


# الموسوعة الفلسفية العربية

رئيس التحرير د. معن زيادة

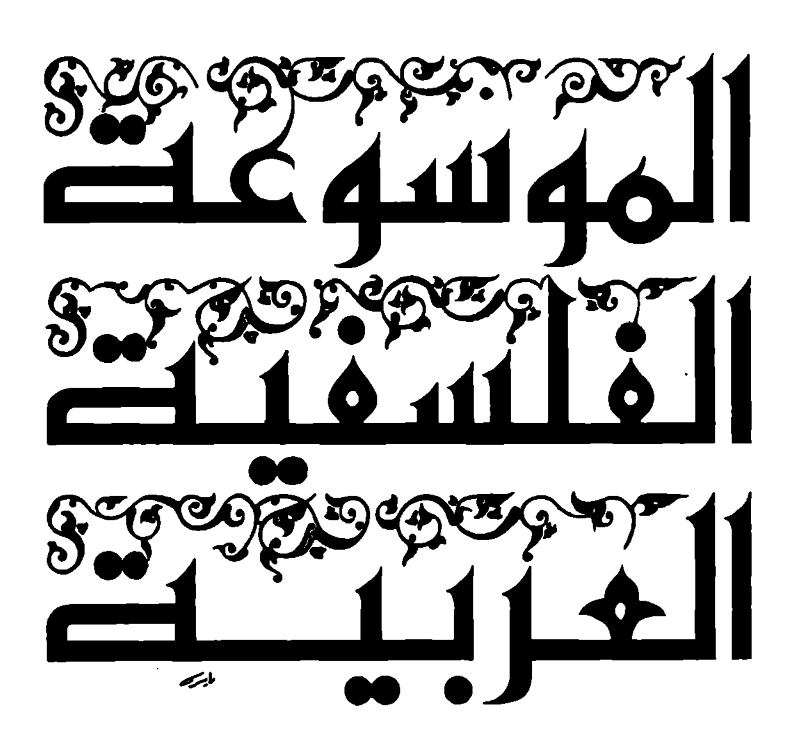
# الموسوعة الفلسفية العربية

الطبعة الأولى
١٩٨٦










## المجلد الأول

(الاصطلاحات والمفاهيم)

رئيس التحرير د. معن زيادة

**شارك في التحرير**

د. محمد الزايد

د. ناصيف نصار

د. موسى وهبة

**المراجعة والتصحيح**

عصماء نعمة

**البيبليوغرافيا والتصحيح**

وطفى حماده

**السكرتيريا**

لينا هلال

## الأساتذة المشاركون في الجزء الأول
## من الموسوعة الفلسفية العربية

- أومليل، علي.
- برقاوي، أحمد.
- بكداش، كمال.
- بيضون، أحمد.
- التفتازاني، أبو الوفا.
- الجابري، محمد عابد.
- الجوهري، عصام.
- حاتم، جاد.
- الحاج، كميل.
- حرب، علي.
- الحسيني، عبدالمطلب.
- الحكيم، سعاد.
- حنفي، حسن.
- خلف الله، محمد أحمد.
- خوري، انطوان.
- دراج، فيصل.
- الدويهي، شوقي.
- الراوي، عبد الستار عز الدين.
- رزق الله، رالف.
- الزايد، محمد.
- زيادة، خالد.
- زيادة، معن.
- زيدان، محمود فهمي.
- زيعور، علي.
- الزين، غسان.
- زيناتي، جورج.
- السيد، رضوان.
- شرف الدين، فهمية.
- شعراني، وفاء.
- صارجي، بشارة.
- صقر، اصطفان.
- ضاهر، عادل.
- العراقي، عاطف.
- العروي، عبد الله.
- عطية، أحمد عبد الحليم.
- العكرة، أدونيس.
- العلايلي، عبد الله.
- عمارة، محمد.
- العوا، عادل.
- غصن، أمينة.
- غنوم، عبد الغني.
- فاخوري، عادل.
- فضل الله، مهدي.
- قدوح، خيرية.
- قرني، عزت.
- القش، أدوار.
- قنصوه، صلاح.
- كتوره، جورج.
- كنفاني، عايدة.
- متى، كريم.
- مجاهد، مجاهد عبد المنعم.
- مسعود، رشيد.
- معاليقي، عبد اللطيف.
- مكي، عباس.
- مهنا، توما.
- نصار، ناصيف.
- النوري، قيس.
- وعزيز، الطاهر.
- وهبة، مراد.
- وهبه، موسى.
- يعقوب، غسان.

# مقدّمة

تعود فكرة إصدار الموسوعة الفلسفية إلى ثماني سنوات خلت، إلا أن بدء العمل الفعلي في المشروع الحالي الذي يمثل هذا المجلد الجزء الأول منه يعود إلى خمس سنوات مضت. مع بدء الفكرة تشكلت لجنة مصغرة ضمن معهد الانماء العربي، وبعد مداولات استقرّ الرأي على الدخول في مشروع كبير رغم تواضع الامكانات. كان الحماس لخوض تجربة العمل الموسوعي والايمان بأهمية اصدار موسوعة تمثل التفكير الفلسفي العربي والعالمي كما يتفكره المعاصرون العرب من المشتغلين بالفلسفة، هو العامل الأقوى في الدخول في هذه التجربة والمضي فيها رغم الصعوبات الكثيرة.

تداولت على لبنان ظروف قاسية، وتداولت على الموسوعة عدة لجان، فقد كنا نعمل في ظل شروط أقل ما يقال فيها أنها تتسم بعدم الاستقرار، وقد جاءت صيغة العمل في المشروع متأثرة إلى حد ما بهذه الشروط. فقد وضعنا خطة متكاملة تقضي بتقسيم الموسوعة إلى ثلاثة أجزاء رئيسة، كل جزء منها مستقل عن الآخر من جهة ومتمم له من جهة أخرى: الجزء الأول للمصطلحات والمفاهيم، والجزء الثاني للمدارس والمذاهب والتيارات الفلسفية، والجزء الثالث للأعلام.. وكانت الحكمة وراء ذلك تتلخص في سببين أساسيين:

الأول: هو أن هذا التقسيم يجعل كل جزء من الأجزاء الثلاثة عملاً مستقلاً يحمل في نفسه قيمته المستقلة عن بقية الأجزاء، فقد كان الخوف من عدم التمكن من إصدار أكثر من جزء واحد من الموسوعة بسبب عدم الاستقرار الذي يعيشه العرب عموماً، والذي نعيشه في لبنان على وجه الخصوص، هو الذي ساعد على اختيار هذا التقسيم. وقد آثرنا أن يكون الجزء الأول خاصاً بالمفاهيم والاصطلاحات لأن هذا الجزء من المشروع هو الأكثر إلحاحاً والأصعب تحقيقاً وتنفيذاً، بحيث أننا إذا أنجزنا الجزء الأول سهلت بقية الأجزاء. فإذا حال حائل دون صدور بقية الأجزاء كان الجزء

الأول عملاً متكاملاً يسد ثغرة رئيسة في المكتبة العربية، ويلبي بعض احتياجات الباحث المتخصص في الفلسفة أولاً، والباحث في شتى الميادين الأخرى ثانياً.

الثاني: هو أن هذا التقسيم يجعل موسوعتنا منفردة ومتميزة بتقسيم أكثر تلبية لمتطلبات الباحث من الموسوعات الأجنبية التي درج معظمها على الجمع بين المفاهيم والمدارس والأعلام، فكان الجزء الواحد منها يفقد قيمته في غياب الأجزاء الأخرى. فتقسيمنا، إضافة إلى أنه يجعل من كل جزء من الأجزاء عملاً مستقلاً له قيمته شبه المتكاملة، فإنه يلبي حاجات ومتطلبات أوسع، ويوفر على الباحث بعض جهوده. وإذا كان العمل الموسوعي الفلسفي العربي يتحرك ضمن دائرة محدودة، هي دائرة الترجمة والتأليف القاموسي الضيق، فإنه يدخل بعملنا هذا الذي نضعه بين يدي القارىء دائرة أوسع. فإضافةً إلى أن موسوعتنا تخدم الباحث المتخصص والمهتم بالفلسفة شأن الموسوعات المتخصصة، وإضافة إلى أنها تسد نقصاً بارزاً وواضحاً في الكتابة العربية الفلسفية والمكتبة العربية عموماً، فقد جاءت جديدة مبتكرة في شكلها على الأقل، وقد توخينا أن تكون مبتكرة في مضمونها أيضاً.

بعد اقرار خطة العمل في خطوطها العريضة التي أشرنا إليها، وضماناً لأن تخرج الموسوعة متوازنة في اهتماماتها وأحجام موادها، عقدنا جلسات نقاش مطولة ضمت أعضاء اللجنة المصغرة وبعض الأصدقاء من المشتغلين بالفلسفة، وقد قررنا على أثر هذه الاجتماعات تفحص الموسوعات الفلسفية العالمية الألمانية والايطالية والانكليزية والروسية والفرنسية وغيرها ووضع قائمة مقارنة تشمل المواد وتوجهها وأحجامها وغير ذلك.. وقد كان الغرض من هذه المقارنات الاستئناس بالموسوعات العالمية بقصد معرفة موقع موسوعتنا بين هذه الموسوعات وتعديل خطة عملنا ومشروعنا على ضوء تجارب الأعمال الموسوعية الأخرى. وقد لاحظنا أن هذه الموسوعات تعطي حيزاً واسعاً لفلسفة العلوم في بعض الحالات، أو للتيارات الفلسفية المنطقية أو التيارات الفلسفية الحديثة في بعض الحالات الأخرى... الخ. وقد أردنا لموسوعتنا أن لا تكون بعيدة عن توجهات الموسوعات الفلسفية العالمية، ولكننا في نفس الوقت أردناها أن لا تكون صورة عن الموسوعات الأخرى لا تتميز إلا بلغتها العربية فقط. وقد شعرنا أنه من المهم أن يكون توجه موسوعتنا متوازناً بحيث لا يغلب اتجاه فلسفي على آخر..

وإذا كنا نعرف أن العمل الفكري ليس عملاً محايداً، ولا يمكن أن يكون محايداً وخاصة إذا كان عملاً فلسفياً، فقد وقفنا طويلاً أمام مسألة الفلسفة المثالية والفلسفة التجريبية، ولكن ايماناً منا بأن الحرية الفكرية هي شرط ضروري لكل إبداع ولكل ابتكار، ولأننا أردنا لهذه الموسوعة أن تكون ممثلة للفكر العربي بكل تياراته واتجاهاته، فإننا لم نشترط إلا أن تكون الموسوعة متوازنة، إضافة إلى ضرورة أن تتميز بعنايتها بالفكر العربي ـ الإسلامي، وقد تركنا لكل مساهم أن يضع

خطة عمله وأن يختار منهجه، ولم نتدخل في تعديل النص عند التحرير إلا في حدود ضيقة جداً، وعندما تقتضي الضرورة ذلك، وقد آثرنا أن نذيّل بعض المواد بإضافات بدلاً من التدخل في النص وتعديله. وظهر لنا أثناء عملنا مشكلات كثيرة في الكتابة العربية منها قضية استخدام الفواصل والنقاط، ومنها طريقة الإشارة إلى المراجع والمصادر، ومنها مشكلة استخدام الحواشي والإحالات، وقد سعينا إلى توحيد ذلك بما لا يضيف أو ينقص من المادة المكتوبة إلاّ في حدود ضيقة جداً. وقد ظهر كل ذلك في النشرة التي تعرف بالموسوعة والتي أرسلت إلى جميع المساهمين، كما ظهر بشكل أو بآخر في الجزء الأول الذي نقدّم له هنا.

وفي هذه الأثناء نوقشت قضية أحجام أو فئات المواد المختلفة في الموسوعة، وقد وصلنا إلى صيغة تقسم المواد إلى ثلاث فئات رئيسية، وقد جاءت أحجام هذه الفئات في الجزء الأول مغايرة للجزء الثاني وذلك بسبب اختلاف طبيعة موضوعات الجزئين. وقد جاءت فئات الجزء الأول على الشكل التالي: الفئة الأولى وهي مخصصة للمواد المهمة والأساسية وهي تتراوح بين ستة آلاف وعشرة آلاف كلمة، والفئة الثانية وهي التي تأتي بعد الفئة الأولى في الأهمية وتتراوح بين الثلاثة آلاف والستة آلاف كلمة، والفئة الثالثة وهي ما دون الثلاثة آلاف كلمة. وقد قمنا بمقارنة أحجام المواد المقترحة بأحجامها في الموسوعات العالمية الأخرى، آخذين بعين الاعتبار خصوصية الفكر العربي، وأجرينا الكثير من التعديلات حتى وصلنا إلى صيغة يمكن القول فيها أنها متوازنة... إلاّ أنّه من الضروري الاشارة هنا إلى أننا لم نستطع دائماً أن نحافظ على أحجام المواد في أشكالها المقترحة وكنا دائماً نقوم بعملية تعديل في حدود معقولة وعلى ضوء المناقشات واقتراحات المساهمين.

هذا العمل الذي نضعه بين يدي القارىء اليوم هو نتيجة جهود تراكمت على مدى سنوات عديدة لا تقف عند حدود الخمس سنوات التي انطلق منها تنفيذ المشروع، بل تعود إلى ما قبل ذلك. ولا يستطيع القارىء الكريم أن يتصور الصعوبات التي اعترضتنا والعقبات التي وقفت في وجهنا، وقد يكون من المفيد الإشارة إلى بعضها فيكون ذلك تفسيراً لوجود بعض الثغرات في هذا العمل الذي أردناه أن يكون كبيراً، ونأمل أن يأتي كذلك بعد إنجاز الجزئين الثاني والثالث من الموسوعة.

بدأ العمل بإمكانات بشرية ومادية متواضعة واستمر كذلك طيلة السنوات الماضية، ويمكن القول إن هذه الامكانات كانت تسير في طريق التضاؤل لا في طريق النمو والزيادة. يضاف إلى ذلك أن حيازة ثقة الأساتذة المشاركين في الموسوعة لم تكن بالمهمة السهلة فلبعضهم تجارب غير مشجعة في ميدان العمل الموسوعي ولبعضهم تجارب غير مشجعة مع مراكز البحث والنشر العربية. وبالمقابل فإن الكثير من الباحثين العرب لم يتعود الالتزام بالمواعيد الدقيقة، فكنا نضطر إلى إعادة توزيع بعض

المواد لأن الكثير من المكلفين لم يلتزموا بتعهداتهم، إضافة إلى أسباب أخرى؛ فقد توفي ثلاثة من الذين كانوا في عداد المساهمين في الموسوعة قبل أن تصلنا مساهماتهم، وقد ترك عدد من المكلفين بالمشاركة في الموسوعة أماكن اقامتهم وعملهم، وكان علينا أن نتعقبهم من مكان إلى آخر لنكون على اتصال بهم بدل أن تكون المهمة أسهل من ذلك بكثير فيكونوا هم على اتصال بنا، ولا نبالغ إذ نقول إن البعض قد اعتذر عن المساهمة بعد مضي أكثر من سنتين على تكليفه الأول، وبعد مراسلات أو اتصالات متعددة. وقد يكون لهؤلاء أعذارهم، أضف إلى ذلك أنه من الصعب أن يقتنع الباحث المقيم خارج لبنان بمصداقية العمل الذي نقوم به، إذ كيف يستمر العمل في مشروع من هذا النوع رغم الحرب والدمار والتقتيل والتشريد ورغم الرمال اللبنانية المتحركة التي تبتلع ما لا يُبتلع، وإذا اقتنع الباحث بمصداقية العمل وأنجز ما كلف به من بحث فكيف يرسله إلى لبنان وكيف يضمن وصوله، وإذا ضمن وصوله فكيف يتأكد من أن المشروع سينجز حقاً وسيصدر الجزءالأول، ناهيك عن الأجزاء الأخرى. وتجدر الملاحظة هنا إلى أن بعض المواد قد ضاعت في البريد فطلبنا من أصحابها إرسالها مجدداً، فكان ذلك يأخذ الأشهر الطوال بين أخذ ورد..

وقد جاء الغزو الاسرائيلي للبنان ليعطل كل شيء وليشل الحياة بجميع مرافقها فتوقف العمل بالموسوعة لمدة ستة أشهر على الأقل، وكان يعاوننا في لجنة الاشراف على الموسوعة بعض الزملاء اضطروا في فترات زمنية مختلفة إلى ترك العمل في الموسوعة، منهم الدكتور ناصيف نصار ثم الدكتور موسى وهبه ثم الدكتور غسان الزين وأخيراً الدكتور محمد الزايد إضافة إلى الأستاذ العلامة الشيخ عبدالله العلايلي الذي كان يساهم في المراجعة اللغوية لمواد الموسوعة. ولولا التعاون القائم بين جميع العاملين في الموسوعة، وهم قلة قليلة، ولولا الحماس للمشروع والنظر إليه على أنه جزء من عمل قومي ومهمة ثقافية وحضارية، ولولا الصبر والمثابرة والعزيمة التي لا تكلّ لما رأى الجزء الأول النور ولما كنا قد قطعنا شوطاً طويلاً في الجزء الثاني وبدأنا الاعداد للجزء الثالث من هذا العمل الريادي الهام.

إلا أنه من المهم بمكان توضيح أن العمل في الجزء الثاني جاء أسهل من العمل في الجزء الأول وذلك لأسباب كثيرة منها:

- نتيجة الجهود المتواصلة أصبح عندنا اتصالات وعلاقات مع شبكة واسعة من المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية، بل لعلنا الجهة الأولى التي تملك قائمة شبه متكاملة لجميع المشتغلين بالفلسفة في البلاد العربية.
- مع اقتراب الجزء الأول من الانتهاء وعندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني أصبحت الثقة بالمشتغلين بالموسوعة أوسع منها في السابق، خاصةً وأننا كنا ندفع المكافآت المادية بعد ورود المواد الينا بفترة

قليلة. وهنا لا بد من الاعتذار من أولئك الذين تأخرنا في إرسال المكافآت إليهم لأسباب خارجة عن الطوق.

- عندما بدأنا توزيع مواد الجزء الثاني اتصلنا أولاً بالباحثين الذين أسهموا معنا في الجزء الأول وتجنبنا جميع الذين خذلونا والذين تخلفوا عن المساهمة في الجزء الأول دون الاعتذار، فوفرنا جهوداً كبيرة أضعناها في تجربة الجزء الأول. ولم تتكرر تجربة عدم الوفاء بالوعد إلاّ مع قلة قليلة طلبنا إليها المساهمة في الجزء الثاني دون أن تكون لنا معها تجربة سابقة.. ولا شك أن مهمة الجزء الثالث ستكون أسهل من مهمة الجزء السابق كما كانت مهمة الجزء الثاني أسهل من مهمة الجزء الأول.
- بعد اكتمال العمل في الجزء الأول أصدرنا كراساً صغيراً يعرّف بالموسوعة ويؤكد استمرار العمل فيها ويوضح أن الجزء الأول هو قيد الطبع وأنه سيصدر مع نهاية العام 1983 . فكان ذلك عاملاً مساعداً وسع دائرة المشتركين وأعاد الثقة بالموسوعة بعد أن ظنَّ البعض أنها ستلقى مصير غيرها من المشاريع الكبيرة، خاصة وأننا في لبنان كنا وما زلنا نعيش في ظل ظروف قاسية يصعب معها أي عمل ثقافي جدّي.
- مما لا شك فيه أن الخطوات الأولى هي الخطوات الأصعب في أكثر الأعمال، وهذا ينطبق على العمل في الموسوعة كما ينطبق على العمل في غيرها.. وقد جاءت هذه الخطوات الأولى متعثرة وانعكس ذلك على العمل ككل.. والواقع أن الجزء الأول لا يخلو من ثغرات كثيرة كانت نتيجة كل ما ذكر من تقلبات وصعوبات واجهتنا عندما انطلقنا في العمل. ومع مباشرة الجزء الثاني كنا نقف على أرضية صلبة نسبياً بالقياس بالسابق، وقد استطعنا حتى الآن تجنب الكثير من الثغرات التي وقعنا فيها في الجزء الأول.
- عندما نبدأ العمل في الجزء الثالث في مطلع العام القادم يكون الجزء الأول من الموسوعة قد صدر، ولا شك أن ذلك سيضعنا في موقف أقوى من السابق على كافة الجبهات.

ولا بد هنا من الاشارة مرة ثانية إلى وجود ثغرات كثيرة في الجزء الأول من الموسوعة، بل لعلنا نعرف هذه الثغرات أكثر مما يعرفها غيرنا، ولكننا لم نشأ أن نؤخر اصدار هذا الجزء لتلافي هذه الثغرات، ذلك أنه من المهم بمكان أن يصدر هذا الجزء فتصبح الموسوعة الفلسفية حقيقة واقعة بالفعل، وبعد ذلك نتلافى الثغرات في الطبعات اللاحقة.

ومع ذلك إذا قارنا اليوم بين هذا الجزء من الموسوعة والموسوعات الفلسفية العالمية لوجدنا أن موسوعتنا تحتاج إلى تلافي بعض الثغرات، ولكن إذا تذكرنا أن وراء الموسوعات الأخرى عشرات السنوات، تزيد على المئة سنة في بعض الحالات، وإذا تذكرنا الامكانات الضخمة المالية والبشرية التي

تقف وراء تلك الموسوعات، ثم إذا نظرنا مرة أخرى إلى موسوعتنا بإمكاناتها المتواضعة وظروفها الصعبة ـ ناهيك عن الأوضاع السياسية والأمنية في لبنان ـ لوجدنا أنه عمل ريادي يحاول أن يؤسس تقليداً فلسفياً عربياً هو تعبير عن جانب هام من ثقافتنا العربية الراهنة. فالجزء الأول يضم مئات المقالات التي صاغتها أقلام أساتذة وباحثين في جميع الأقطار العربية تقريباً هم وجه بارز من وجوه ثقافتنا العربية الجديدة.

هذه الموسوعة ـ باختصار وتواضع ـ هي مساهمة منّا في ميدان تخصصنا وفي النهضة الفكرية العربية والمشروع الحضاري العربي الجديد. وكلنا عزم وتصميم أن نتابع مسيرتنا فنصدر الأجزاء المتبقية من الموسوعة أولاً، ثم نعود بعد ذلك لإعادة اصدار الموسوعة في طبعات لاحقة أكثر تكاملاً من الطبعة التي نضعها بين يدي القارئ اليوم.

يخرج هذا العمل من لبنان عساه يكون دليلاً على وجود بقية من عقل في قطر عربي وفي وطن عربي يكاد يختنق العقل فيه.

معن زيادة

# آخر

**Autre**
**Other**
**Ander**

إن مفهوم « الآخر »، هو أحد مفاهيم الفكر الأساسية، شأنه في هذا شأن « أنا » أو « كينونة »، وبالتالي فهو يستعصي على التعريف، لأن التعريف يقوم على الوصف والمقارنة والتمييز والتحديد الخ.... يتعارض مفهوم « الآخر » مع فكرة « المماثل » أو « المماهي » اذ يتضمن معنى « المغاير » و« المختلف » و« المتباين » و« المتميز ». علماً بأن فكرة « متميز » تعني، أول ما تعني، العملية الذهنية التي بواسطتها يتم التعرف على فكرة « الآخرية » ـ لقد اعتمدنا اصطلاحاً كلمة « آخرية » بدلاً من كلمة « غيرية » هنا، تفادياً للالتباس، لأن كلمة « غيرية » يلازمها معنى أخلاقي هو معنى السخاء والبذل، استتباعاً نقول إن كلمة « آخرية » تقصد ما يخصّ « الآخر » في مقابل « الأنا ». ـ أما كلمة « متباين » فتنطبق، بالأخص، على وجود « الآخرية » باعتبارها كائناً موضوعياً. فـ « الآخرية » هي صفة ما هو آخر، وعكس المماهاة.

بعض الفلاسفة يأخذون كلمة « آخر » بمعنى صفة كل ما هو غير « أنا »، إذ ذاك يشمل مفهومها كل ما هو غير « أنا » سواء الأشخاص الآخرين أو الأشياء. لكن فكرة « الآخر » بمعنى غير « الأنا » هي مقولة ابستيمولوجية، ملخصها الاقرار بوجود موجودات خارج الذات العارفة، أي كينونات موضوعية. وهذا هو مدار الرد على النظرية المثالية (المثالوية) في نظرية المعرفة، التي تغالي في التشديد على واحدية الذات العارفة من حيث الوجود.

تنظر بعض الفلسفات الوجودية الى « الآخر » بمعنى الشخص الانساني الآخر على أنه الضد الذي تسلبني نظرته عالمي ويجمد حضوره حريتي ويعيقني اختياره. في الواقع من الصعب نكران هذه الواقعية القائمة في مضمار العلاقات البينذاتية، إذ أن التعامل مع الآخر، أو الآخرين، تحكمه، عادة، حاجة التملك أو الإخضاع من طرف ومن آخر. لذلك تنتصب غريزة الدفاع عن الذات رافضة عالم الآخرين، الأمر الذي يحمل بعض الاشخاص على قطع علاقتهم الحميمة مع الآخرين، فيعيشون في عزلة فردية صميمية. وبعضهم يعتاد التعامل مع « الآخر » بشرط أن يكون هذا « الآخر » مرناً، قابلاً للاستغلال. فالمستبد يحول محيطه من الآخرين الى مجال حيوي شخصي، فيكون تعامله معهم ونظرته اليهم موسومين بالحذر والتحسُّب والاحتجاج.

يدل علم النفس ان أول سلوك يظهر فيه الانسان في طفولته المبكرة هو حركة نحو « الآخر »، إذ أن الطفل، بين عمر الستة أشهر والسنة يخرج من حياته البيولوجية الصرف ويكتشف نفسه في « الآخرين ». ربما في هذا ما يفسر بدء اكتساب اللغة التي هي عملية ترتيب للأشياء ووسيلة تعامل مع الآخرين، لدى الأفراد الأصحاء. أول ما يبدأ الفرد التعرف الى نفسه في مواقف خاضعة لنظرة « الآخر » اليه. فالجسم نفسه بوابة عبور الى « الآخر »، إنه أداة التواصل مع « الآخر »، شخصاً كان هذا الآخر أم شيئاً. وفي التجربة الداخلية يشعر المرء أنه حضور موجه نحو العالم ونحو سائر الآخرين بدون حدود، إذ أنه يختلط بهم في اتجاهات عالمية. فالآخرون لا يحدون الشخص، كما تظن الفردية المغالية، بل يكوّنونه ويجعلونه ينمو. فالذات لا تكون إلا بواسطة الآخرين ولا تعرف وجود نفسها إلا بالآخرين.

رشيد مسعود

## آن

**Moment**
**Now**
**Moment**

هو عند بعض الفلاسفة لحظة من لحظات الزمان تطلق على الماضي أو الحاضر أو المستقبل، وهو عند البعض الآخر قاصر على الحاضر فقط، وهو عند فريق ثالث ليس جزءاً من الزمان بل هو خارج نطاق الزمان. وعلى هذا يرى التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» أن الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل وهو بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءاً من الزمان أصلاً. وكان أرسطو يرى أن الآن ليس هو الزمان وانما هو عَرَض، ولكنه لم يحسم المسألة فقد كان يرى أيضاً ان الزمان يستمد وجوده الحقيقي من الآن لأن الآن هو الحاضر والحاضر هو وحده الموجود. وكان أفلاطون قد ذهب قبله الى أن الحاضر لحظة غير معقولة لأنها تفترض البقاء ولو لأقصر مدة ممكنة فيا ليس بكائن اطلاقاً وأن الآن هو نقطة ابتداء تغيُّرين متعاكسين، وذلك لأن التغير لا يصدر عن السكون الذي لا يزال ساكناً، كما أن النُّقْلة لا تبدأ من الحركة التي لا تزال متحركة وهي خارجة عن كل زمان فالآن عار عن الحركة وعن السكون معاً. ولهذا جاء أرسطو فقال إن الآن حد متوهم بين الماضي والمستقبل والآن هو المتقدم والمتأخر بوصفه قابلاً لأن يُعَدّ، أي بحسبانه موضوعاً، وهو على هذا يظل واحداً. وقد استفاد أرسطو من فكرة انقسام العالم الى وجود بالقوة خاص بالهيولى، ووجود بالفعل خاص بالصورة فقال إن الآن يقسم الزمان بالقوة ويحد الماضي والمستقبل ويوحد بينهما بالفعل وهو غير قابل للقسمة. وقد اعتبر الرواقيون الآن حداً للزمان وليس جزءاً من الزمان، وعلى هذا رفضوا الآنات ويرى أفلوطين أن الآن الحاضر غير المنقسم ينتسب الى السكون فهو نوع من السكون والثبات، ويقيس حركة دائمة وهو العلة المولدة للزمان. وقد اعتبره القديس أوغسطين لحظة تجميع الماضي والمستقبل عن طريق الذاكرة والتنبؤ.

ويعد الجرجاني الآن إسماً للوقت الذي أنت فيه ويرى أبو البقاء في كلياته أن الآن هو الزمان الحالي وكان أبو الفخر الرازي يرى أن الموجود في الخارج هو الآن الذي يفعل بسيلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة. ويعتبر أبو البركات البغدادي في «المعتبر في الحكمة» أن الزمان يلغي الموجود بالآن فلولا الآن ما دخل الزمان في الوجود على نحو ما يرى الوجوديون. ولقد لخص المسألة فقال: وقد سُمِّيَ الحد المعتبر المميز له في الوجود آناً وقيل إن الآن فصل بين الزمانين إما بالطبع فبين الماضي والمستقبل وإما بالعرض فبين أي زمانين فهو امتداد الزمان كالنقطة في الخط. وقيل إن الآن هو الذي يوجد من الزمان ولا يوجد زمان البتة؛ أي لا يقر منه شيء يتجدد بآنين بل الموجود آن على التتالي وهو ما لا ينقسم من الزمان كما أن النقطة من الخط ما لا تنقسم بل هي بداية ونهاية. أما الفيلسوف المعاصر هيدغر فلما كان يرى أن أهم آن من آنات الزمان هو المستقبل وكان يوحِّد بين الزمان والوجود فقد اعتبر آن المستقبل هو جوهر الوجود.

**مصادر ومراجع**


- أبو البقاء، الكليات.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعتبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- مطر، أميرة، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- Campbell, Y. ed, Man and Time.
- Fraser, Y.T. ed, The Voices of Time.
- Gale, R.M. ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. ed, The Nature of Time.
- Smart, Y.Y. ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.Y., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.Y., The Nature of Time.


مجاهد عبد المنعم مجاهد

## أبَد - أزَل

**Eternité**
**Eternity**
**Ewigkeit**

الأزل هو استمرار الوجود في أزمنة لا نهاية لها بالنسبة للماضي، أي أن الأزل يعني ما لا بداية له. أما الأبد فمعناه استمرار الوجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها بالنسبة للمستقبل.

ومن هنا نجد أن مصطلح الأزلي أي ما لا بداية له، يقابل مصطلح الأبدي أي ما لا نهاية له.

ويمكن القول بأن مصطلح السرمد أو السرمدي يجمع بين فكرتي الأزلية والأبدية. إذ أن السرمدي ما لا أول له ولا آخر له. ومن هنا يعدّ السرمدي موجوداً ولكنه خارج عن مقولة

الزمان نظراً لأنه ليست له بداية زمنية أو نهاية زمنية. والمصطلح الأجنبي Eternity يقال على الأزل كما يقال على الأبد أيضاً.

وقد اهتم كثير من الفلاسفة قديماً ووسيطاً وحديثاً بالبحث في الأزل والأبد وما يرتبط بها من مشكلات خاصة بالوجود كالبحث في حدوث العالم وقدمه. ومن هؤلاء الفلاسفة والمفكرين أفلاطون وأرسطو بالاضافة الى المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة وفلاسفة ومفكري الاسلام كابن سينا والغزالي وابن رشد وأيضاً فلاسفة المسيحية كالقديس توما الأكويني ثم بعض فلاسفة العصر الحديث وخاصة حين بحثوا في فكرة الأبد اللازماني أي المطلق والشيء الذي لا نهاية له، ومن هؤلاء الفلاسفة ديكارت ومالبرانش وكانط.

البحث في الأزلية والأبدية يرتبط بالبحث في القدم إذن. ويميز أرسطو على سبيل المثال في القدم بين الأزلي A parte ante وبين الأبدي A parte poste ولكنه يبحث فيهما كمسألتين متصلتين تمام الإتصال، فهو يتساءل في كتاب «الطبيعة»: هل ابتدأت الحركة في لحظة ما من اللحظات لم تكن قبلها موجودة؟ وإذا سلمنا ببدئها يوماً ما فهل يأتي يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئاً لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق؟ أم أنه بجحود معنى الابتداء والإنتهاء، يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول ولن يكون لها آخر؟ هل ينبغي القول بأنها كانت دائماً وانها سوف تكون دائماً خالدة غير قابلة للفناء بالنسبة لجميع الموجودات؟

وقد ذهب أرسطو الى قدم العالم بمعنى وجود مادة أزلية وقد ربط هذا بدليل الحركة كدليل على وجود الله تعالى، أي المحرك الأول الذي لا يتحرك. فالعالم إذن لا يعد حادثاً أي موجوداً من العدم برأي أرسطو.

وإذا كان القول بأبدية العالم يرتبط بالأزلية، فإن القول بفناء العالم يرتبط بمسألة الحدوث، إذ أن صحة فناء العالم بعد وجوده يعد فرعاً من الحدوث. فمن قال إن العالم حادث، فقد قال بجواز فنائه، بمعنى أن العدم قبل الوجود كالعدم بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما، فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر، وذلك على حد تعبير عضد الدين الأيجي في كتابه «المواقف».

وإذا كان نفي الأزلية والأبدية بالنسبة للعالم، نجده عند الأشاعرة وبعض مفكري الاسلام كالكندي والغزالي، فإن القول بالأزلية والأبدية، نجده عند كثير من فلاسفة الاسلام كابن سينا وابن رشد. ان موقفهم يقوم على الربط التام بين فكرة الأزلية بمعنى اللامتناهي في الماضي، وفكرة الأبدية بمعنى اللاتناهي في المستقبل، فكل ما له انقضاء فله مبدأ أي بداية، وما لا مبدأ له، لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له، لا مبدأ له، ومن هنا جاء الربط عندهم بين تصور فكرة الأزل وتصور فكرة الأبد، وخاصة حين بحثوا في الوجود أو العالم وهل يعد قديماً أم يعد حادثاً له بداية زمنية ونهاية زمنية أيضاً. وكم نجد في تاريخ الفلسفة نقاشاً حاداً بين الأشاعرة من جهة والفلاسفة من جهة أخرى، وعلى وجه الخصوص بين الغزالي كمتكلم أشعري من جهة، وبين إبن رشد كفيلسوف يعتقد بفكرة الأزل وفكرة الأبد.

عاطف العراقي

## إبْدَاع - خَلْق

**Création**
**Creation**
**Schöpfung – Schaffen**

الخلق - يعني في اللغة العربية - تقدير الشيء، ومن هنا كان قول زهير:

ولأنـت تفـري مـا خلقـتَ
وبعـضُ القـوم يخلـق ثم لايُفـرِي

أي أن الخلق هو التقدير النفسي أو تحديد الملامح الأساسية أو اطار الفكر أو السلوك.

أما الابداع فهو ابتداء الشيء أو صنعه أو استنباطه لا عن مثال سابق، ومن ذلك قولنا عن شخص أنه أبدع شيئاً، قولاً أو فعلاً، إذ ابتدأه لا عن سابق مثال. وبهذا المعنى نفسه يوصف الله تعالى بأنه ﴿بديع السماوات والأرض﴾.

ويتمثل الإبتداء الابداعي إما في تكوين أو وجود مادي جديد، أو إحداث أو وجود زماني، وكل منهما مترتب على الخلق.

ونظراً لأنه لا يتصور في قدرة الإنسان الابداع من عدم، فقد اتفق معظم المفكرين على أن الابداع هو انتاج شيء ما على أن يكون جديداً في صياغته، وإن كانت عناصره موجودة من قبل، كإبداع عمل من الأعمال العلمية أو الفنية أو الأدبية.

وقد ينفرد بعض المفكرين بوجهة نظر خاصة في تعريف الإبداع فمثلاً، يرى البعض أن الشخص يصبح مبدعاً - فناناً

كان أو عالماً عندما يجد الوَحدة في تنوع الطبيعة، أو في أشياء لم يكن يظن من قبله ولا يتوقع أن تكون بينها وحدة، وأن «الابداع» في كل من الفن والعلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشخصية المبدع، وحتى ابداع النظرية العلمية يرتبط أساساً بقدرة أحد العلماء على تخيل علاقات تتجاوز الوقائع، بحيث أن هذا العالم يتوصل الى نظريته نتيجة لقدرته على الاختيار من بين البدائل المتعددة الميسرة لكل الأشخاص. ويرى أن ارتباط الابداع بشخصية المبدع يفسر ارتباط الازدهار، في كل من الفن والعلم، بالظروف المكانية والزمانية التي لا تغمر فيها شخصيات الفنانين والعلماء.

وقد ساد اعتقاد لدى ذوي النزعات الأدبية والشاعرية والفلسفية بتفرُّد العمل الابداعي (سواء كان عملاً فنياً فقط أو فنياً وعلمياً أيضاً) وكذلك بتفرد شخصيات المبدعين ذوي الدرجات المرتفعة جداً من القدرة الابداعية، وقد منع هذا الاعتقاد أصحابه من إدراك درجات متعددة ومظاهر مختلفة للقدرة على الابداع.

على أن انتاجات التفكير الابداعي - سواء تمثلت في أعمال فنية تثير الدهشة لما تتميز به في بنائها ومعناها وكمالها وإثارتها للانفعال، أو تمثلت في قوانين أو مبادىء علمية ذات صيغ رياضية، هذه الانتاجات الابداعية تبدو مختلفة عن انتاجات الحياة اليومية العادية وبالتالي اعتقد أنها لا بد من أن تكون ناتجة عن أنواع من التفكير لدى الفنانين أو العلماء يختلف عن تفكير بقية الناس، وصادرة عن عمليات عقلية تختلف تماماً عن العمليات العقلية التي تنتج عن الأعمال العادية.

على أن امتداد أسلوب التفكير العلمي في العلوم الطبيعية الى علم النفس، حل معه شجاعة النظر بطريقة علمية الى كل أنواع نشاط العقل الانساني وإمكان دراستها دراسة علمية مع اختبار أو ابتكار الأساليب الملائمة لهذه الدراسة. وكما أن القوانين في المجتمع الديمقراطي تطبّق على جميع المواطنين بغضّ النظر عن مستواهم الاجتماعي أو الاقتصادي، فان قوانين التفكير يمكن أن تنطبق على كل من تفكير المبدعين وتفكير الأشخاص العاديين، لأن تفكير كل منهم لا يختلف عن الآخر إلا من حيث درجة خصائص الابداع فيه.

وقد أمكن للباحثين السيكولوجيين اكتشاف أهم القدرات الابداعية التي تتوافر لدى الأفراد بدرجات مختلفة، مما يساعد على القاء الضوء عليها والتنبؤ بها وتنميتها ورعايتها.

وتتوزع هذه القدرات على ثلاثة مظاهر أساسية للنشاط العقلي الابداعي:

أ - مظهر استقبالي: استقبال المنبهات المحيطة التي يتلقاها الفرد من حواسه وخبراته.

وهنا نجد القدرة على الحساسية للمشكلات التي تتمثل في أن الموقف يتضمن عدداً من المشكلات تتطلب حلاً.

ب - مظهر انتاجي: يتجلى في انتاجات ابداعية لها خصائص معينة. وهنا نجد القدرات الثلاث، الطلاقة، والمرونة، والأصالة.

جـ - مظهر تقويمي: ويتمثل في:

القدرة على التقويم الذي هو عبارة عن وعي باتفاق شيء معين أو موقف أو نتيجة أو انتاج ابداعي معين مع معيار أو محك للملاءمة أو الجودة.

وقد يكون التقويم منطقياً يعتمد على ادراك العلاقات المنطقية بين مواد لفظية تصورية.

كما قد يكون تصورياً ادراكياً يتصل بمواد ادراكية، أو يتصل بالخبرة في المواقف الاجتماعية.

والقدرة على التقويم تفترض أن النشاط الابداعي المبتكر تمّ فعلاً ثم يتجه اليه الشخص المبدع فيعيد النظر فيه - سواء كان هو منتجه أو أنتجه شخص آخر.

ويتمثل جزء مهم من نشاط الخلق والابداع لدى كل من الفنان والعالم، في اعادة النظر فيما أبدعه.

ونظراً لأهمية المظهر الانتاجي سوف نعرض لأهم القدرات التي أمكن اكتشافها في نطاقه:

**1 - الطلاقة:**

التي تتميز بإنتاج عدد كبير من الأفكار والتصورات في مدة زمنية محددة.

وقد تبين من الدراسات التي أجريت على «الطلاقة» وجود أربعة عوامل لها:

أ - طلاقة الكلمات: World Fluency في اللغة المنطوقة أو وحدات التعبير كاللقطات في لغة التصوير

أي سرعة انتاج كلمات (أو وحدات للتعبير) وفقاً لشروط معينة في بنائها أو تركيبها.

ب - طلاقة التداعي: Associational Fluency أي سرعة انتاج كلمات أو صور ذات خصائص محددة في المعنى.

جـ - طلاقة الأفكار Ideational Fluency: أي سرعة ايراد عدد كبير من الأفكار أو الصور الفكرية في أحد المواقف، ولا يهتم هنا بنوع الاستجابة وجودتها وانما يهتم فقط بعدد الاستجابات.

د ـ الطلاقة التعبيرية: وهي القدرة على التعبير عن الأفكار وسهولة صياغتها في كلمات أو صور للتعبير عن هذه الأفكار بطريقة تكون فيها متصلة بغيرها وملائمة لها.

وهنا ينبغي أن نشير الى أن تميز عامل الطلاقة التعبيرية عن طلاقة الأفكار إنما يدل على أن القدرة على ايجاد أفكار تختلف عن القدرة على صياغة هذه الأفكار والتعبير عنها في كلمات أو صور مختلفة بأكثر من طريقة.

2 – المرونة في التفكير Flexibility in Thinking:

وتتمثل في العمليات العقلية التي من شأنها أن تميز بين الشخص الذي لديه القدرة على تغيير زاوية تفكيره عن الشخص الذي يجمد تفكيره في اتجاه معين.

3 – الأصالة Originality:

ويعد الكثيرون الأصالة مرادفة للابداع نفسه. ويقصد بهذه القدرة تلك المظاهر التي تبدو في سلوك الفرد عندما يبتكر بالفعل انتاجاً جديداً. فالأصالة تعني الجدة أو الطرافة، ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من توفره الى جانب الجدة لكي يكون الانتاج أصيلاً، هو أن يكون مناسباً للهدف أو للوظيفة التي سيؤديها العمل المبتكر. فالسلوك الجديد والمناسب أو الذي يؤدي الى الهدف المنشود «بمهارة» يعد بحق سلوكاً ابداعياً أصيلاً. والجدة وحدها لا يمكن أن تدل على الابداع لأن السلوك قد يتخذ شكل العمل الابداعي بطريقة كاذبة لانخفاض درجة توافقه مع الموقف. ويتبدّى هذا بوضوح في سلوك بعض المرضى العقليين الذين قد يصدر عنهم سلوك جديد في شكله ولكن غير مناسب للهدف، ولا يخدم عملية التوافق ولا يتجه مع غيره من مظاهر السلوك الصادرة عن الشخص الى خدمة الهدف المحدد.

عبدالحليم محمود السيد

إضافة

مشكلة الابداع والخلق احدى المشكلات الرئيسة في الفلسفة القديمة والوسيطة. وقد اتخذت في الفلسفة العربية الوسيطة صيغة سؤالية يحدد الاجابة عليها موقف الفيلسوف أو المفكر أمام السلطة ـ الدينية الثقافية الحاكمة. وقد تلخّص الموقف في سؤال كوني تقليدي هو:

هل خلق العالم من عدم أو من مادة قديمة؟

– فالخلق من عدم شرط ضروري لمبدأ التنزيه المطلق ومبدأ الكمال المطلق في القدرة والعلم والفعل. وقد اعتمد هذا الموقف جميع المفكرين الذين يندرجون ضمن التيار المؤمن.

– أما الخلق من مادة قديمة فيفترض قدماً مطلقاً يلازم القديم الخالق مما يؤدي الى تعارض جذري مع التوحيد والتنزيه والكمال. كما يؤدي الى القول بوحدة الوجود أي اندراج الله في العالم والانزلاق عندئذٍ ضمن دائرة التشبيه والمماثلة.

ولعل موقف الامام الغزالي في كتاب «تهافت الفلاسفة» ثم رد الفيلسوف ابن رشد عليه في «تهافت التهافت» أحد النماذج الموقفية الواضحة في الاجابة على إشكالية ابداع العالم وخلقه.

على أن الإشكالية اتخذت صيغة ثانية أصبحت جزءاً من تراث التفكر العربي الوسيط هي إشكالية خلق القرآن. هل القرآن مخلوق أم قديم؟ وقد تعمدت الاجابة في مرحلة المعتزلة بدم المفكرين المعارضين. الواضح هنا أن الأسس المنطقية لإشكالية خلق العالم هي الأسس ذاتها لإشكالية خلق القرآن. أو ربما كانت إشكالية خلق القرآن هي الصيغة المتعالية لإشكالية خلق العالم لأنها ترتبط مع إمكانية التأويل وحدوده. لأن التأويل خلق دلالي يقوم به العقل استناداً الى نصّ مُعطى.

إن مشكلة خلق العالم ـ إبداعه ـ ما زالت مُثارة حتى اليوم. إلا أنها اندرجت تحت علوم خاصة يشملها عنوان علم نشأة الكون. وبما أن الإجابة ما زالت مفتوحة فقد تراوحت مواقف التفكّر منها بين المواقف التالية:

1 – موقف مؤمن بنظرية خلق العالم أياً كانت التحويرات العلمية الممكنة لها.

2 – موقف متشكك، نقدي، يرفض نظرية الخلق، لكنه يقيّد حدود النظرية العلمية ويتساءل عنها قَبْلياً وبعدياً.

3 – موقف ملحد، يفترض خلق العالم ذاته بذاته من ذاته ثم خلقه للكائنات الحيّة من الخلية البسيطة إلى الانسان.

وبما أننا نعيش عصر اللسانيات، فإن التفكّك الدلالي يتيح السؤال التالي:

هل كان من قبيل المصادفة أن يربط الفكر العربي الاسلامي بين الإبداع والبدعة، والبدعة والضلال، والضلال والزندقة، والزندقة والإلحاد؟

لكأن المبدع يشارك الله في صفته الإبداعية عندما يخلق أو يبدع أفعاله وأقواله وتشكيلاته الفنية والعلمية والفلسفية.

محمد الزايد

# إتحاد

**Union**
**Union**
**Vereinigung-Verbindung**

الاتحاد في اللغة أن يصبح شيئان، أو أكثر، شيئاً واحداً، كما يختلط الماء بالماء، ويقال - على سبيل المجاز - إتحد القوم إذا اتفقوا. وعند صوفية الاسلام مذهب يشير إلى اتحاد المخلوق بالخالق، ولا يعنون به اتحاداً حقيقياً، وإنما هو مجرد شعور بالإتحاد، وهو شعور يتجاوز فيه الصوفي كل كثرة ولا يعود يثبت إلا وجود الله، ذلك أنه إذا وصل إلى حال الفناء لا يعود يشعر بذاته أو بشيء من جوارحه، وهي تجربة لها ما يماثلها عند صوفية الديانات والحضارات الأخرى كالمسيحية والبرهمية. وقد يفسر الصوفي تجربته هذه على أنها اتحاد بينه وبين الخالق. وأول من تحدث عن الإتحاد بهذا المعنى أبو يزيد البسطامي المتوفى سنة 264 هـ. وقد عبر عن حال اتحاده بعبارات شنيعة الظاهر تعرف بالشطحيات مثل قوله: « سبحاني ما أعظم شأني ». وقد التمس بعض الفقهاء والصوفية لمثل هذه العبارات تأويلات حسنة قائلين إنها صدرت عنه في حال الغيبة فلا يقام عليها حكم شرعي، وإنه كان ينطق فيها بلسان الحق وليس بلسانه هو. ومن عبارات أبي يزيد التي يعبر فيها عن شعوره بالإتحاد قوله: « رفعني الحق مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيّني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك (أي ذاتك) وارفعني الى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك ». وقد يرد لفظ الاتحاد عند بعض المتأخرين من متفلسفة الصوفية كابن عربي المتوفى 638 هـ. وابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ. ويشيرون به إلى شهود الوحدة، فليس الاتحاد عند ابن الفارض مثلاً اتحاداً بمعنى أن وجوداً خاصاً اتحد بالوجود الحق الواحد المطلق، وهو وجود الله، وإنما هو شهود الحق المطلق الواحد في حال تزول فيها الكثرة، ويشهد فيها الصوفي كل شيء بعين الوحدة. ومن هنا أطلق ابن تيمية على متفلسفة الصوفية من أصحاب الوحدة اسم الاتحادية أيضاً، لأنهم في رأيه يقولون بامكان اتحاد الخالق بالمخلوق. وقد هاجم كثير من متكلمي الاسلام وفقهائه مذهب الاتحاد إذا كان المراد به الإتحاد الحقيقي، وأثبتوا استحالته عقلاً. وكثير من المتكلمين والفقهاء يلتمسون للبسطامي وغيره تأويلاً حسناً فيما نطق به من عبارات توهم بالاتحاد، وكثير من الصوفية السنيّين أنفسهم، كالغزالي، يعيبون على البسطامي إساءة تعبيره عن العلاقة بين الله والانسان، ولذلك يعد البسطامي عندهم خارجاً عن دائرة الصوفية الذين يوصفون بالرسوخ والتمكن.

أبو الوفا التفتازاني

# إتّصال

**Communication**
**Communication**
**Kommunikation**

## 1 تحديده

نقول في اللغة العربية واصل وتواصل (فاعل، تفاعل) والمصدر هو وصال ومواصلة. ويشير فعل تواصل الى حدوث المشاركة في الفعل بين شخص وآخر، ويكون نقيض تواصل في تهاجر، تنافر وتقاطع. ويعني الوصال الرغبة في اقامة العلاقة مع الآخر، وعادة تكون هذه العلاقة ذات طابع جنسي أو عاطفي. إن التواصل يعني اذن حدوث العلاقة الشعورية بين الاثنين. ويحدد هانز ڤير في معجمه عن اللغة العربية الفروق الموجودة بين « اتصل » و« تواصل ». إن اتصل يعني وصل شيئاً بشيء آخر، احتك بشيء أو بآخر To be Connected. بينما يعني تواصل العلاقة المتبادلة بين الطرفين To be Interconnected. في الاتصال، هناك رغبة من أحد الطرفين باتجاه الآخر. وهذا الآخر قد يستجيب ويتفاعل مع تلك الرغبة أو أنه قد يرفض وينغلق. أما في التواصل، فإن الرغبة تحدث من كلا الطرفين.

واذا نحن بحثنا الموضوع من الناحية التطبيقية، فإننا نلاحظ أن حياتنا المعاصرة تكاد تقوم على الاتصال وليس على التواصل ان وسائل الاعلام الحديثة (اذاعة، تلفزيون، لاسلكي، مجلات، صحف...) تغرقنا يومياً في خضم الإنباءات المحلية والعالمية وتغزونا من كل حدب وصوب وكأننا جهاز استقبال في معظم الاحيان. نحن على اتصال دائم بالعالم كله ولكن من طرف واحد. لذا نفضل استعمال كلمة « الاتصال » بدلاً من كلمة التواصل وذلك دفعاً لكل التباس. ان كلمة اتصال Communication تعني ان الشخص (أ) يريد أن يقيم علاقة مع الشخص (ب) وان ينقل اليه خبراً أو فكرة أو احساسات أو تصورات حول موضوع ما. ونجد في معجم « لاروس » بعض

المعاني المرادفة لفعل اتصل ومنها: « نقل شعوراً أو خبراً أو فكرة أو رأياً الى شخص آخر ». وفي جميع الحالات، فإن الاتصال يرمي الى نقل بعض الرموز والاشارات والأفكار والمفاهيم من الشخص (أ) الى الشخص (ب) أو الى الآخرين. ويمثل الاول جهاز الارسال والثاني جهاز الاستقبال. والواقع أن هناك ارسالا واستقبالا في العلاقات البشرية. ان الشخص (ب) يستقبل الإنباءات المرسلة من الشخص (أ) ويحاول أن يفكّ غموضها. وقد يرد بدوره على جهاز الإرسال ويدخل معه في حوار أو في نقاش عنيف أو أنه قد ينغلق ويرفض المشاركة. وهنا يمكن أن يتخذ الاتصال (العلاقة الانسانية) ثلاثة أشكال:

1 – التعاون: أ + ب.
2 – الرفض والصراع: أ – ب.
3 – اللامبالاة والانغلاق: أ صفر ب.

إن الاتصال البشري عملية معقدة الجوانب وهي تمتاز بالحركة والصيرورة، أي أنها تتعرض باستمرار للنجاح والخيبة، للإرتفاع والهبوط. لذا لا يمكن لهذه العملية أن تتخذ شكل الخط المستقيم، انها حركة لولبية. وهذا يعني أن السلوك يتطور من خلال عملية الاتصال بالذات.

ويستدعي الاتصال ثلاثة عناصر: المصدر (جهاز الارسال) والوسيلة التي يتم بها والغاية. فقد يكون المصدر شخصاً يتكلم أو يكتب أو يؤشر أو مؤسسة للاتصال (اذاعة، تلفزيون، صحيفة...)، وقد تكون الوسيلة رسالة مكتوبة أو موجات صوتية أو حركات يد أو أي اشارة أخرى يمكن أن تعبر عن شيء ما. والهدف قد يكون متعلقاً بشخص ما أو بجماعة ما. ولكي يتم فعل الاتصال، يجب أن تكون الإنباءات المرسلة قابلة لحل الترميز، أي أن يكون هناك لغة مشتركة بين الجهازين.

ان الاتصال موضوع حديث في علم النفس، لدرجة انه لم تكن هناك قبل ثلاثين عاماً أي دراسات ومراجع عن هذا الموضوع. وتجدر الإشارة الى أن القسم الأكبر من الأبحاث المتعلقة بالاتصال، قد جاءت من خارج علم النفس وبالأخص من جهود المهندسين والرياضيين أمثال وينر Wiener وشانون.

وفي السنوات الأخيرة، بدأ الاتصال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف الميادين. وتبرز هذه الأهمية في التربية والعلاج النفسي والصناعة وفي نشاط المجموعات الصغيرة.

## II الاتصال والإنباء

ان وجودنا غارق بالإنباءات ولا يمكننا دائماً أن نستوعب هذا السيل الإنبائي برمته. هناك طاقة نفسية وعصبية ذات حدود. إذ لا تستطيع الحواس مثلاً وكذلك الدماغ أن يدرك معظم الإنباءات ويحل رموزها. إذ هناك كمية فائضة من الاحساسات الجزئية والمتفرقة تسجلها الاعصاب دون أن تترافق بحلّ الترميز على صعيد المركز العصبي (الدماغ). لذا جرت وتجري المحاولات العلمية لسد الثغرات في المعرفة البشرية، ونشأ ما يسمى بالدماغ الالكتروني.

إن استيعاب الإنباءات (حل الترميز) لا يتوقف فقط على الطاقة العصبية. هناك الحاجات والدوافع النفسية التي تلعب دوراً ما في انتقاء الإنباءات. فالمقال العلمي (أو المحاضرة) حول الذرة مثلاً لا يثير الاستجابات نفسها عند العالم والشاعر والسياسي والرجل العادي... فالإنباء هو شيء ما نحصل عليه عندما نقرأ أو نصغي أو نلاحظ مباشرة العالم الذي يحيط بنا، أي أننا نحصل على الإنباء عندما لا نكون على دراية أو علم واضح حول شيء ما أو موضوع ما. ويرمي الإنباء إلى إزالة الشك والغموض ويقلل من تعدد الاحتمالات والتساؤلات. ويبدو أن الأشياء الروتينية أو المألوفة لا تشكل موضوعاً للإنباء. (مثل شروق الشمس وغروبها) والمستفيد الأول من الإنباء هو الإنسان.

وباختصار، يتناول الإنباء مجموعة من المعلومات الممكنة حول شيء ما، ومدى قدرتك على اختيار كمية معينة من مجمل الإنباءات المطروحة. وعندما أتحدث اليك، يقول وينر، فإن دماغي هو مصدر الإنباءات ودماغك هو الهدف، كما أن جهازي الصوتي هو جهاز الارسال، وأذنك جهاز الإستقبال. ويلخص الانباء بالمعادلة الرياضية التالية.

$$\text{الإنباء} = \frac{\text{ك لوغارتم (مجموعة الإنباءات)}}{\text{الكمية المختارة}}$$

ان الاتصال يعتمد على الإنباء ولكنه لا ينحصر ضمنه، لأنه ينشد حضور الآخر، بينا الإنباء لا يحتم بتاتاً هذا الحضور الحي. إن حياتنا المعاصرة تقوم على الإنباء بنسبة كبيرة. فالاتصال شبه منعدم في حياتنا اليومية إنني أحمل هموم العالم وضغوطه ولا أحد يحمل همومي. إنه كابوس العزلة والانفصال وسط هذا العالم الهائل وتحدياته. وهذا الانفصال يهدد التوازن النفسي عند الفرد ويعرضه للأخطار. ويبدو من الطبيعي أن نسلّم بأن الناس بحاجة نسبياً الى تدفق دائم من الاتصال حتى يحافظوا على توازنهم الشخصي. إن الطب النفسي الوجودي الذي ظهر في السنوات الأخيرة (بعد الستينات) يعطي أهمية كبرى لعملية الاتصال وينظر الى المرض النفسي على أنه نوع من الاضطراب الحاصل في علاقة الأنا مع العالم.

## III أشكال الاتصال

إن اللغة أهم وسيلة للإتصال، وليس هناك اتصال، بالمعنى الدقيق، دون نظام من الرموز اللغوية. وتشكل المحادثة حلقة اتصال ذات طرفين. هناك أخذ ورد وفعل دوري، وهناك تفاعل أو تصادم. ولا توجد أية فعالية بشرية تكشف عن الانسان كسلوكه اللغوي. فالكلام خبز الناس اليومي وبدونه يتعطل فعل الاتصال، واللغة ميزة الكائن البشري. والكلام ليس فقط أداة للإتصال والتفكير والتعبير، انه وسيلة أيضاً للإقناع والتأثير. التقى مرة أحد علماء النفس برجل أعمى عند مدخل المترو، فقال له:

- كم تكسب؟
- من 6 ـ 12 دولاراً (أجاب الأعمى)
- هل تحب أن تكسب أكثر؟
- بالطبع.

عندئذ تناول العالم النفسي اللوح المكتوب عليه كلمة «أعمى» وأضاف هذه العبارة «انه الربيع ولكنني لا أراه» وبعد ذلك وصل دخل الأعمى الى ثلاثة أضعاف. ويعتبر الكلام بشكليه الشفهي والمكتوب الأداة الهامة في الدعاية التجارية والسياسية والايديولوجية.

إلى جانب اللغة، هناك الوجه الذي يترجم عادة عما في الداخل من مشاعر وتصورات. فالوجه نافذة الذات على العالم. فقد تدفع ابتسامة ما بالشخص الآخر الى الاتصال والكلام، وقد تشير بعض النظرات الى الغضب أو الحزن أو الاستعطاف. إن تعابير الوجه يمكن اعتبارها في بعض الأحيان لغة أو كلاماً. وهناك الايماءات وحركات اليد والأصابع التي تحل أحياناً محل الكلام. وهناك أخيراً الزي والمظهر الخارجي والصوت. وهذه المسائل لا تخلو من التأثير في عملية الاتصال. فقد يجذبك صوت دافىء أو شكل حسن.

## IV شبكات الاتصال

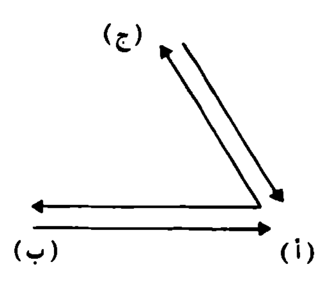
إن شبكات الاتصال تشير إلى [illegible]ق العلاقة بين شخصين أو أكثر وإلى مدى تطور هذه العلاقة أو اخفاقها. هل هي علاقة متكافئة تقوم على التفاهم والتعاون، هل يسيطر أحدهما على الآخر، هل هناك عائق يفصل الآن بين الاثنين؟

يتناول الاتصال عدة رموز ودلالات، وقد تشكل هذه الرموز مجمل الحديث (رموز لغوية قد تكون شفوية ومكتوبة) المرسل من الشخص (أ) الى الشخص (ب) أو الى مجموعة من الاشخاص. وهذه الاحاديث أو الإنباءات المرسلة تعرف بوحدة الاتصال. وهذه الوحدة قد تتناول عدة عناصر دالة أو وحدات صغيرة لها معناها ومدلولها. ومن الممكن تقسيم الحديث الى عناصر دالة (كلمات، عبارات، جمل صغيرة). والواقع أن هناك تشكيلات مختلفة من الاتصال. فقد يسيطر أحد الأجهزة على الموقف ويعطي أكبر عدد ممكن من الإرسالات. ومن الممكن تصنيف الارسالات والاستقبالات ودراسة محتواها الذي قد يكون انفعالياً عاطفياً يعبر عن الدوافع والرغبات، أو إعلامياً ذهنياً يعبر عن فكرة ما أو رأي ما، أو علمياً بحتاً يعبر عن حقيقة موضوعية دون الاعتماد على الذاتية.

إن شبكة الاتصال تعني مجموع القنوات أو الوسائل التي تتم بها عملية الاتصال.

### 1 – الشبكة المركزية:

وتذكرنا بالهاتف المركزي، بحيث تتم جميع الإرسالات بواسطته. وفي هذا النوع من الشبكات، هناك شخص محوري تصدر منه الإرسالات وتعود إليه الأجهزة الأخرى. (مثلاً التلامذة والأستاذ، الحاكم المركزي، الأب المسيطر...) وهذه المحورية تتوقف على طبيعة الوظيفة أو الدور الذي يمارسه الشخص.




إن الشخص (أ) هو الشخص المحوري التي تتجه إليه الأنظار، فهو مصدر الإرسالات ومحط الاستقبالات.

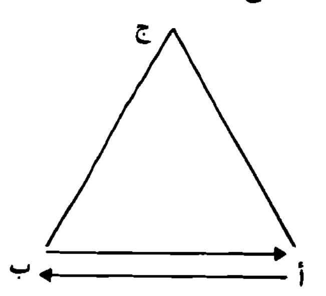
### 2 – الشبكة المنسجمة:

في هذا النوع من الشبكات تظهر الروح الديمقراطية، لأن بناء الاتصال يقوم على أساس التعاون والمشاركة في المناقشة بحيث يعبر كل واحد عن آرائه ويشارك بدوره مع الآخر. فكل شخص يبحث عن الحلول بنفسه ويقدم الاقتراحات ويتناقش مع الآخرين. (جلسات الطاولة المستديرة مثلاً) ويمكن تطبيق هذا المبدأ في المدارس بحيث تتحول حجرة الصف الى مشغل.

### 3 – الشبكة المزدوجة أو الثنائية:

نجد هذه الشبكة عندما يظهر في المجموعة شخصان يمثلان

محور الاتصال بحيث يتفاعلان مع بعضهما البعض بشكل متعادل، بينما يبقى الآخرون خارج هذا التفاعل.




4 - الشبكة الوسيطية:

في بعض الادارات والمؤسسات وفي بعض العلاقات الانسانية، يظهر شخص وسيط لتأمين الاتصال بين اثنين أو أكثر. مثلاً لا يمكن للموظف العادي في الإدارات أن يتصل مباشرة بالمدير الأعلى، إذ عليه أن يتصل به عن طريق شخص آخر قد يكون رئيسه المباشر. وهذا الأخير ينقل الى المدير الإنباءات المرسلة من الموظف المذكور. وهذه الشبكة قد تزيد من وطأة البيروقراط وتخلق مجموعتين من الناس ضمن الادارة الواحدة: فئة الآلهة وفئة الصعاليك.

## ٧ التغذية الراجعة وحواجز الاتصال

إن التغذية الراجعة Feed-Back تعتبر من العمليات المهمة في الاتصال، وتعني مدى تأثير جهاز الإرسال على جهاز الاستقبال ومدى تأثير المُرسل بمواقف الجهاز المستقبِل. إذ على ضوء ذلك، قد يقوم جهاز الإرسال بإدخال بعض التعديلات على محتوى الرسالة المنقولة (حديث أو محاضرة مثلاً) تمشياً مع ردات الفعل الحاصلة عند جهاز الإستقبال. وعلى سبيل المثال، لنأخذ محاضرة يلقيها الأستاذ على الطلاب. فالتغذية الراجعة ترمي هنا إلى التحقق من مدى استيعاب الطلاب للأفكار الواردة في المحاضرة وردات الفعل الحاصلة لديهم. هل يتذمر الطلاب من المحاضرة والاستاذ؟ هل يهزون برؤوسهم موافقين؟ هل يلتقط الأستاذ هذه الانعكاسات ويعدل في أسلوبه وشرحه؟

إن هذا كله يرتبط بالتغذية الراجعة. فالتفاعل بين الجهازين مهم جداً في الاتصال الذي يفقد قيمته دون التغذية الراجعة ويتحول بالتالي إلى عملية إنباء. فالشخص الذي يستمع إلى نشرة الأخبار أو إلى التعليق السياسي (اذاعة، صحيفة) إنما يقوم بعملية إنباء، لأنه يخضع لتدفق الإنباءات (من جهاز الإرسال) دون حدوث التغذية الراجعة، أي دون تبادل التأثير. فالشخص قد يرفض بعض الأفكار والإنباءات التي يقرأها أو يسمعها، ولكن ليس باستطاعته أن يُعلم جهاز الإرسال بحالته النفسية والذهنية، كما أن جهاز الإرسال لا يمكنه أن يلاحظ أو يسجل ردات الفعل عند جهاز الاستقبال. والواقع أن الإنسان يتلقى أكثر مما يعطي دون تساؤل ومناقشة. وهنا لا يُخفى ما للإعلام والدعاية من تأثير معقّد الجوانب على عقول الناس ومشاعرهم.

إن حدوث التغذية الراجعة بين جهاز الإرسال وجهاز الاستقبال من شأنه أن يضاعف من الدقة في إرسال الإنباءات ويزيد من الثقة بين الجهازين. وهذا كله يتحقق إذا حدث الحوار الحر بين الجهازين، بمعنى أن جهاز الاستقبال يستطيع ساعة يشاء أن يطرح الأسئلة، ويحاور جهاز الإرسال. وهذا المبدأ مهم مثلاً في عملية التعليم وفي أمور الحياة الزوجية والمهنية. إن عدم السماح لجهاز الإستقبال بالسؤال والحوار يقضي على التغذية الراجعة ويؤدي إلى بروز مشاعر الحقد والشك والعدوان.

إن الاخفاق في عملية الاتصال قد يعود إلى أسباب متعددة منها: تصارع العوالم الداخلية والدوافع النفسية. ان حوار الطرشان يعني عدم الخروج من الذات وعدم القدرة على تقبل الآخر بسره الجسدي والنفسي. وليست كثرة الكلام دليلاً كافياً على نجاح الاتصال. فقد يكون الكلام عقيم الفائدة وسلبي المفعول. إن الاخفاق يعني أن الرموز والمعاني المرسلة من الشخص (أ) الى الشخص (ب) غير مفهومة أو غير مقبولة. ونعرض هنا بإيجاز أهم الحواجز التي تعرقل عملية الاتصال:

### 1 - الانفعالية:

وتعني أن الشخص لا يستطيع السيطرة على أعصابه وانفعالاته. فهو اندفاعي وانفعالي، يثور ويغضب في المواقف الحساسة وينفجر كالبركان. وهذه الانفعالية تضع الشخص الآخر في حالة من الارتباك. وفي الانفعالية، ينخفض التفكير المنطقي الى درجة لا يعود معها الاتصال ممكناً. وغالباً ما تكون الانفعالية البركانية عائقاً كبيراً أمام الاتصال وسبيلاً إلى العراك والحقد والأذى. والانفعالية تعني أن الشخص لا يريد أن يفهم الآخر وأن يضع نفسه مكانه. والمطلوب ليس القضاء على الانفعالية، بل ضبطها والسيطرة عليها ضمن حدود المعقول.

### 2 - انحسار الطاقة في جهاز الاستقبال:

ويعني أن جهاز الإرسال يفوق بطاقته جهاز الاستقبال، أي أن هناك عدم تكافؤ في مستوى المعرفة والإنباءات. إن جهاز الاستقبال لا يستطيع استيعاب الإنباءات ولا يتوصل الى فك المعاني والرموز. وهذا قد يعود إلى تقصيره الذاتي بالنسبة للموضوع المطروح أو إلى قدراته المحدودة.

3 - الشرود:

ويعني الهبوط في درجة الانتباه والوعي. فالشخص لا يصغي بانتباه ولا يشعر بالرغبة في التفاعل مع الآخر. وهذا الشرود قد يعود إلى وجود الضغوط الخارجية مثل الضوضاء والحرارة... أو الى الضغوط الداخلية مثل القلق والإرهاق، والمخدرات والكحول أو الى اهتمام الشخص بأكثر من شيء في آن معاً.

4 - تأثير الاجهزة اللاواعية وشبه الواعية:

إن بعض الدوافع غير الواعية تحرك السلوك وتحدد في بعض الأحيان مواقف الشخص من الحب والمهنة والحياة والموت والآخرين. وقد ركز فرويد على القوى اللاواعية وعلى آليات الدفاع النفسية مثل الإسقاط والكبت...

5 - تباين الخبرات والأطر الذهنية:

إن هذا التباين يعتبر من العوامل المعيقة للإتصال لأنه ينطلق أساساً من الآراء والمواقف المختلفة إزاء موضوع معين. فالنفساني السلوكي يفسر اضطراب السلوك على أنه تصارع في نظام العادات المكتسبة أو في نشاط الجسم. والمحلل النفساني يرد ذلك الى الطفولة وإلى الكبت في الليبيدو. (الطاقة الجنسية). والنفساني الوجودي يربط ذلك بالعالم المعاش وبعلاقة الذات مع الآخر.

6 - العرض المختلّ:

إذا أراد جهاز الإرسال أن ينقل رسالته بوضوح إلى جهاز الاستقبال، عليه أن يعتمد على العرض المنظم. وكلما كانت الرسالة مسهبة وتحتوي على التراكيب اللغوية الطويلة والأفكار المتشابكة، فإن فهم الرسالة لن يكون سهلاً. ويبدو أن خير الكلام ما قل ودل. فالعرض المختل يخفف من فعالية الاتصال والإنباء ولكنه لا يقضي عليه تماماً.

7 - انعدام قناة الاتصال:

إن كثيراً من حالات الاخفاق في العلاقة الانسانية ينشأ عن غياب قناة الاتصال بين الجهازين. ولنضرب مثلاً على ذلك النزاعات العمالية.

إن اللجان التي تتشكل لتمثل الجماعة المنتدبة، تقوم بالحوار مع المسؤولين ولكنها لا تعرف كيف تحافظ على اتصالها الدائم بالقاعدة التي تمثلها. لذا ترى أحياناً تمرد العمال على قرار النقابة، باعتبار أن النقابة لا تمثل مصالحهم، وانها قد انحرفت عن الغاية الأساسية. ومن جهة أخرى، يتصوّر العمال ربّ العمل كعدو لهم، والسبب أن الاتصال مفقود بين الفريقين وأن فك الغموض في الإنباءات والمواقف لا يحدث بصورة طبيعية.

## مصادر ومراجع


- يعقوب، غسان، سيكولوجيا الاتصال، دار النهار، بيروت، 1979.
- Dance, Human Communication Theory, Winston, 1967.
- Stewart, The psychology of Communication, Wagnalls, N.Y. 1966.
- Wacren Hein, Communication et devenir Personnel. EPI, Paris, 1969.


غسان يعقوب

## إثْبات

**Affirmation**
**Affirmation**
**Behauptung – Bejahung**

1 - الاثبات في المنطق الشكلي، هو «الحكم بثبوت شيء لآخر» أي هو تقرير محمول ما عن حامل معين في قضية. ويكتفي الجرجاني بهذا المعنى الأولي للاثبات، الذي يمكن أن نمثل عليه بالقول: الطاولة مستديرة. فنثبت صفة الاستدارة للطاولة. ويظهر هذا الاثبات في شكل الرابطة (المضمرة في العربية): الطاولة (هي) مستديرة، على حد تحليل المناطقة. ويضيف هؤلاء: إن الاثبات يقابل النفي في مثل قولنا: ليست الطاولة مربعة. ورسمها المنطقي: الطاولة (ليست هي) مربعة. فيقع التقابل في وضع الرابطة المنفية في النفي.

إلا أننا لو أمعنّا النظر في المضمون بدل الشكل لتبين لنا أن التضاد الشكلي لا يغطي تضاداً مضمونياً، بل العكس هو الصحيح، فقد تنبه الفلاسفة منذ سبينوزا إلى ان الاثبات والنفي أمر واحد، أو بالأحرى ان كل اثبات هو نفي بحد ذاته. فعندما نثبت الاستدارة للطاولة فإننا في الوقت نفسه ننفي عنها جميع المحمولات الشكلية الأخرى. فكونها مستديرة يعني انها ليست مربعة ولا مستطيلة.. الخ..

يبقى ان الاثبات يظل متميزاً في المنطق الشكلي كصفة للحكم. أو كأحد الاشكال الأساسية في أحكام مقولة الكيف، فتقسم الأحكام، وخاصة ابتداء من كانط الى موجبة (اثبات) وسالبة (نفي) ومعدولة (اثبات ناف).

ولعل هذا الشكل الأخير يوضح كم أن التقسيم شكلي: فالحكم المعدول ومثاله: زيد (هو) لا عادل. وقع النفي فيه على المحمول، في حين أثبت المحمول المنفي على الحامل، فهو موجب من جهة الشكل، سالب من جهة المضمون.

2 - وينبغي انتظار هيغل ليتخذ «الاثبات» كل أهميته في

التطور الديالكتيكي. وصحيح ان «الاثبات» ليس مقولة من مقولات المنطق الديالكتيكي الهيغلي، إلا أنه حاضر في جميع مراحلها. ففي محاولته لتجاوز المنطق الشكلي و«وتجريداته الجامدة» يتصور هيغل التطور حسب ثالوثه المشهور: إثبات ـ نفي ـ نفي النفي.

والمحطة الأولى من هذا الثالوث ليست سوى اثبات «عام» خال من التعين» سرعان ما يولد، ما يتبين أنه، النفي المطلق الذي يولد بفعل الضرورة المنطقية والوجودية معا نفيه الخاص، أي نفي النفي الذي هو الاثبات الحق. ونجد هذه العملية أينما كان في التطور من الأدنى الى الأعلى. وحتى نكتفي بالاطار الأعم للتطور نقول إنه يتم من الكون بالذات الى الكون لغيره أو خارجاً الى الكون بالذات وللذات. فيكون «الكون بالذات» اثباتاً مطلقاً خالياً من التعين يحتاج بفعل حركته الداخلية أن يتحول الى «الكون لغيره» أي الى النفي المطلق ومن ثم يعود الى ذاته ليصير «الكون بالذات وللذات»، أي اثباتاً فعلياً بعد أن اغتنى بجميع مجريات التطور.

باختصار يمكن القول إن الاثبات عند هيغل هو البداية والنهاية، بداية فارغة ونهاية ممتلئة. ويحسن ألا يفهم من ذلك ان هيغل (والديالكتيك عامة) قد تخلى عن المنطق الشكلي. لقد استوعبه فقط، وأحاله الى تجريدات.

3 - ينبغي إذن التمييز بين الاثبات بالمعنى اللغوي الذي هو الجزم بأمر من الأمور والاثبات بالمعنى المنطقي الذي هو شكل من أشكال الحكم (بمعنى الايجاب) في المنطق الشكلي ومرحلة من مراحل التطور في المنطق الديالكتيكي.

موسى وهبه

## إجتِهاد

**Unanimité**
**Unanimity**
**Einstimmigkeit-Einigkeit**

الاجتهاد في اللغة بذل غاية الوسع في بلوغ القصد. ولا يستعمل إلا فيما فيه كلفة ومشقة. وهو في الفقه والأصول استفراغ الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي. وهو لا ينقض بمثله ولا يكون مع وجود النص إلا شذوذاً. ولا مساغ أبداً للاجتهاد في ما فيه نص قطعي صريح. لا اجتهاد مثلاً في ان إقامة الصلاة من الفرائض. أما الواقعة التي دل على حكمها نص ظني الدلالة يحتمل أن يدل على حكمين أو أكثر ففيها مجال للاجتهاد ولكن في حدود ترجيح أحد المعنيين أو المعاني. أما مجال الاجتهاد بالرأي فهو «الواقعة التي ما دل على حكمها نص ولا انعقد على حكمها اجماع».

وقد اعترض على حصر غاية الاجتهاد بتحصيل الظن، لأن في ذلك ابعاداً للقياس (المنطقي) إذا كانت صغراه وكبراه يقينيتين. إلا أن هذا الحصر هو الغالب. لذا غلب اعتبار الاجتهاد مرادفاً للرأي. وينحو الأصوليون نحو التمييز بين مصاديق عديدة تدخل كلها في مفهوم الرأي منها الاستحسان والاستنباط والقياس (الأصولي). وقد صرّح الشافعي بأن القياس والاجتهاد «هما إسمان لمعنى واحد». وفي «لسان العرب» أن «المراد به رد القضية التي تعرض للحاكم من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، ولم يرد الرأي الذي رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب أو سنة». على أن أهل السنة يجعلون القياس رابع أدلة الأحكام الكلية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس. أما الشيعة فدليلهم الرابع هو العقل لا القياس. ويعرّف القياس بأنه إلحاق أمر بآخر في الحكم الشرعي لاتحاد بينهما في العلّة. كأن يرد مثلاً «حرّمت الخمر لإسكارها» فيسري الحكم على كل مسكر وإن لم يكن خمراً. ويأخذ أهل الشيعة بالقياس ايضاً إن رجع إلى الكتاب أو السنة أو كانت العلّة المتحدة مدلولة للّفظ كما في المثال السابق، ولا يأخذون به أن استوجب التمحّل في التماس العلّة. أما العقل عندهم فمن وظائفه أن يكون آلة الاجتهاد.

وإذا صحّ القول إن السُّنّة أغلقوا باب الاجتهاد منذ القرن الرابع الهجري وأن أهل الشيعة أبقوه مفتوحاً إلى اليوم، فإن من الصحيح أيضاً أن السُّنّة ما زالوا يأخذون بأمور لا يخلو التمييز بينها وبين الاجتهاد من صعوبة. وقد ذكرنا القياس وبعض مرادفاته من مصاديق الرأي. فينبغي أن نضيف إليها المناسب المرسل أو المصالح المرسلة أو ـ عند الغزالي ـ الاستصلاح. وقد اختلف في تحديده. فرأى فيه البعض «المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو الغائها». وترفضه الشيعة بهذا المعنى مستندة إلى حرمة التشريع أي «إدخال ما ليس من الشرع في الشرع». ولكن البعض الآخر يرى في الاستصلاح «نوعاً من الحكم بالرأي المبني على المصلحة، وذلك في كل مسألة لم يرد في الشريعة نص عليها، ولم يكن لها في الشريعة أمثال تقاس بها، وإنما بني الحكم فيها على ما في الشريعة من قواعد عامة برهنت على أن كل مسألة خرجت عن المصلحة ليست من الشريعة بشيء وتلك القواعد العامة هي مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار». ويقبله الشيعة بهذا المعنى لاعتبارهم إياه عملاً بالكتاب والسنة اللذين يؤخذ بنصهما إن في الجزئيات أو في الكليات.

وقد يطلق الاجتهاد أيضاً على باب من أبواب الاستصلاح هو ما يسميه الأصوليون الحكومة في حال التزاحم. وذلك أن يلتقي حكمان عامان ولا يسع المكلف امتثالها معاً لاقتضاء الحال أن يختار أحدهما وينبذ الآخر. فيكون عليه أن يحكم عقله ليرى أيها أقوى ملاكاً. فإن تعذّر عليه تعيين الأقوى أو تساويا تخيّر ما يراه. ويأخذ السُّنّة بهذا الاستصلاح ولا يأخذ به الشيعة إلا إذا كان تحكيماً للنصوص بعضها على بعض. فشرب النجس يحلّ مثلاً إذا لم يكن للمريض دواء سواه، كما ورد من أن «الضرورات تبيح المحظورات»... الخ. وهم لا يقرون أن يكون الاجتهاد باباً لرفع الأحكام الأولية باسم تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان، ويرون أن تمشي الشريعة مع الزمن تكفله أدلتها العامة وأصولها الموضوعة. من هذه المقارنة ـ وهي لم ترم إلى الحصر ـ يتبين أن إغلاق باب الاجتهاد عند السنة لا يعني أنهم لا يتركون محلاً للرأي في التماس الأحكام، وذلك عن طريق القياس وما جرى مجراه. ثم انهم استبقوا «الاجتهاد بالفتوى» أيضاً، وهو ثانوي يتناول الحكم في قضايا مخصوصة تعرض على المفتي. ويتبين أيضاً أن فتح باب الاجتهاد عند الشيعة لا يحل المجتهد من قيود عدة تختلف باختلاف الحالات وقد تكون أثقل في بعضها مما هو معتبر عند أهل السنة. هذا إلى أن المسلمين يجمعون على أن الكتاب والسنة، ويلتحق بهما الاجماع، مقدمان على أدلة الاجتهاد الأخرى من قياس واستحسان ومصالح مرسلة وسواها. فإذا قام النص لم يسغ الاجتهاد على خلافه.

أما مبدأ العمل بالرأي أو الاجتهاد لالتماس الأحكام فيرده بعض المؤرخين إلى أيام الرسول نفسه. وقد بقي مقبولاً ما لم يخالف الكتاب والسُّنّة، إلى أوائل القرن الرابع الهجري. ثم أخذ المسلمون، بالنظر إلى ما كان قد تجمع من أحكام في الفروع حتى ذلك الوقت، ينحون الى نبذ الجديد منها وإلى تقليد أئمة المذاهب الأربعة. فانحصر الاجتهاد بما كان قد جاء به هؤلاء الأئمة وأغلق بابه عند أهل السنة. على أن كبيراً كان يظهر بين قرن وآخر، من إبن رشد في القرن السادس إلى إبن تيميّة في الثامن إلى السيوطي بين التاسع والعاشر، فيؤكد حقه في العودة بالاجتهاد إلى ما كان عليه أيام الاسلام الأول.

وأما الشيعة فأبقوا باب الاجتهاد مفتوحاً، ضمن الأطر التي سبق ذكرها، لاعتقادهم بأن «المقلّد» في حقيقة الأمر، إنما هو الإمام الغائب، وهو عندهم حي ينتظرون ظهوره. ولما كان المنقول عن الأئمة لا يعدو أن يكون تفسيراً لباطن الكتاب، فإن المجتهد ـ والشيعة عامة ـ يهتدون بهديهم معتبرين أن سلسلتهم متصلة الى يومنا وأن الزمن لا يخلو من إمام ما دام أن قائم الزمان ـ أي الإمام الثاني عشر ـ لم يمت. لذا أنكروا تقليد الميت، واعتبر جمهورهم أنه إذا مات المجتهد الذي يقلّده المؤمن، فعلى هذا الأخير أن يتوقف عن تقليده، وأن يقلّد مجتهداً حيّاً.

وهم يقولون بأن لكل مسلم الحق في الاجتهاد شرط أن تتوافر له الدرجة العلمية المناسبة والصفات الروحية والخلقية المؤهلة. إلا أن المجتهدين، عندهم، قلةٌ في الواقع. ولا يجيزون أن يقلّد المقلّد شخص المجتهد، بل عليه أن يتوجه عبر هذا الأخير إلى الإمام نفسه.

هذا يوضح مفهوم التقليد، وهو ناتج بالضرورة عن انحصار الاجتهاد. فيكون الاجتهاد مقابلاً للنص، من حيث هو وسيلة لاستخراج الحكم الشرعي. ويكون مقابلاً للتقليد من حيث هو وظيفة عملية ينحصر القيام بها في الخاصة من علماء المذهب.

**أحمد بيضون**

**إضافة**

معالجة لا بأس بها، لولا إقرانها بزعم غلق باب الاجتهاد عند نفرٍ وفتحه عند آخر، متبعاً هذا بقوله إن القائلين بالفتح يعتبرون «المقلّد» الحقيقي هو الإمام الغائب، وينبغي عليه انه لو فرض ظهوره لكانوا استغلاقيين، فالاجتهاد عندهم إذن، لا بمعناه كشيء في ذاته بل بعارض، وما يسمى اجتهاداً في الغيبة ليس معناه. أما موضوعة: فتح أو غلق باب الاجتهاد فليست بذات موضوع، بل الموضوعة في حقيقتها هي: هل التقليد منقطع بالرسول أم ممتد بالائمة، والطرفان متفقان على الغلق مع وجود المقلّد الحق، وانما الفرق بين نفر ونفر أن التقليد عند من قال بفتح الاجتهاد لالتماس «تقليد ارستقراطي» يمنع حرية الرأي، وعند القائلين بالوقوف عند النبي «تقليد شعبي» يبيح حرية الرأي مشمل حنفياً وشافعياً، إلخ.

وهذا التنبيه لوضع الأمور في نصابها بدفع الالتباس ودرء الشبهات.

**عبد الله العلايلي**

---

# إحتِمَال

**Probabilité-Eventualité**
**Probability**
**Probabilität-Wahrscheinligkeit**

---

توجد استعمالات متعددة لمفهوم الاحتمال. من هذه الاستعمالات ما يتضمن تطبيق هذا المفهوم على الحجج ومنها ما

يتضمن تطبيقه على القضايا ومنها ما يتضمن تطبيقه على الصفات. فإذا قلت، مثلاً، إن الاحتمال ضئيل جداً في أن يتمكن يوسف من قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأن يوسف يتجاوز الثمانين من عمره، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على حجة إستقرائية معينة. وإذا قلت «لا يوجد أي احتمال في أن يتجاوز عمر أي انسان المئتي عام» أو «الاحتمال كبير جداً أن توجد فنادق من الدرجة الأولى في بلد سياحي»، فإنني أطبق مفهوم الاحتمال هنا على قضايا معينة. وإذا قلت إن احتمال بلوغ انسان سنته الخامسة والستين في هذا القرن هو $\frac{3}{5}$، أو قلت إن احتمال الحصول على قص من ورق اللعب هو $\frac{1}{13}$، فما أفعله هنا هو تطبيق مفهوم الاحتمال على صفات معينة. وفي الحالات التي نطبق فيها مفهوم الاحتمال على حجج إستقرائية ما، نتكلم على الإحتمال بالمعنى الاستقرائي أو على الاحتمال الاستقرائي. وفي الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على القضايا، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الابستيمي أو المعرفي. أما في الحالات التي نطبق فيها هذا المفهوم على الصفات، فإننا نتكلم على الاحتمال بالمعنى الوصفي.

لنبدأ، أولاً، بشرح مفهوم الاحتمال الاستقرائي. يجد مفهوم الاحتمال بهذا المعنى تطبيقاً له ضمن إطار حجج من نوع معين، أي حجج من النوع الذي لا يبلغ فيه دعم المقدمات للنتائج مستوى الدعم التام. ففي حجج من هذا النوع لا نتوقع، أو بالأحرى لا يجوز أن نتوقع، أن يكون دعم المقدمات للنتائج أكثر من دعم جزئي. وما يعنيه ذلك هو أن صدق المقدمات في أي حجة من هذا النوع لا يحتم بالضرورة صدق النتيجة، أي أن العلاقة الدلالية بين المقدمات والنتيجة ليست من القوة بمكان بحيث أنه إذا صدقت المقدمات فلا يوجد أي احتمال في ألاّ تصدق النتيجة. فعندما أقول إن الاحتمال كبير جداً ألاّ يستطيع يوسف قطع مسافة ميل في خمس دقائق، لأنه يتجاوز الثمانين، فما أقوله هنا هو أن الحجة التي تكون مقدمتها «يوسف يتجاوز الثمانين من العمر» وتكون نتيجتها «يوسف لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق» هي حجة يبلغ فيها دعم المقدمة للنتيجة درجة عالية جداً. ولكن هذا الدعم ليس تاماً. فنحن هنا لا ننطلق من المقدمة «كل من يتجاوز عمره الثمانين لا يستطيع قطع مسافة ميل في خمس دقائق». ولا يمكننا أن ننفي قبْلياً احتمال أن يقطع شخص يتجاوز عمره الثمانين مسافة ميل في خمس دقائق. إذن، عندما نفترض، كمقدمة، أن عمر يوسف يتجاوز الثمانين، لا يمكننا أن نستنتج بصورة يقينية تامة أنه غير قادر على قطع مسافة ميل في خمس دقائق. أقصى ما يمكننا قوله، إذن، هو أن الأدلة التي في حوزتنا (المقدمات) تدعم النتيجة إلى حد كبير، وأنه مهما كانت درجة هذا الدعم في هذه الحالة، فإن هناك احتمالاً ألاّ تصدق النتيجة حتى لو كانت المقدمات صادقة.

مفهوم الاحتمال الاستقرائي، كما هو واضح من شرحنا السابق، يجد تطبيقاً له ضمن اطار إستدلالي من نوع معين، أي ضمن اطار الحالات التي نعمد فيها إلى استنتاج قضية من قضية أو قضايا أخرى بحيث يكون دعم الأخيرة للسابقة أقل من دعم تام. كل حالة من هذه الحالات الاستدلالية تتخذ شكل حجة حيث تكون القضية المستهدفة من الدعم هي نتيجة الحجة والقضايا الداعمة لها هي مقدمات هذه الحجة. وبما أن الدعم غير تام في كل حالة من هذه الحالات، نستنتج عندها أنه بالنسبة لأي حالة من هذه الحالات، مهما كان دعم المقدمات للنتيجة قوياً، فإن هناك احتمالاً، ولو ضئيلاً جداً، في أن تكون النتيجة كاذبة عندما تكون المقدمات صادقة. درجة الاحتمال هنا تتوقف على قوة الدعم. ومن الواضح أن قوة الدعم قد تختلف من حجة إلى أخرى، ولذلك فإن الاحتمال الاستقرائي ليس واحداً لكل الحجج.

يوجد أمران يبرزان من شرحنا السابق. أولاً، إن مفهوم الاحتمال الاستقرائي هو مفهوم علائقي. إنه لا يجد تطبيقه على نتيجة الحجة الاستقرائية وحدها، بل على هذه النتيجة في علاقتها مع المقدمات. فعندما أقول، مثلاً، إن الاحتمال كبير جداً أن فلاناً سيموت، لأنه تناول كمية كبيرة من السم، فإن مفهوم الاحتمال لا يطبق هنا على القضية «فلان سيموت» بما هي، بل على هذه القضية من حيث كونها ذات علاقة معينة بالقضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم». إذا أخذنا القضية السابقة وحدها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى على الاطلاق وبمعزل عن أي معلومات قد تكون لدينا، فإن الشيء الوحيد الذي يمكننا أن نقوله عنها هو أنها إما صادقة أو غير صادقة. ولذلك فلو طبقنا مفهوم الاحتمال عليها في هذه الحالة، لما كان بامكاننا أن نقول سوى ان احتمال كونها صادقة (أو غير صادقة) هو $\frac{1}{2}$. ولكن إذا أخذناها الآن بالعلاقة مع القضية «تناول فلان كمية كبيرة من السم»، أي كنتيجة لهذه الأخيرة، فإن احتمال كونها صادقة هو الآن أكثر من $\frac{1}{2}$ بكثير. وأن نقول هذا الأمر الأخير هو في الواقع أن نقول لأن فلاناً تناول كمية كبيرة من السم، فإن احتمال كون القضية «سيموت فلان» صادقة هو أقوى بكثير من احتمال أن تكون القضية «لن يموت فلان» صادقة. فالاحتمال هنا هو احتمال كون قضية ما صادقة

عندما تكون قضية أخرى صادقة.

يمكننا، إذن، أن نعرّف الاحتمال الاستقرائي على الشكل التالي: الاحتمال الاستقرائي لحجة ما هو احتمال أن تكون نتيجتها صادقة على افتراض أن مقدماتها صادقة. من الواضح من هذا التعريف أن الاحتمال الاستقرائي ليس شيئاً يسند إلى النتيجة أو إلى المقدمات منفردة أو مجتمعة، بل يسند إلى علاقة الدعم بين المقدمات والنتيجة. إنه، بمعنى أكثر تحديداً، قياس لقوة الدعم الذي تقدمه المقدمات للنتيجة.

الأمر الثاني الذي يبرز من شرحنا هو أن الاحتمال الاستقرائي لأي حجة غير قابل للتغير. هذا يعني أن قوة الدعم التي تقدمها المقدمات لنتيجتها، وإن كانت تختلف من حجة إلى أخرى، كما رأينا، تظل على حالها ما دامت مقدمات الحجة هي ما هي. لنفترض أنني استنتجت أن لا أمل لإبراهيم في الحياة من المقدمات: إبراهيم مصاب بالسرطان ولم يكتشف الأطباء ذلك إلا في وقت متأخر جداً و 99,8 بالمئة من الذين يكتشف أمر إصابتهم بهذا المرض في وقت متأخر يموتون. لا شك هنا أن قوة دعم المقدمات للنتيجة عالية جداً. إن الدعم، في الواقع، يقترب من أن يكون تاماً. فهذه الحجة، إذن، قوية جداً، ولنقل إن قوتها هي ق (حيث «ق» يمثل القيمة العددية لدرجة الدعم). لا يمكن لـ ق ان تتغير من شخص لآخر أو من وضع معرفي لآخر. فما دمنا ننظر الى النتيجة «لا أمل لإبراهيم في الحياة» من زاوية علاقتها بالمقدمات التي انطلقنا منها، فإن قيمة درجة الدعم (أي ق) تظل على حالها، بغض النظر عن وضعنا المعرفي تجاه صدق المقدمات أو صدق النتيجة. فلو افترضنا، مثلاً، أنه وصلتنا معلومات موثوق فيها تشير إلى أن علماء الطب اكتشفوا علاجاً لكل أنواع السرطان، وأنه علاج فعّال في معظم الحالات وبغض النظر عن مدى تقدم المرض، فلن يغير هذا في شيء واقع كون المقدمات تدعم نتيجة الحجة المعنية إلى الدرجة المشار إليها بـ «ق».

ينقلنا هذا المثال الأخير إلى مفهوم الاحتمال الابستيمي أو المعرفي. إذا أخذنا القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم من مرض السرطان»، ليس من زاوية كونها نتيجة لمقدمات حجة معينة، بل من زاوية كونها مرتبطة بمعلومات معينة في حوزتنا أو بما نعرفه عن أشياء معينة، فإن احتمال أن تكون هذه القضية صادقة أو غير صادقة، في هذه الحالة، لا بد أن يختلف من وضع معرفي لآخر. فمن زاوية الوضع المعرفي للطبيب الذي يعالج إبراهيم، فقد يكون هناك أمل كبير في أن يشفى إبراهيم. لنفترض أن هذا الطبيب يعرف أن العلماء اكتشفوا علاجاً فعالاً لكل أنواع السرطان، وأن هذا العلاج سيصير في متناول الأطباء في فترة وجيزة. إن معرفة من هذا النوع تخوّل الطبيب أن يعتبر أن الاحتمال كبير أن يشفى إبراهيم من مرضه. لنفترض الآن أن شخصاً آخر يعرف بإصابة إبراهيم بالسرطان، وأنه، حسب المعلومات الموجودة لديه، لا يوجد بعد، ومن غير المحتمل أن يوجد في المستقبل القريب، أي علاج فعّال لهذا المرض. لا شك هنا أن احتمال أن تصدق القضية «لا أمل في شفاء إبراهيم» هو احتمال ضئيل، من زاوية المعلومات المتوفرة لدى هذا الشخص.

ما توضحه لنا أمثلة من هذا النوع هو أنه عندما نطبق مفهوم الاحتمال على قضية، وليس على حجة، فإن درجة الاحتمال تتوقف على الوضع الابستيمي الذي ننظر من خلاله إلى هذه القضية. وبما أن الوضع الابستيمي ليس واحداً لجميع الأشخاص، أي بما أن المعلومات التي لدى شخص قد لا تتطابق مع معلومات شخص آخر، أو ما يعرفه شخص قد يجهله شخص آخر، فلا يمكننا أن نتوقع أن تكون درجة الاحتمال لقضية ما واحدة من زاوية كل الأوضاع الابستيمية.

من الواضح طبعاً أن أي قضية في ذاتها، أي بمعزل عن أي قضية أخرى أو أي معرفة قد تكون لدينا، لا يمكن لاحتمال أن تكون صادقة أو غير صادقة أن يزيد أو ينقص عن $\frac{1}{2}$. فلو كنا، مثلاً، في حالة جهل تام لكل الحقائق الواقعية، ينتج عندها أن احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية واقعية يساوي احتمال الصدق أو عدمه لأي قضية أخرى. ولكن نحن طبعاً لسنا في وضع جهل تام. فهناك أشياء كثيرة نعرفها، وما نعرفه قد يكون داعماً أو داحضاً لقضية ما إما بشكل جزئي أو بشكل تام، أو قد تكون هذه القضية مستقلة منطقياً عنه بشكل كامل. فإذا كان الأمر الأخير هو الحاصل، فعندها لا يكون لما نعرفه أي أهمية في تقرير صدق أو عدم صدق القضية المعنية وبالتالي في تقرير مدى احتمال كونها صادقة أو غير صادقة. فالقضية «توجد حياة بعد الموت»، مثلاً، هي قضية من هذا النوع. فليس بين المعلومات التي في حوزتنا أو بين الأشياء التي نعرفها الآن ما يدعم أو يدحض هذه القضية، جزئياً أو كلياً. ولذلك، فمن زاوية معرفية خالصة، إن احتمال كونها صادقة لا ينقص أو يزيد عن احتمال كونها كاذبة.

أما في الحالات التي لا تكون فيها هذه القضية مستقلة عما نعرفه، فإن ما نعرفه إما يكون داعماً (أو داحضاً) لهذه القضية بصورة جزئية أو داعماً (أو داحضاً) لها بصورة تامة. واذا كان داعماً لها بصورة تامة، فعندها لا يوجد، من زاوية وضعنا المعرفي، أي احتمال ألاّ تكون القضية صادقة. ولو كان

الدحض، لا الدعم، تاماً، فعندها لا يوجد أي احتمال، من زاوية وضعنا المعرفي، أن تكون القضية صادقة. إذا اعتبرنا، مثلاً، القضية (د) داعمة للقضية (ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتمال، مها ضؤل ألا تصدق (ق). وإذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة. إذن (ق) يجب أن تكون صادقة، أي أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتمال ألاَّ تكون (ق) صادقة. وإذا كانت (د) داحضة لـ(ق) بصورة تامة، فهذا يعني إذا صدقت (د)، فلا يوجد أي احتمال، مها ضؤل، أن تصدق (ق). واذا كنا نعرف أن (د)، فهذا يعني بالضرورة أن (د) صادقة وبالتالي أن (ق) كاذبة. وهكذا يتضح في هذه الحالة أنه، من زاوية وضعنا المعرفي، لا يوجد أي احتمال أن تصدق (ق).

الصورة تختلف كلياً عندما يكون الدعم (أو الدحض) جزئياً. فإذا كان ما أعرفه (ولنسمّه «د») يدعم (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب، بالضرورة، صدق (ق). إذن، يوجد هنا، من زاوية وضعي المعرفي، احتمال ألاَّ تكون (ق) صادقة مها كان دعم (د) لـ(ق) قوياً. وإذا كان ما أعرفه (ولنسمه أيضاً «د») يدحض (ق) فقط جزئياً، فإن صدق (د) هنا لا يوجب عدم صدق (ق). إذن، يوجد في هذه الحالة، من زاوية وضعي المعرفي، إحتمال أن تصدق (ق)، مها كان دحض (د) لـ(ق) قوياً.

يمكننا الآن على ضوء التحليل السابق أن نصل الى تعريف محدد للاحتمال الابستيمي. مفهوم الاحتمال الابستيمي، كما هو واضح من تحليلنا، هو مفهوم نسبي. أن نقول أن احتمال أن تكون القضية (ق) صادقة هو كذا وكذا هو أن نقول: بالنسبة لمعرفة معينة أو لمعلومات معينة، أن احتمال أن تكون (ق) صادقة هو كذا وكذا. من الواضح، إذن، أنه بإمكاننا أن نعرف الاحتمال الابستيمي بواسطة الاحتمال الاستقرائي. ولنضع الآن هذا التعريف على النحو التالي: الاحتمال الابستيمي لقضية ما هو الاحتمال الاستقرائي لتلك الحجة التي تتكوّن من هذه القضية، كنتيجة، ومن تلك القضايا المحتوية على معرفتنا الواقعية المناسبة، كقدمات. المقصود هنا بالمعرفة الواقعية المناسبة لتلك المعلومات الصادقة التي في حوزتنا والتي لها أهمية بالنسبة لمسألة دعم القضية المعنية أو دحضها. إذا قلت، مثلاً، «يوسف، الطالب الجامعي، أنهى علومه الثانوية بنجاح»، فما أقوله على درجة عالية من الاحتمال بالنسبة لما أعرفه عن شروط القبول في الجامعات، على اختلافها. والاحتمال الابسيمي لها هو تماماً الاحتمال الاستقرائي للحجة:

الجامعات على اختلافها لا تقبل على العموم إلاَّ الذين أنهوا دراستهم الثانوية بنجاح.

إذن، يوسف، الطالب الجامعي، أنهى دراسته الثانوية بنجاح. المقدمة في هذه الحجة تحتوي على المعلومات المناسبة التي في حوزتي، أي المعلومات المتعلقة بشروط القبول لدى الجامعات على اختلافها. والنتيجة هي القضية التي نقيس درجة احتمالها الابستيمي بالنسبة لهذه المعلومات.

ننتقل الآن إلى مفهوم الاحتمال الوصفي. هذا المفهوم، كما رأينا، يطبق على الصفات، وليس على الحجج أو القضايا. لنفترض أنني قلت أن احتمال الاصابة بالسرطان في المدن الصناعية هو أكبر من احتمال الاصابة به في المناطق الريفية. إذا كان كل ما أريد قوله هنا هو أن عدد الاصابات بهذا المرض في المدن الصناعية هو أكبر من عدد الاصابات به في الريف، يتضح عندها أن ما أقوله يشكّل ادعاءً واقعياً بكل معنى الكلمة، وأن استعمالي لمفهوم الاحتمال في هذه الحالة هو استعمال وصفي، وليس استقرائياً أو ابستيمياً. بصورة أكثر تعمياً، عندما نستعمل مفهوم الاحتمال لغرض إصدار حكم واقعي، وليس لغرض تعيين درجة الدعم الذي تقدمه مقدمات حجة لنتيجتها أو تقدمه المعلومات التي في حوزتنا لقضية ما، نكون عندها قد استعملنا مفهوم الاحتمال فقط بمعناه الوصفي. والحكم الواقعي الذي يترتب على استعمالنا المفهوم الوصفي للاحتمال يتخذ عادة الصيغة التالية: إن نسبة انتشار صفة معنية بين عناصر فئة معنية هي كذا أو كذا أو أن نسبة انتشار صفة معنية بين عناصر فئة معينة هي أكثر أو أقل من نسبة انتشارها بين عناصر فئة أخرى. ففي مثالي السابق ما أردت قوله هو أن نسبة انتشار السرطان بين سكان المدن هي أكثر من نسبة انتشاره بين سكان الريف. ولو قلت الآن «احتمال بلوغ انسان مولود في هذا القرن سن الستين هو $\frac{7}{10}$» فهنا أيضاً لا بد من أن يكون استعمالي لمفهوم الاحتمال ذا طابع وصفي فقط، هذا إذا كان كل ما أعنيه هو أن سبعين بالمئة من مواليد هذا القرن يبلغون الستين من العمر. ما أقوله، إذن، في هذه الحالة هو مجرد حكم واقعي مؤداه أن نسبة معينة من مواليد هذا القرن (70٪ على وجه التحديد) يتصفون بصفة معينة (صفة بلوغ الستين من العمر). يجب الاَّ يغيب عن بالنا هنا أن الحكم الواقعي الذي ينتج عن استعمالنا لمفهوم الاحتمال بمعناه الوصفي قد يكون مبنياً على معلومات معينة لدينا أو نتيجة لحجة استقرائية معينة. ولذلك إذا عملنا على تقويم هذا الحكم، فسيكون للاحتمال، إما بمعناه الابستيمي أو بمعناه الاستقرائي، أهميته في عملية التقويم هذه.

## حساب الاحتمال

مفهوم الاحتمال، كما رأينا، إما يطبق على الحجج أو على القضايا أو على الصفات، فيكون الاحتمال إما استقرائياً أو ابستيمياً أو وصفياً. وتشترك هذه الأنواع الثلاثة من الاحتمال في شيء أساسي الا وهو خضوعها كلها للنظرية الرياضية في الاحتمال. هذه النظرية تعرف عادة بحساب الاحتمال. لن يسمح لنا المجال هنا بتناول كل قواعد حساب الاحتمال وكيفية خضوع كل نوع من أنواع الاحتمال لها. ولذلك سنكتفي بالتركيز على القواعد الأساسية لحساب الاحتمال وكيفية تطبيقها على القضايا.

توجد أمور ثلاثة تجدر ملاحظتها هنا. أولاً، إن قواعد الاحتمال تقول لنا كيف ترتبط درجة الاحتمال لقضية مركّبة بدرجة الاحتمال للقضايا البسيطة التي تشكل أجزاء هذه القضية المركّبة، ولكنها لا تقول لنا كيف نقرر درجة الاحتمال لأي قضية بسيطة. ثانياً، إن قيم الاحتمال تتراوح من صفر إلى واحد. ثالثاً، توجد فئتان فقط من القضايا المركبة حيث لا تتوقف درجة احتمال القضية المركبة على درجة أجزائها البسيطة، فئة القضايا التحليلية (أي فئة القضايا التي هي تحصيل حاصل) وفئة القضايا المتناقضة. فعندما تكون القضية تحصيل حاصل، كما في قولي «إما أمطرت أو لم تمطر»، فلا يمكن لها إلاّ أن تكون صادقة بغض النظر عن قيمة الصدق التي لأجزائها البسيطة. لا يوجد، إذن، في هذه الحالة، أي احتمال على الإطلاق ألا تكون هذه القضية صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو واحد. وإذا كانت القضية متناقضة، كما في قولي «يوسف أعمى ولكنه يبصر»، فلا يمكن لها إلاّ أن تكون كاذبة، وبالتالي لا يوجد أي احتمال أن تكون صادقة، أي أن احتمال أن تكون صادقة هو صفر.

توجد لدينا الآن قاعدتان مهمتان من قواعد حساب الاحتمال:

القاعدة الأولى: بالنسبة لأي قضية (ق)، اذا كانت (ق) تحصيل حاصل، فإن احتمال (ق) = 1.

القاعدة الثانية: بالنسبة لأي قضية (ق)، إذا كانت (ق) متناقضة، فإن احتمال (ق) = صفر.

لنفترض الآن أن لدينا قضيتين متكافئتين منطقياً، ولنسمها «م» و «ق» على التوالي. لا يمكن منطقياً أن تختلف قيمة صدق (ق) عن قيمة ـ صدق (م)، لأنهما تحتويان على نفس المعلومات تماماً بحكم تكافؤهما المنطقي. إذن، ما يدعم (ق) يدعم (م) إلى نفس الدرجة والعكس بالعكس، وما يدحض (ق) يدحض (م) الى نفس الدرجة والعكس بالعكس. ولذلك:

القاعدة الثالثة: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) متكافئة منطقياً مع (م)، فإن احتمال (ق) = احتمال (م).

لنأخذ الآن القضايا الشرطية المنفصلة، أي القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق». إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فلا يمكن أن تصدقا معاً. إذن:

القاعدة الرابعة: بالنسبة لأي قضيتين (م) و (ق)، إذا كانت (م) و (ق) مستبعدتين لبعضهما، فإن إحتمال (م أو ق) = إحتمال (م) + إحتمال (ق).

لو أخذنا، مثلاً، القضيتين «عادل في لندن» و «عادل في باريس» فلا شك أن الواحدة تستبعد الأخرى، لأنه لا يمكن لشخص أن يكون في لندن وفي باريس في آن واحد. ولو افترضنا أن احتمال الأولى يساوي $\frac{1}{4}$ والثانية $\frac{1}{8}$، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الرابعة ان احتمال أن يكون عادل في لندن أو أن يكون في باريس يساوي $\frac{1}{4} + \frac{1}{8}$، أي $\frac{3}{8}$.

بإمكاننا الآن، انطلاقاً من القاعدة الأولى والرابعة أن نصل إلى:

القاعدة الخامسة: إحتمال (لا ـ ق) = 1 − إحتمال (ق).

نصل إلى هذه القاعدة عن طريق الخطوات التالية:

1 − إحتمال (ق أو لا − ق) = إحتمال (ق) + إحتمال (لا − ق) (القاعدة الرابعة).

ولكن بما أن «ق أو لا − ق» تحصيل حاصل، نستنتج عندها بواسطة القاعدة الأولى أن:

2 − إحتمال (ق أو لا − ق) = 1.

بإمكاننا الآن أن نستنتج من (1) و (2) أن:

3 − إحتمال (ق) + احتمال (لا − ق) = 1.

ولكن هذا الاستنتاج الأخير يقودنا بالضرورة إلى:

4 − إحتمال (ق) = 1 − احتمال (لا − ق).

لا يمكن تطبيق القاعدة الرابعة، كما رأينا، إلا في الحالات التي تكون فيها الأجزاء البسيطة للقضية الشرطية المنفصلة مستبعدة لبعضها ولكن نحن نعلم أن هناك قضايا شرطية منفصلة لا تكون أجزاؤها البسيطة مستبعدة لبعضها، كالقضية «إما عادل زار لندن هذا الصيف أو عادل زار باريس هذا الصيف». نحن بحاجة، إذن، إلى قاعدة أعم من القاعدة الرابعة يمكن تطبيقها على كل القضايا التي لها الصورة المنطقية «م أو ق» وهذه القاعدة هي:

القاعدة السادسة: إحتمال (م أو ق) = (إحتمال م + إحتمال ق) − إحتمال (م و ق).

الوصول إلى هذه القاعدة عملية معقدة لا مجال للخوض فيها هنا. ولكن بإمكاننا أن نختبر صحة هذه القاعدة باستعمال بعض الأمثلة. لنأخذ، مثلاً، القضية «ق أو ق». ان إحتمال (ق أو ق)، حسب ما تقوله القاعدة السادسة يساوي إحتمال [ (ق) + احتمال (ق) ] − احتمال (ق و ق). ولكن بما أن القضية «ق و ق» متكافئة مع «ق»، نستنتج، إذن، بواسطة القاعدة الثالثة أن إحتمال (ق و ق) = احتمال (ق). إنطلاقاً من هذا نصل إلى النتيجة إحتمال (ق أو ق) = [ احتمال (ق) + احتمال (ق) ] − احتمال (ق). ولكن هذه الأخيرة تقود إلى: احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق). ونحن نعرف أن هذه النتيجة الأخيرة صحيحة، لأن «ق أو ق» متكافئة مع «ق» إذن، احتمال (ق أو ق) = احتمال (ق).

لنختبر الآن صحة القاعدة السادسة باستعمال مثال آخر. لنفترض أنه يوجد عشرة أشخاص يدرسون المنطق ومن بينهم يوسف وعلي وأن شخصاً واحداً فقط منهم لن يجتاز المادة بنجاح. لنأخذ «ق» على أنه يمثل القضية «علي لن يجتاز المادة بنجاح» و «م» على أنه يمثل القضية «يوسف لن يجتاز المادة بنجاح» ما هو في هذه الحالة احتمال (م أو ق)؟ انطلاقاً من القاعدة السادسة احتمال (م أو ق) = [احتمال (م) + احتمال (ق) ] ـ احتمال (م و ق). ولكن احتمال (م) وكذلك احتمال (ق) هو $\frac{1}{10}$، واحتمال (م و ق) يساوي صفراً، إذ لا يمكن لـ (م) و (ق) أن تصدقا معاً انطلاقاً من افتراضنا ان واحداً فقط لن يجتاز المادة بنجاح. وهكذا يتضح أن احتمال (م أو ق) = احتمال (م) + احتمال (ق)، أي $\frac{1}{5}$.

لنأتِ الآن الى قاعدة الاتصال، أي القاعدة المختصة بالقضايا التي لها الصورة المنطقية «م و ق». ولكن من الضروري، قبل المباشرة بمعالجة هذه القاعدة، أن نتناول موضوع الاحتمال الشرطي. يتخذ تعريف الاحتمال الشرطي الصيغة التالية:

$$\text{احتمال (ق على افتراض أن م)} = \frac{\text{احتمال (ق و م)}}{\text{احتمال م}}$$

لنختبر صحة هذا التعريف بواسطة بعض الأمثلة. لنفترض أنه توجد ست أوراق يانصيب مرقمة من 1 إلى 6. فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم فردي على افتراض أنني سأحصل على ورقة من هذه الأوراق الست؟ هنا نعرف طبعاً بدون اللجوء إلى تعريف الاحتمال الشرطي أن الجواب هو $\frac{1}{2}$. ولو طبّقنا الآن هذا التعريف، فلا بد من الوصول إلى نفس النتيجة. انطلاقاً من هذا التعريف:

احتمال (1 أو 3 أو 5 على افتراض 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6) =

$$\frac{\text{احتمال [ (1 أو 3 أو 5) و (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6) ]}}{\text{احتمال (1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6)}}$$

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي:

إحتمال (1 أو 3 أو 5) = $\frac{1}{6} + \frac{1}{6} + \frac{1}{6} = \frac{1}{2}$.

ولو بقينا الآن مع نفس المثال، فما هو احتمال حصولي على ورقة ذات رقم زوجي على افتراض انني سأحصل على 3 أو 6؟ إحتمال (2 أو 4 أو 6 على افتراض 3 أو 6) =

$$\frac{\text{احتمال [ (2 أو 4 أو 6) و (3 أو 6) ]}}{\text{احتمال (3 أو 6)}}$$

ولكن من الواضح أن هذا، انطلاقاً من معطياتنا، يساوي: إحتمال (6)

$$\frac{\text{احتمال 6}}{\text{إحتمال (3 أو 6)}} = \frac{\frac{1}{6}}{\frac{2}{6}} = \frac{1}{2}$$

هنا أيضاً نجد أن نتيجة تطبيقنا لتعريف الاحتمال الشرطي تتفق كلياً مع ما نعرفه باستقلال عن هذا التعريف.

بإمكاننا الآن أن نستنتج من تعريفنا للاحتمال الشرطي:

القاعدة السابعة: إحتمال (ق و م) = احتمال (ق) × إحتمال (ق على افتراض أن م).

لنفترض الآن أن القضية «ق» مستقلة عن «م»، أي أنه لا أهمية لـ «ق» في تقرير قيمة إحتمال «م». في حالة من هذا النوع إحتمال (ق على افتراض أن م) يساوي احتمال (ق). هذا يقودنا إلى القاعدة الثامنة التي تقول: بالنسبة لأي قضيتين (ق) و (م)، إذا كانت (ق) مستقلة عن (م) والعكس بالعكس، فإن إحتمال (ق و م) = إحتمال (ق) × احتمال (م).

## مصادر ومراجع


- Carnap, R., Logical Foundations of Probability, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1962.
- Cox, R, T, The Algebra of Probable Inference, Baltimore, 1960.
- Kneale, W., Probability and Induction, London, Oxford, Univ. Press, 1952.
- Pap, A., An Introduction to the Philosophy of Science, Glencoe, Ill., The Free Press, 1962.
- Skyrms, Brian, Choice and Chance, Belmont, Calif., Dickenson Publishing Co., 1966.
- Von Wright, G. H., A Treatise on Induction and Probability, Patterson, N. J., Littlefield Adams and Co., 1960.


عادل ضاهر

# إحْرَاج

**Aporie**
**Aporia**
**Aporia**

الاحراج اصطلاح مستحدث في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. وقد خرج من دائرة الاستعمال الشائع في ميدان السلوك العام ليدخل حقل التفلسف. وبنفس الطريقة اخترق حدود دلالاته اللغوية ليتمدخل في حدود الدلالة الفلسفية.

يرجع اصطلاح إحراج إلى مصدر ثلاثي هو « حرج » والحرج أصلاً يعني الإثم. لكنه يعني أيضاً الضيق أو أضيق الضيق. يقال رجل حرِج أي ضيق الصدر. لكأن الحرج يضيق أخلاقياً فيصبح إثماً أو يتقلص احتماله فيتحول ضغطاً.

ولا يبعد المعنى الفلسفي عن أفق الدلالة اللغوية. لكأن الاحراج حالة وقوف الفكر أمام ضغط إشكالي يربك قدرته على الفهم ويقيِّد قدرته على النفاذ الى معرفة صحيحة متجاوزاً معرفة خاطئة. والفسحة متصلة بين الخطأ والخطيئة، بين المعرفة والسلوك. إلا أنها فسحة متعددة الاحراجات. مع ذلك تندّ الدلالة الفلسفية عن دلالة اللغة لتلقي ضوءاً يكشف أفقاً دلالياً جديداً في اللغة.

يمكن التمييز فلسفياً بين مستويين للإحراج:

(أ) الاحراج الفلسفي، وينقسم إلى:

أ / 1 ـ إحراج فلسفي عام

أ / 2 ـ إحراج معرفي

أ / 3 ـ إحراج منطقي

(ب) الإحراج الميتافيزيقي

## (أ) الإحراج الفلسفي:

أ/ ١ ـ **فالإحراج الفلسفي** عموماً إرتطام الفكر بإشكالية جذرية، مثل لماذائية المعنى أو البحث اللانهائي عن « المعنى » الحامل للوجود والفعل فردياً وجمعياً معاً حيث الوجود الاجتماعي لا يستغرق معاناة الحيرة الكينونية أو يستنفذها.

ولا ينبع هذا النوع من الاحراج من الطبيعة المتناقضة للإشكالية فقط ـ سواء أكانت ذاتية في مستوى تصورنا لموضوع ما أم موضوعية تتعلق بتناقضية الموضوع ذاته كظاهرة منفصلة عنا ـ وإنما ينتج عن الطاقة السؤالية اللامحدودة للكوجيتو أو الأنا المفكرة للانسان.

الإحراج الفلسفي هو لحظة انهيار تام في قدرة ملكة الحكم أو هو لحظة على التساوي في حالة ما وراء المعيار.

أ/2 ـ **أما الإحراج المعرفي**: فهو اصطدام الفكر الفلسفي أو العلمي أو الفنّي أو العادي بإشكالية تجعله يقف وكأنه أمام طريق مسدود. وهذا يستدعي فرضيات مختلفة عن الفرضيات التي تحكمت بمسار الفكر حتى لحظة المأزق أو ارتطام جدارتها العقلانية ـ تبريرها ـ أو منطقيتها بصخرة الحدث أو الواقعة الجديدة.

لذلك يتلاحم الإحراج المعرفي مع الإحراج المنطقي ويتمفصل معه.

أ/3 ـ **تجلى الإحراج المنطقي** في الفلسفة القديمة عند اليونان عبر حجج زينون المضادة للحركة والتي تقوم على فرضية « القسمة الثنائية ». فالحركة مستحيلة لأنها تستدعي قطع نصف المسافة الفاصلة بين حدين. ونصف المسافة يتطلب قطع نصف النصف وهكذا إلى أنْ يتطابق الحدّ الأول مع ذاته وتمتنع حركته.

وقد اتخذت مسألة الثنائية دلالة أكثر دقة في المنطق الأرسطي خلال قياس الاحراج Dilemma-Dilemme. ويقوم هذا القياس على أساس مزدوج محمول على احتمالين لا ثالث لهما. لأنه ينطلق من قضية عنادية أو تبادلية Alternative ذات حدين يفرض إنكار أحدهما إثبات عكسه. ويسمى عندئذ الاحراج الدقيق أو الثنائي الاحتمال.

مثل: إما أن تكون الفلسفة ضرورية أو ليست ضرورية.

ومن الممكن لقياس الاحراج العنادي أن يكون حملياً أو شرطياً. كما يمكن إطلاقه على الاستدلال في قضية تبادلين تتضمن احتمالات أكثر من ثنائية.

واذا وحدنا فلسفة المعرفة والمنطق مع المعرفة العلمية بالدلالة الكانطية يمكن الاشارة عندئذ الى الاحراج النقدي أي نقائض العقل الخالص في الفلسفة النقدية عند كانط.

ولكن هل استطاع الاحراج النقدي الكانطي والارتكاسات الجدلية والظاهراتية التالية عليه أن يلغي الاحراج الميتافيزيقي؟

## (ب) الإحراج الميتافيزيقي

لا ينبع الإحراج الميتافيزيقي من توعي الوعي لذاته ـ الموقف المعرفي الذاتي ـ كما لا يتولد من طبقات نفسية سحيقة الغور ـ الموقف البسيكولوجي ـ لكنه يحضر من الخارج أي المحيط الموضوعي للانسان. بصيغة ثانية يأتي الإحراج الميتافيزيقي من ثلاثة مستويات إدراكية:

– لحظة صمت الأشياء، السابقة على الدهشة والإنتباه.
– معنى الأشياء، لماذائية المعنى، انهيار قواعد الكوجيتو ومحمولاتها.

- القصور الذاتي كمبدأ كلي يحكم الفعل والإنفعال والأفعال والتفاعل، والقول والتقوّل والأقوال والتقاول، بالتالي العقل والتعقلن والعقلنة.

ولأن هذا المستوى من الإحراج موضوعي خالص من حيث النشأة فإن الانتباه إليه أو إدراكه بعد معاناته يتطلب قابلية تفلسفية متميزة من حيث المعاناة والإدراك والتعقل ثم الصياغة الفلسفية.

ويمكن التنبيه إلى أن إشكالية المعنى التي تكتسح عاصفتها الوعي وتزعزعه هي الحامل الكبير - التأسيسي للإحراج الميتافيزيقي.

يقود الإحراج الميتافيزيقي بوصفه «إحراج معنى» إلى مستويات إحراجية لا محدودة من حروف اللغة إلى تلافيف الدماغ وتوترات اللسان ورسومات الكلمات الكتابية على شرائح الورق القابل للتلاشي.

فالكينونة والمعاناة والتفكّر واللغة والكتابة والقراءة والاستقراء والصمت، حدود تحيل بدورها إلى آفاق تؤدي إلى مواقف متباعدة تشترك في وقوفها فوق سهل جمر الإحراج الميتافيزيقي. بعض الفلاسفة أنشأ منظومات كلية في محاولة إحاطة انتهت بفاجعة، وبعضهم خرج إلى أفق اللامشروط واللامعقول، وبعضهم سكت ليقول تطابقاً مأساوياً مع الصمت، وبعضهم ركّز على الإحراج الواقعي في مشروع خلاص إجتماعي، وتتالت المحاولات بعد المحاولات، لكنه يبقى هناك خارجها متخارجاً عنها يلقي قفاز تحديه امام الانسان الذي لم يصبح إنساناً بعد فكيف يكون إنسان الانسان أو ما بعد - الانسان في الانسان؟

على هذا النحو يعتبر الإحراج الميتافيزيقي شرط الفلسفة - وسبب التفلسف - في عظمتها ومأساتها معاً.

محمد الزايد

---

## إخْتِراع

**Invention**
**Invention**
**Entdeckung**

هو إنتاج ابداعي للفرد يتمثل في تأليف أو مركب جديد من الأفكار يتمثل غالباً في شيء جديد له وجود مادي، أو في إدماج جديد لوسائل، أو مبادىء أو عناصر، من أجل تحقيق غاية معينة.

وهو على عكس الإكتشاف Discouvery الذي يطلق على المعرفة الجديدة بأشياء كان لها وجود من قبل، سواء كان هذا الوجود مادياً أو كان نتيجة تترتب على معلومات سبق وجودها.

ومن أمثلة الاكتشاف، اكتشاف كل من:
كريستوف كولومبوس لجزر الهند الغربية، وبول لانجر هانز لهرمون الانسولين الذي تفرزه بعض أجزاء البنكرياس عام 1869، واكتشاف سير الكسندر فلمنغ للبنسيلين عام 1928.

ومن أمثلة الاختراع:

اختراع غراهام بل للتليفون، واختراع أديسون للمصباح الكهربائي، واختراع جيمس وات للآلة البخارية.

ولا شك في أن قدرة إبداع المخترع، يحددها كل من مستوى قدرته الإبداعيه ومستوى التقدم الذي بلغه مجتمعه بوجه عام، ومقدار تمثل الفرد للإبداعات السابقة والافادة منها بوجه خاص.

وذلك لأن إبداع المخترع إنما يقوم على أساس من جهود السابقين عليه في مجال إبداعه وتراكم الخبرات التي تؤدي الى ظهور الاختراع في وقت بعينه، ويذكر اوغبرن Ogburn على سبيل المثال، 12 شخصاً ساهموا في تنمية الآلة البخارية وتطويرها بين عامي 1605 و 1785، عندما أعطاها وات Watt صورتها المتميزة، مما يؤكد انه رغم انتساب الآلة البخارية الى وات، إلا أنه من غير المعقول أن نتصور عدم حدوث الثورة الصناعية التي ترتبت على اختراع الآلة البخارية، لو أن وات كان قد توفي في طفولته، أو قبل إنجاز اختراعه.

ومن أبرز أمثلة تراكم الخبرات المؤدية الى الإختراعات: تزامن الإختراعات التي يتوصل اليها - في وقت واحد - باحثون مستقلون، في مناطق متباعدة من العالم. ويصل ما يُحصيه اوغبرن في هذا الصدد الى 148 حالة من حالات تزامن الاختراعات والاكتشافات.

ولا نستطيع أن نغفل في هذا الصدد ما يقدمه وجود مخترعات تساعد على تقوية قدراتنا على المعرفة أو على إجراء المشاهدات مثل الميكروسكوب والتليسكوب والسيكروسكوب (أو المرقب الطيفي) ومختلف الأدوات الكهربائية والميكانيكية، فضلاً عن أدوات التصوير وتسهيلات الطباعة والنشر وأساليب التخاطب المختلفة الشخصية والجماهيرية التي تساعد على سرعة الاتصال بين العلماء، وتوسّع من دائرة المنتفعين بالعلم - لا نستطيع أن نغفل دور هذه المخترعات في تهيئة مناخ ملائم لظهور مزيد من المخترعات. (انظر مادة إبداع أو خلق).

عبد الحليم محمود السيد

## إخْتِيار

**Choix**
**Choice**
**Wahl**

إن الإختيار هو كل فعل تدخل فيه الإرادة والرويّة. وقد ميز المفكرون منذ القدم بين الأفعال الاختيارية أو الارادية والأفعال التي لا دخل للإرادة فيها، وفي هذا المعنى يقول إبن باجّة في «تدبير المتوحد»: «والانسان لأنه من الأسطقسات فتلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالهوي من فوق، والإحتراق بالنار وما جانسه... والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الإنسان بإختيار فهو فعل انساني، وكل فعل إنساني فهو فعل بإختيار، وأعني بالإختيار الإرادة الكائنة عن رويّة».

غير أن مثل هذا التصنيف، وان كان له ما يبرره من الناحية الفيزيولوجية المحض، لم يمنع قيام جدل لاهوتي وفلسفي وسوسيولوجي لم ينته الى أيامنا: هل يختار الإنسان فعلاً أعماله؟ هل هو فعلاً سيد مصيره؟ هل تترك المجتمعات الحديثة أي خيار للفرد أم توضّبه وتُكيِّفه حسبما تريده أن يكون؟

في مطلع القرن الخامس الميلادي نادى بيلاج بأن الإنسان سيد مصيره ويملك حرية الإختيار، وهو الصانع الوحيد لأفعاله. وقد تصدى القديس أوغسطين للبيلاجيّة مشدداً على أن لا خلاص للإنسان بأفعاله وحدها دون موهبة إلهية مجانية هي النعمة، وبالتالي فإن الاختيار الأخير هو لله وحده. ومع نشأة الكلام في الاسلام وانتشار الفرق طرحت بعنف مشكلة الإختيار الإنساني، وقد رد المعتزلة بشدة على فكرة الجبرية التي قال بها الجهميون خصومهم، وشدّدوا على حرية اختيار الفرد لأفعاله، وأنه الفاعل الحقيقي للأفعال التي يعرف كيفية حدوثها، وجعلوا من الإختيار الفردي الشرط الأساسي للعدالة الإلهية

أما توما الأكويني، في القرن الثالث عشر، فقد شدّد على وجود القدرة على الاختيار لدى الإنسان اذ أنه يستطيع إختيار شيء أو نقيضه، وقد جاءته هذه القدرة على الإختيار بين الأمور المتناقضة من عدم تمكنه من إدراك الخير المطلق إدراكاً كاملاً وواضحاً. ومن هنا فقد كانت قدرة الإختيار هذه هي وسيلته من أجل الوصول الى خير محدود، أي أن حرية الإختيار تأتي دوماً من المسافة القائمة بين الغاية الأخيرة التي تنشدها النفس والوسائل المحدودة التي يلجأ إليها الإنسان لبلوغ هذه الغاية، وبدون هذا التوتر الدائم بين الواقع والغاية لا توجد حرية إختيار. ويبدو أن ديكارت يردّ، بعد أربعة قرون، على مثل هذا المفهوم لحرية الإختيار حين يقول في التأمل الرابع من تأملاته: «أما الإرادة أو حرية الاختيار التي أختبرها في نفسي، فهي كبيرة جداً بحيث لا أتصور غيرها، أوسع منها ولا أعظم.. حريتي ليست بأن أكون غير مبالٍ بالأمور، فيستوي الضدان لدي، بل الأولى أن يقال أن حريتي في اختياري أحد الطرفين، وايثاري إياه على الآخر، تزيد بمقدار ما يكون لدي من ميل نحوه، إما لأني أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق، وإما لأن الله قد دبرني هكذا لأميل إليه».

أما في القرن العشرين، وبسبب طغيان المدارس الطبيعية في علم النفس كالمدرسة السلوكية والتحليل النفسي فقد كان التشديد على الدوافع الخفية وأوليات الدفاع التي تكمن وراء السلوك البشري للتكيف مع المحيط الإجتماعي الثقافي ففقدت مشكلة الإختيار الكثير من دورها أو فلنقل بأن المشكلة طرحت بإشكالية جديدة مختلفة ورغم أن الوجودية والشخصانية شدّدتا على أهمية دور الاختيار والإلتزام بالإختيار، إلا أن الفكر الغربي، مع البنيانية، حاول التفكير في الوجه الخفي غير المفكّر فيه الكامن وراء كل ما نتوهمه من إختيار.

ان مشكلة الإختيار ستظلّ مطروحة فهي مرتبطة بمشكلة حرية الفرد وهي تطرح بشكل ملحٍ في عالم يمكنن أكثر فأكثر وتسيطر عليه وسائل الإعلام الموجهة، ولقد كانت هذه المشكلة محور إشكالية مدرسة فرنكفورت وبشكل خاص عند مركوز وهابرمس.

### مصادر ومراجع


- إبن باجه، تدبير المتوحد في: رسائل ابن باجّه الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1977، طبعة ثانية.
- Zima, Pierre, L'Ecole de Francfort, Editions Universitaires, Paris, 1974


جورج زيناتي

## إخْلاص

**Loyauté**
**Loyalty**
**Treue**

الإخلاص مناف للرياء والغش، والإحتيال، والخداع،

والكذب. بينه وبين الصدق قرابة معنى، وكذلك أيضاً بينه وبين الصراحة. وقد يلتقي مفهومه، أحياناً، بمفهوم الوضوح وبمفهوم الأمانة، وبمفهوم الصفاء.

يقول الدكتور جميل صليبا (المعجم الفلسفي) «والفرق بين الإخلاص والصدق، أن الصدق أصل والإخلاص فرع، وأن الإخلاص لا يكون إلا بعد الشروع بالعمل».

أن يكون الصدق أصلاً والإخلاص فرعاً، فهذا أمر لا يصح إلا في ظروف معينة، أو في حال اعتماد مفهوم للإخلاص محدود الآفاق والمرافق. في رأينا أن الإخلاص التزام يعبىء كل الطاقات الشخصية لدى الشخص الإنساني ويوجهها سلبياً وإيجابياً: سلبياً، في سبيل درء كل نزعة إحتيالية خداعة، وإيجابياً، في سبيل تحقيق الصراحة والصدق والصفاء في كافة ما يصدر عنه من أقوال وأعمال. وبتعبير آخر، الإخلاص موقف حياتي مستمر الصيرورة يلتزم به المرء، ظاهراً وباطناً، مستنفراً جميع معطيات وجوده لتحقيقه والتعبير عنه عبر مجمل سلوكه، أي في ظنونه، كما في تفكيره، كما في أقواله، كما في أفعاله. الإخلاص إذن مسار لا يكتب له النجاح إلا اذا أدخل في مسيرته وتحت سيطرته معطيات الشخص والعناصر المتكون منها بكمالها وتمامها. وانطلاقاً من هذا المفهوم نجد أنه من الأصح القول: «إن الإخلاص أصل، والصدق فرع»، خلافاً لما يراه الدكتور جميل صليبا.

ورب سائل: لماذا التحفظ البادي في التعبير: «نجد أنه من الأصح القول...»؟ الجواب هو: إن ماهية الإخلاص هي أبعد وأعمق من أن يكون أصلاً للصدق أو فرعاً منه. وما هذه المقارنات إلا تقريبات للدنو من الحقيقة، لا لبلوغها. لذا، فمدلولها رهن مقارنة الواحدة مع الأخرى كي يصحح ويكمل بعضها بعضاً. وقد لا يسلم من الخطأ الجزم القاطع الجاعل من الصدق أصلاً الإخلاص فرع منه، أو العكس.

أما أسلم طريق لاكتناه ماهية الإخلاص فهي التفتيش عنه، على ضوء نواة المعرفة السابقة التي لنا به، متتبعين إياه في بعض من ظاهراته عبر المسائل التي يطرحها.

ولسلوك هذا الطريق ينبغي أن نتخطى مفهوم الإخلاص المجزأ أو المؤقت، أي الإخلاص الذي يبدأ في وقت محدد وينتهي في وقت محدد، الذي يبدأ مع الشروع بعمل معين وينتهي بنهاية هذا العمل. إننا نجد في حياة كل أمرىء كمية، تكبر وتصغر باختلاف الأشخاص، من مثل هذه «الاخلاصات» المرحلية، المتقطعة عن عمد وقصد. إنما لا يصح إطلاق لفظ الإخلاص على هذا النوع من التصرف، ولو على سبيل المجاز، حتى ولو دُعي كذلك عند العامة أو عند بعض الفلاسفة. من متطلبات جوهر الإخلاص أن لا يضع لذاته حدوداً. فالإخلاص الذي ينوي بطلان ذاته بعد مرور مرحلة من الزمن، أو بعد إنهاء عمل ما، هو باطل من أصله.

الإخلاص، تكراراً، هو انخراط الشخص الإنساني بكامل مكوناته في صيرورته، المتواصلة بالضرورة، تحقيقاً لذاته تحقيقاً منزّهاً عن الغش والكذب والرياء، وهادفاً الى بلوغ أقصى الصراحة والصدق والصفاء.

أما المسائل التي يثيرها عملياً هذا المفهوم للإخلاص، والتي تبلوره وتتبلور هي في نفس الوقت إذا ما طرحت ونوقشت بالقدر الكافي من الوضوح، فإنها كثيرة، نورد منها ما قل ودلّ.

أ) مسألة إتصال Continuité «الأنا». الصيرورة تغير وكثرة، مما يشكل خطراً على وحدة «الأنا». لذا غالباً ما يطرح هذا السؤال: اذا كانت الأنا ليست حالة جامدة، وإنما تطور دائم، هل هناك اتصال في تعاقب الأحوال الذي تفرضه الصيرورة؟ أم لكل حال، في كل برهة، «أناها» لا علاقة لها بما قبلها ولا بما بعدها؟ واستنتاجاً، فلا «أنا» الأمس مسؤولة عن «أنا» الحاضر، ولا «أنا» الحاضر مسؤولة عن «أنا» الماضي أو «أنا» المستقبل. وإذ ذاك يصبح الإخلاص، كما سبق تحديده، ضرباً من الوهم المستحيل. لا سيما وأن الإخلاص يغدو، في هذه الحال، وعداً والتزاماً، في الحاضر، بمستقبل لا نملكه وليست لنا أية ضمانة بأنه سيتجاوب مع ما نحن له في الوقت الذي نعد ونلتزم، بالاضافة إلى أنه كثيراً ما تجري الرياح بما لا تشتهي السفن.

بالطبع، التبعثرية المطلقة، بالنسبة إلى «الأنا»، نظرية متطرفة غير واردة فعلاً، وإن نادى بها بعض التطوريين المغالين. إن «للأنا» هوية واتصالاً، أو هوية متصلة، وهي، على الرغم من أنها في صيرورة مستمرة، وحدة تقوم على تداخل أحوالها المتعاقبة، وعلى بقاء ماضيها في حاضرها، وعلى بدء مستقبلها من حاضرها أيضاً. إنما هذه الهوية الموحَدة والموحِدة، أي هذه الوحدة المتطورة، ومن حيث أنها متطورة، لا تمنع تسلل الخطر على استمرارية الإخلاص. اذ أن التطور، ان في داخل الأنا، أي التطور الذاتي، أو في الأوضاع الخارجية التي تؤثر فيها وعليها، هذا التطور، في شكليه المذكورين، من شأنه أن يخلق ظروفاً جديدة يجد فيها الرجل المخلص ما يبرر اعفاءه من مسؤولية التزامه السابق، أي الإلتزام الذي التزمه لدى أولى

خطواته على طريق الإخلاص. لذا، فالإخلاص مجازفة وجودية لا مفر منها، محفوفة طريقها بالشك، وبالتطيّر، وبمختلف إمكانات الإخفاق التي ترصدها، ولكنها مجازفة تستحق الرهان.

ب) ولو نظرنا الى الإخلاص من منظور مشكلة المطابقة بين النية والأعمال، نجد ما يعزز كون الإخلاص صيرورة ومجازفة. من المعروف أن الأعمال تعتبر تعبيراً عن النيات. ولكن العمل، من حيث هو تعبير، هو أيضاً شرح، ومن حيث هو تعبير شارح يقتضي، لادراك ما يعني، التفسير. ولكن العملَ التعبير الشارحَ، له، كيفما جاء، أكثر من معنى. وعندما يتدخل التفسير لدليل له أكثر من مدلول، يصبح وقوع الاختيار على مدلول غير مقصود في النية ممكناً. وإذ ذاك ينشأ الشك في إخلاص المخلص فيبلبله، وأحياناً كثيرة يكبله ويقضي عليه، إلا اذا صمدت إرادة المجازفة في وجه كل ما يحمل على قطع الرجاء.

ج) ويبدو أكثر وضوحاً كون الإخلاص يتضمن عنصر المجازفة كعنصر ملازم له، إذا ما واجهناه من زاوية ضرورة الشاهد témoin Le. إنطلاقاً من نظرية «قصدية الوجدان» Intentionnalité de la conscience، مضافة إلى نظرية «تبادلية الوجدانات» Réciprocité des consciences، بات من المؤكد أن من مقومات الوجدان أن يكون فعل وعي لشيء سواه، وأنه يعي ذاته بطريقة أفعل وأعمق بقدر ما يعي وجداناً آخر يعيه، وأن وجوده ينكشف بنفس القدر الذي ينكشف فيه هذا الوعي المتبادل. لذلك اقتضى للإخلاص شاهد يقرُّ به اقراراً يموضعه الى حد ما، وإلا داخله الشك بذاته وقضى عليه. ولكن الناس، عامة، أميل الى الريبة في الإخلاص منهم إلى تصديقه، ما لم يكن هناك قرائن واضحة لا تدع للشك مجالاً. وهذا أمر نادر الحدوث. وهذه الندرة تبرز لنا عنصر المجازفة في الاخلاص الذي يستلزم من الإنسان المخلص أن يستمر في إخلاصه - لأن الإستمرارية شرط أساسي للإخلاص - رغم افتقاره الى شاهد يشهد له به، حاضراً، وأن يستمر حتى ولو كان الأمل ضعيفاً الى حد الإنعدام بالحظوة يوماً بمثل هذا الشاهد.

د) وإذا ما واجهنا مسألة الإخلاص من زاوية التحليل النفسي La psychanalyse وجدنا المزيد من الإثبات أن عنصر المجازفة ملازم للإخلاص. لقد بيّن التحليل النفسي بطريقة علمية أنه من الصعب سبر أعماق منظومة اللاوعي المنطوية على معظم الدوافع التي تسيِّر تصرفات المرء، الأمر الذي يجعل الإنسان أكثر الأحيان يجهل تسبيبات وتعليلات تصرفه. فلا يدري بالضبط إذا كان يتصرف بإخلاص، أم لا. وعلى الرغم من هذا الجهل لذاته، الجهل لنياته الخفية حتى على ذاته، يجب على المخلص أن يواصل المضي قدماً، حتى النهاية، في تحقيق الإخلاص الذي أخذ على عاتقه تحقيقه، ولو اختلط عليه وجه الإخلاص، فبلغ به الشك الى النيل من أمانته لنواياه. هذا الوضع النفسي المتميز بعدم وضوح الرؤيا من جهة، وبواجب مواصلة الالتزام من جهة أخرى، كافٍ للتأكيد مرة أخرى ان في الإخلاص مجازفة لا مفر منها.

هـ) إن ما سبق عرضه كشف لنا، عينياً ووجودياً، أن الإخلاص ليس التزاماً مرحلياً مبنيّاً على معرفة مسبقة واضحة لموضوع الالتزام، بل هو انضواء الشخص، بجميع مكوناته، في صيرورة وجوده المتواصلة، بلوغاً الى أكمل درجة ممكنة من صياغة الذات وتكاملها عبر جمٍ من المحبة الصافية، محبة الحقيقة ومحبة الآخرين. ومن حيث أنه كذلك، فالإخلاص مجازفة كيانية تتطلب المعرفة حيث الجهل أعم، تتطلب الأمانة حيث المنزلقات التي قد تطيح بها وفيرة، تتطلب الإعتراف بها من شاهد أكثر الأحيان ضنين بمثل هذا الاعتراف، تتطلب النجاح حيث الإخفاق يهدد كل خطوة من خطواتها.

ومما يجعل الإخلاص أشد صعوبة هو ميلنا الى أن نطلبه من الآخرين كاملاً وفي كل لحظة، بينما هو جهد تدريجي، يتعثّر وينهض مراراً وتكراراً، عبر تاريخ وجود كل شخص، هادف الى بلوغ مرتبة منه تبقى دون المرتجى مهما سمت. ونلمس هذه الصعوبة، بنوع خاص، في فلسفة علم التربية الأخلاقية عندما يجبهنا السؤال: هل المربي المخلص هو ما طابقت أقواله أفعاله؟ من المستحيل أن تتم هذه المطابقة بصورة كاملة، الأمر الذي حمل الفيلسوف الأخلاقي، سينيكا Seneca، إلى القول لحل هذه المشكلة: «أنا أتكلم عن الفضيلة وليس عن ذاتي.»، قالها اتقاءً لاعتراض عليه بأن مسلكه لا يطبق ولا يطابق تعاليمه. أي دفعاً لاتهامه بأنه غير مخلص.

الإخلاص، كما رأينا، التزام حياتي أكثر مما هو تصور Concept نظري. لذا، لم نعوِّل، في شرحنا معناه، على التحاليل النظرية الا بقدر يسير، بل آثرنا اقتفاءه في المجالات الحياتية حيث يمكن التقاطه، كما يلاحظ القارىء بصورة أقرب الى مفهومه الحقيقي.

اسطفان صقر

# أَخْلاَق

**Morale - Ethique**
**Moral - Ethics**
**Moral - Ethik**

## التجربة الأخلاقية

الأخلاق، في التصور الفلسفي المعاصر، تجربة صيرورة تاريخية تستهدف الثورة على الحاضر باسم المستقبل، لتغيير ما في آفاق قوم، أو ما في آفاق الأقوام طراً، بتغيير ما في نفوسهم وما يتجلى في سلوكهم العملي لتحقيق الصورة المنشودة من انسانية الإنسان. إنها ثورة على ما تحقق من أهداف عليا باسم ما يجب تحقيقه، ثورة على الواقع باسم القيمة، وثورة على القيمة ذاتها باسم الحرية المبدعة دوماً.

التجربة الأخلاقية هي الحياة الأخلاقية، وظاهر تجلّيها هو السلوك أو التخلُّق، أي الممارسة الإرادية الهادفة. وقد فطن الناس للوقائع الأخلاقية منذ أقدم العهود، ولمسوا وجودها في حياتهم اليومية، وشعروا بأن لهذا الوجود ميزات فريدة ظهرت أولاها في مستوى الواجبات، أو الفضائل، وفي ارتباط الواجب بهدف محمود هو الخير، وضرورة مجانبة إمكان ذميم، هو الشر. وقد بَدَت التجربة الأخلاقية تجربة حوادث أول ما بدت. ولكن علاقة الحوادث بتصور الأهداف والغايات جعلها تنتقل الى مستوى الفكر والتأمل. ولعل البحث الفلسفي في الحياة الأخلاقية، والكشف عما تنطوي عليه من آيات الخير، وأسس الواجب، وضروب الفضيلة، من أوثق الأبحاث الجدية اتصالاً بالفكر البشري. وهذا النشاط الفكري يتوخى اقتناع الفاعل الأخلاقي، أو إقناعه، بيقين، أو لا يقين، القيمة التي يتطلع اليها، والغاية التي يرمق تحقيقها.

تساءل البشر، في مطلع وعيهم الأخلاقي، عن ميدان التخلق، وتساءلوا، بدون أن يستطيعوا الجزم في الإجابة، هل تتصف العجماوات بالواقع الأخلاقي، بالاستناد إلى ما يتجلى في سلوكها، ويسفر عن طباعها، ويظهر في سجاياها، من أن بعضها وفيّ أمين وبعضها غادر لئيم. ويزعم فريق من علماء النفس التجريبي أن الحيوانات المستأنسة تتوصل الى مشاركة الإنسان حياته، وتكتسب عادات مستحدثة، وكأنها «تفهم» أعماله ومشيئته، حتى قالوا: «كأن» الكلب انسان لا ينقصه سوى الكلام... ولكن السمة الأخلاقية بوصفها وعياً هي، بالرغم من ذلك، سمة انسانية حصراً. ولذا أجمع الباحثون الجادون على أن الإنسان وحده حيوان خلوق، وأنه هو الحيوان الخلوق، يحب الخير، ويكره الشر، ويحترم الفضيلة، ويمج الرذيلة. وأن أرجح الناس عقلاً، وأعظمهم حكمة، وأكثرهم أصالة، هم الذين يتحرون قيمة إيمانهم الأخلاقي، ويزنون مبدأ احترامهم، ويرغبون في المثل الأخلاقي الأعلى، ويبرأون عن زخارف المنكر ومزالق الرذيلة، ويرفضون حرية مريحة للافلات من قيود الواجب وليحيا المرء حياة فردية جامحة لا يعوقه رادع، ولا تلجمه فضيلة، ولا يقهره الزام.

## الوقائع الأخلاقية

التجربة الأخلاقية تتجلى في وقائع قد يشار اليها باسم الآداب العامة، أو التقاليد أو الأعراف. والأدب، بالمعنى الأخلاقي، هو مجموعة من القواعد التي يجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها في وقت معين، وعصر معين، وهي تسود علاقاتهم الاجتماعية، وترجع صعوبة تحديدها لتغيرها الدائب في الزمان والمكان وتبع المذاهب والفلسفات والأديان. أما العُرف فإنه اطراد سلوك الأفراد في مسألة معينة على نحو معين اطراداً مصحوباً بالإعتقاد بضرورة التزام هذا السلوك؛ أو هو طراز العمل الذي يقرره الاستعمال لدى شعب أو جماعة اجتماعية. والعادات الأخلاقية عادات تتصل بممارسة الخير والشر، وفيها يتجلى طراز السلوك الفردي بالإضافة إلى طُرُز السلوك الأخلاقية التي يجيزها مجتمع، أو يفرضها فرضاً.

الأعراف، أو الآداب العامة، مصدر قواعد أخلاقية تظهر في مفاهيم أو مقولات يستخلصها الفكر من ممارسة التخلق في ضوء المعايير العقلية القيمية. وقد بدأت هذه الممارسة، فيما يُفترض، كما تبدأ اليوم، على أنها تقيد بالأعراف واعتبرت مخالفة ما صنع الأسلاف إساءة أخلاقية، ورذيلة، وهذه هي قوة التقاليد الأخلاقية، وضغطها الاجتماعي، وهي تحول دون «التقدم» الأخلاقي اذا عاقت عمل الفكر «الانتقادي»، أي الواعي. وهذا هو عمل الوجدان أو الضمير الذي «يفضح» ما يجب فضحه من واجب الصدق إذا ما ساد الكذب، وواجب النزاهة حين تعم الرشوى، وواجب قصر المديح على من يستحقه، والشكر لمن هو أهل للشكر، رفضاً للنفاق، ومجابهة لقهر الترغيب والترهيب.

إن الأعراف لا تُعنى بالجانب الذاتي أو الفردي من السلوك أكثر ما تُعنى. بل إنها تكتفي بأن يراعي الأفراد في سلوكهم الخارجي الأوامر الخارجية، أي الإجتماعية، وبحسب الصيغ

الذائعة. وهذه التجارب الأخلاقية المتنوعة بتنوع وقائع الحياة المشتركة لمختلف الشعوب تنتج تفاوتاً في فحوى الواجبات، ومضمون الفضائل؛ ولكن هذا التفاوت المتنوع لا يمنع وجود صيغة مشتركة تسمى الواجب بوجه عام، وهو، جدلياً، يتضمن ضرورة الامتناع على ما يخالفه مما يأمر به الشعور الأخلاقي أو الوجدان. وعلى هذا فإن الفضيلة تقيد بالواجب، والرذيلة مخالفته. للسلوك الأول مكافأة أو مثوبة هي الرضى الأخلاقي، وللسلوك الآخر عقوبة تبدأ بتأنيب الوجدان، وبالأسف والندم فالتوبة على الصعيد الأخلاقي، وتمضي على صعيد القانون من الغرامة الى السجن فالإعدام.

إن الأعراف والتقاليد، بوصفها وقائع التجربة الأخلاقية، تؤلف منهل التشريع القانوني، حين ينطلق القانون الوضعي من معطيات الأخلاق. ولكن التشريع الحقوقي يستهدف قيماً أخلاقية قد لا تكون متحققة من قبل الوقائع الاجتماعية، وإنما هي قيم أخلاقية منشودة تحاول القوانين الوضعية ترجمتها الى حيز الواقع واخراجها في ثنايا الحياة الإجتماعية بفرض انماط معينة من السلوك.

ومن المألوف أن يقال أن الحقوق تقابلها واجبات، وان حق زيد يقابل حق عمرو، ولكن هذا التقابل لا يعني تطابقاً آلياً، وإنما يحيط مفهوم العدل بعلاقة الحقوق بالواجبات. والعدل ضد الظلم. وان نعت «شرعي» يدل على أن أمراً من الأمور ليس ظالماً. ولكن العدل الأخلاقي أوسع مجالاً من العدل الشرعي. اننا حين نصف فعلاً بأنه ظلم ندل على أنه ينطوي على انحياز، على إثرة. السرقة أو القتل ظلم صارخ إذا عرفنا أن اللص أو القاتل انما اتبع هواه، وهو يحتقر بفعلته حقوق الآخرين. ونجد كلمة ظالم نعتاً يصم القاضي الذي يحكم بإدانة بريء لانقاذ مجرم، أو أنها تناسب رب العمل الذي يحتفظ لنفسه بالربح الذي يترتب عليه ـ أخلاقياً ـ ان يقتسمه مع عماله.

من العدل إعطاء كل ذي حق حقه، ولكن وراء العدل، بل فوقه، يوجد مفهوم الإحسان، أي الايثار، وما يطوي عليه من بذل وتضحية. وهنا تطرح اشكالات «مذهبية» منها أن الإحسان في غير موضعه اساءة، وإذا كان من العدل معاقبة شخص كان من الواجب أيضاً ايقاع العقوبة به، لأن عدم معاقبته تعدل اقتراف ظلم حيال الآخرين من غير المجرمين أولاً، وظلم حيال الآخرين من المجرمين الذين أوقعت بهم العقوبة دونما محاباة ولا استثناء.

حسب شيشرون إن العدالة «سيدة الفضائل وملكتها». فهي فعل فاضل، جيد، صالح، طيب، حسن. وهذه النعوت كلها تصلح في ميدان الفضيلة بوجه عام. ولكنها قد تسمو الى ما هو أكثر «تخلقاً» حين يكون الفعل أسمى من العدالة، فيكون أفضل وأحسن وأطيب وأصلح. وقد يرى شاعر أن ترك القبيح هو أكثر الأفعال الطيبة إحساناً. ولكن أمارة الحسن الأخلاقي أو القبح ترجع الى أمارة الخير والشر، وعلامتها الإجتماعية هي الحمد أو الذم، الاستحسان أو الاستهجان. إن الفضيلة «الأكثر فضلاً» لا تكتفي بالامتناع عن الإثم، بل هي مطلب إرضاء الوجدان على نحو أعظم فأعظم بعمل يعود على فاعله بمزيد من المدح والحمد...

وهنا تبرز فكرة المسؤولية، ومفهوم التبعة الأخلاقية. إنها الزام يوجب على الفاعل أن يتحمل نتائج عمله، على أن يكون هذا الفاعل عاقلاً (لا طفلاً، ولا مجنوناً، ولا عاشقاً أحياناً) ويكون واعياً (لا غافلاً ولا جاهلاً) ويكون حراً (لا مرغماً ولا مقهوراً). والمسؤولية قد تكون خارجية، بل هي تظهر في ثوبها الخارجي أول ما تظهر، وهي المسؤولية الإجتماعية والقانونية، أي المسؤولية المدنية. وقد تكون داخلية، بل هي في الأصل داخلية، أي أخلاقية ومعنوية، تجعل صاحبها مسؤولاً عن أفعاله، بل عن أهدافه، بله عن مقاصده ونواياه، في محكمة الوجدان. ان قوامها اعتبار المرء أن لذاته (أنا) مزدوجة يعزوها للقيمة المثلى تارة، ويعزوها تارة أخرى لذاته الفاعلة، ويلتزم بحمل مسؤولية ما يختار، وما يريد، وما ينفذ.

المسؤولية الأخلاقية لا تكتفي بترك القبيح، بل تطلب صنع الحسن، كلا، بل الأحسن دوماً. إنها تحفز على التطلع الى الحد الأقصى والحد الأفضل الممكن، ويتخذ الوجدان هذا التطلع مطلباً واجباً ومعياراً يزن بميزانه استحقاق المرء المدح أو القدح، أي يحدد للفاعل منزلته على صعيد الجدارة. وهذا يعني أن الشعور بالمسؤولية الأخلاقية لباب الحركية الأخلاقية التي توجب على صاحب الوجدان الحي السليم مزيداً من الإلتزام في طلب المثل الأخلاقي الأعلى، لتحقيق مزيد من الخير ومن المدنية، ومن انسانية الإنسان.

فلا غرابة أن تتصف التجربة الأخلاقية بأنها مستقبلية بالدرجة الأولى، وأنها إذ تجعل الإنسان، وكل الناس بدون استثناء، يحملون مسؤولية السلوك الأخلاقي، منذ أن يعي أحدهم ذاته، فتستمر الحياة الأخلاقية حركة نامية من فاعل الى فاعل، ومن جيل إلى جيل، سعياً وراء مزيد من تجديد الحياة الانسانية، وانجاز ثورة على الثورة السابقة في ميدان الأخلاق، استجابة لمقتضيات مثل أعلى متجدد على الدوام. وبذا يدرك

كل انسان عاقل فطن، من مشارف وعيه الأول حتى اللحد، ان الأخلاق واقع لازب في الأنفس والأفاق، وأنه حافز قيمي ينبع من صميم الوجدان انبثاق قوة فعالة تسعى لتهذيب الغرائز، وضبط الأهواء، وتوجيه الأعمال، ليضيف الإنسان إلى الطبيعة طبيعة ثانية من صنعه، على أن تكون جديرة بالتقدير.

## دراسة الأخلاق

سأل أفلاطون: هل يستطيع الانسان أن يبحث عمّا يجهل؟ وحسب أن الجواب في قوله إن المعرفة تذكّر تُرجع الى الشعور فيه ذكريات حياة سابقة في صحبة الآلهة. ولكن دراسة الأخلاق تريد الافلات، وقد أفلتت، من ربقة الأسطورية، والغيبية، وحتى الميتافيزياء، وهي تكتفي بالإنطلاق من أن كل إنسان اجتماعي سالك بلا ريب سلوكاً يهدف الى غاية، وأن دراسة الأخلاق معرفة من النوع «اليقيني»، أو من النمط «الثابت علمياً» على الأقل، إن لم نقل من النوع العقلي الفلسفي المرتكز الى معطيات العلم من جهة، والمشرئب الى قيم يتوخى تحقيقها معرباً عن تطلعه بضرب من أحكام تسمى أحكام الوجوب.

إن الإنسان، بما يبذّ به العجماوات، لا يكتفي بالحفاظ على كيانه العضوي، ووجوده الحيوي، وبأن يسهر على حسن سير وظائفه الجسدية. ذلك أن الغريزة تنهض بهذا العبء في سائر الأنواع الحيوانية، وتكاد أن تنجع نجاحها ذاته في واقع البشر لولا نزوع الإنسان الى عدم الإقتصار على السلوك الغريزي واصراره في كثير جداً من الأحيان على رفض نداء الغريزة، أو رفض تلبية أغراضها إلا بعد إرضاخها للجريان في أقنية يفرضها عليه بائن الأخلاق. ومن المتفق عقلياً عليه أن الطبيعة البشرية لا تستطيع أن تنشد سعادة من طراز سعادة العجماوات بدون أن تتنكر لذاتها. بل إن العقل يستهدف غرضاً آخر، هو بلوغ حياة إنسانية صحيحة، أو ما كان القدامى يعتبرونه الخير الأسمى. وقد حسب أرسطو ان هذا الخير يتحقق بتحقيق البشر طبيعتهم الخاصة، الطبيعة العاقلة أو الناطقة، ولذا كانت الحكمة رأس الفضائل، وعنوان الخير، والحكمة تأمل فلسفي وتعقل يعقل ذاته بحسب أنموذج الإله الأرسطي العاقل الحبيب.

الأمر الأساسي في الوجود الأخلاقي هو اذن تجاوز الانسان طبيعته الغاذية وطبيعته الشهوية لتحقيق طبيعته العاقلة أو الإنسانية. وهنا يطرح الفكر سؤاله المزدوج: ما هو الخير والشر؟ ويجيب عنه أجوبة يؤلف مجموعها المعرفة الأخلاقية، وهي معرفة غنية نامية معقدة.

وجدير بنا، لتبيان ذلك بإيجاز، أن نُلمع الى معنى «الأخلاق» ونعت «أخلاقي» في الثقافات الغربية. فإذا رجعنا الى الجذر اليوناني للكلمة التي تدل على معنى الأخلاق وجدناه يشير إلى معنى العرف أو الاستعمال الذائع، أي أنه يدل بصيغة الجمع على العادات الأخلاقية، وقد أمست هذه الكلمة Morale تدل على الأعراف والعادات الأخلاقية. واذا رجعنا الى الجذر اللاتيني المبني على الجذر اليوناني وجدنا كلمة Ethique وهي تدل على طراز من السلوك الأخلاقي المستنير وقد جعل الاستعمال هذه الكلمة تدل خاصة على ما يعرف الآن باسم الأخلاق الفلسفية أو فلسفة الأخلاق.

وقد سعى الباحثون المعاصرون الى تطوير هذه الدلالة المزدوجة بالتركيز على الجانب القيمي، وتجاوز النظرة المدرسية التي تقول عن الأخلاق انها علم الخير، لبلوغ نظرة جديدة ترى أن الأخلاق علم القيم Axiologie، أو انها على الأقل جزء أساسي من هذا العلم، بل من فلسفة القيم بالمعنى الدقيق. وهذه الفلسفة القيمية تختلف في اطار الفلسفة العامة عمّا يعرف بالأنطولوجيا أو فلسفة الوجود. إن قولي إن الحرب العالمية الثانية انتهت بقصف ذري حكم وجود. ولكن قولي إن التدمير الذري الذي أنهى الحرب العالمية الثانية عمل وحشي: حكم قيمة أخلاقي.

إن نعت «أخلاقي» يرادف في الاستعمال اللغوي للثقافات الغربية، أول ما يرادف، دلالة «المعنوي» أو «الأدبي»، ويقابل معنى «الجسدي» أو «المادي» أو «الفيزيائي» أو «الفيزيولوجي». إنه نعت ينطبق على الأفعال أو الأحوال التي نعزوها للفكر، لا للجسد. وبهذا المعنى ندل على ألم معنوي ناجم عن حزن أو اخفاق تمييزاً له عن ألم متصل بسحق إصبع أو نخر ضرس. وكثيراً ما يقال عن مريض يظل مرحاً بأن حاله الجسدية سيئة، ولكن «معنوياته» جيدة، أو يقال عن شعب نزلت به هزيمة أو كارثة، إن «روحه الأخلاقية» سليمة، وشعوره القيمي «متين». وهذا التمييز أصل ما يعرف اليوم بالعلوم المعنوية، أو الإنسانية، وفيها علم النفس والتاريخ وعلم الإجتماع والإقتصاد الخ، بمقابل علوم المادة أو العلوم التجريبية أو الفيزيائية، وهذه العلوم الإنسانية تتضمن الدراسات الفلسفية والإجتماعية، وتشتمل في جملة ما تشتمل عليه على الدراسات الأخلاقية.

## تعريف الأخلاق

بيد أن اسم الأخلاق، ونعت الأخلاقي، لا يغنيان عن

مسعى تعريف الأخلاق تعريفاً تاماً من الناحية المنطقية، وصحيحاً من الناحية الواقعية؛ وهذا مطلب عسير بلا ريب، لأن واقع التجربة الأخلاقية واقع صيرورة موصولة، ولذا بات تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً، أي ثابتاً واحداً شاملاً، أشبه بالمحال.

إن الأخلاق، إذا نظرنا اليها ضمن هذا المسعى، وجدناها جملاً متنوعة من التصورات التي صنعها الناس عن المثل الأعلى للحياة الإنسانية كما تراءت لهم هنا وهناك، وكما حسبوا صوابها في عصر دون عصر. إنها، بعبارة أخرى، منظومات أخلاقية تنشأ تلقائياً من جراء الممارسة الأخلاقية الراهنة. وهي عندما تسود التجربة الأخلاقية المشتركة تصبح مقبولة في عصر من العصور، لدى جماعة من الناس، فتنسب الى أصحابها ونحن نقول مثلاً: الأخلاق الابتدائية، أو الأخلاق الصينية، أو الرومانية أو العربية... وقد قيل «لكل شعب أخلاقه التي تحددها شروط حياته». بل إن الأخلاق لتختلف داخل المجتمع الواحد تبع الأوساط الاجتماعية: الأخلاق الريفية، الأخلاق الشعبية، الأخلاق البرجوازية، أو تختلف باختلاف المهن أحياناً، أو باختلاف الجنس بين أخلاق الرجال في هذه الجماعة، وأخلاق النساء...

ثم ان هذه الحوادث الأخلاقية تنتظم في مجموعات يستطيع الباحث أن يمعن النظر فيها ليكشف عن مبدأ «انساني» شامل يحسب أنه هو مبدأ الأخلاق في مختلف الجماعات، وعلى مرّ الدهور، وهذا المبدأ أساس نظرية ينهض بها الباحث الأخلاقي أو الفيلسوف، وربما العالم، فتعرف بأنها نظريته، أو مذهبه. والحق أن المعرفة الأخلاقية قد تنهج أحد سبيلين: سبيل الاعتقاد الوثوقي حين يُمنح الأطفال معرفتهم بالترويض والتدريب والتلقين وحين يصغي التلاميذ الى دروس في الأخلاق، ويتلقف الشعب المواعظ الأخلاقية، وهؤلاء جميعاً يعتنقون أخلاقاً يمكن أن ندعوها بالأخلاق الإعتقادية أو الاتباعية. أما الباحث الناقد، والمفكر المدقق، والفاعل الأخلاقي الداع، فإن أحدهم يعتبر الأخلاق موضوع تعريف وتعمق وتدقيق، ولذا ندعو معرفته باسم الأخلاق النظرية، بل هي من نوع النظريات العملية (كما يقول ريمون بولان)، وحيث تتميز نظرية المفكر أو الفيلسوف بالوحدة والإنسجام وتتجاوب مع الأسس الفلسفية العامة المتصلة بها تعرف باسم المذهب الأخلاقي، كما يقال عن تعاقب عدد كبير أو صغير من المفكرين على اعتناق مذهب أخلاقي معين، بالرغم من تطويره الى حد كبير أو صغير، مدرسة فلسفية أخلاقية، مثل الرواقية والأبيقورية.

عرّفوا الأخلاق تارة على أنها علم الخير، أو العلم بالخير والشر. ولكن هل كلمة الخير، ومن ثم، الشر، من الكلمات الوحيدة الدلالة؟ ألا يبدو الخير تارة هو اللذة في نظر فريق، ويبدو السعادة أو المنفعة أو الكمال الخ في نظر آخرين؟ ان تعريف الأخلاق بالخير هو اذن أقرب الى الإبهام لشدة تنوُّع احتمالات دلالة الخير، ومن ثم، الشر. وقد يكون هذا التعريف أشبه بدور منطقي ما دام يؤكد أن الاخلاق هي العلم بالخير، أي العلم بما هو أخلاقي.

وقد شاء باحثون تعريف الأخلاق تعريفاً «تجريبياً» أو «وضعياً» فقالوا: إنها علم العادات الأخلاقية، وحسبوا أن هذا العلم الوضعي يمكن أن يكون أخلاقياً بالرغم من اقتصاره على دراسة ما هو، دون ما يجب أن يكون. ولذا حاول بعضهم (مثل ليفي - برول) أن يلحق به صناعة أخلاقية، أو فناً أخلاقياً يطبق القوانين الأخلاقية تطبيقاً عقلياً. وأراد آخرون تمييز «وصف العادات الأخلاقية» **Ethographie** عن «علم السجايا» **Ethologie** سعياً لتفسير العادات الجمعية الأخلاقية تفسيراً تاريخياً ونفسياً. وحاول باحثون تعريف الأخلاق بقولهم: إنها علم معياري بالعادات الأخلاقية، ولكن الأخلاق تُعنى، كما أوضحنا، بالجانب الداخلي من السلوك، أي بالمقاصد والنوايا، وبالتطلع القيمي بأكثر من عنايتها بالظواهر السلوكية الفردية والإجتماعية، أي أن منطلق المعرفة الأخلاقية هو ما يتألق من بوتقة الوجدان.

وقد أجمل معجم «لالاند» تعريفات الأخلاق في دلالات أربع: الأولى هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك المقبولة في عصر أو لدى جماعة من الناس. وبهذا المعنى يقال: أخلاق قاسية، أخلاق سيئة، أخلاق منحلة. والثانية هي أن الأخلاق جملة قواعد السلوك التي تعتبر صالحة صلاحاً لا شرطياً. والثالثة هي أن الأخلاق نظرية عقلية عن الخير أو الشر، وهذه هي الأخلاق الفلسفية. والدلالة الرابعة أخيراً هي أن الأخلاق جملة ما يتحقق في العلاقات الإجتماعية من أهداف حياة ذات صبغة إنسانية أعظم.

وبقول أبسط: الأخلاق منظومة قواعد السلوك التي ينبغي على المرء اتباعها ليحيا وفق طبيعته الحقيقية، أو المرموقة. وان الأخلاق الفلسفية ليست جملة أوامر أو نصائح وحسب، بل إنها منظومة منهجية، أي بناء منطقي يشتمل أولاً على تصور نظري عن الإنسان والعالم، وثانياً على مبدأ أساسي يحكم بموجبه على مختلف طرز سلوكه في شتى ظروف الحياة، وكل فيلسوف

أخلاقي يمتنع عن تكوين فكرة نظرية عن الانسان والعالم إنما يعتنق في الواقع، وبصورة لا شعورية، مثل هذه الفكرة، وكثيراً ما تكون عين الفكرة السائدة في الحضارة التي ينتمي اليها.

الأخلاق منظومة قواعد السلوك، وهذا يعني أنها «علم عملي ومعياري» (فولكيه). إنه عملي لأن هدف الأخلاق لا يقتصر على المعرفة والإفهام بل يتناول توجيه العمل وتحقيق نتيجة. وهو معياري لأنه يحدد الهدف المراد بلوغه، ويحدد في الوقت ذاته الوسائل المؤدية اليه. أما القول بأن الأخلاق تقوم على أن يحيا المرء وفق طبيعته فهو قول يحظى بتأييد الفلاسفة كافة (لوسين)، ولكن الفلاسفة ينقطعون عن التفاهم حول تحديد الطبيعة الإنسانية. ومن هنا ندرك العلاقة الوثيقة التي تربط الأخلاق بالفلسفة، بالميتافيزياء، الرامية إلى البحث عن طبيعة الأشياء. بيد أن من الجائز أن نستشف ضرباً من اتفاق كلمة الفلاسفة على ضرورة تحقيق الأخلاق الطبيعة الإنسانية الحقيقية، أي إنسانية الإنسان، أي أخلاقيته. يقول لوسين: «الأخلاق جملة منهجية الى حد كبير أو صغير تضم التحديدات المثالية والقواعد والغايات التي ينبغي على (الأنا)، بوصفها ينبوعاً مطلقاً، إن لم يكن شاملاً، للمستقبل، أن تنجزها بعملها في الوجود حتى تبلغ مزيداً من القيمة».

## المشكلة الأخلاقية

ثمة إذن مشكلة أخلاقية وراء علم الأخلاق، بل في هذا العلم ذاته، وهي مشكلة فلسفية تتناول التحديدات المثالية والقواعد والغايات الإنسانية. وهذه المشكلة ليست من صنع عقول تتكلف ابتكار المتاعب للتدرُّب على حلّها أو الجري وراء هذا الحل. وإنما هي معطى تطرحه التجربة الأخلاقية التي تمر من مرحلة التخلق التقليدي أو الاتباعي الى وعي التخلق بالفكر، وإرضاخه للمطلب الارادي. ومثلما يخضع نشاط المعرفة الإنسانية على صعيد الذهن لمبادىء عقلية من طراز مبدأ الهوية ومبدأ السببية، فإن النشاط العملي يخضع لقواعد يحددها الوجدان اذ يستحسن أمراً، ويستقبح ضده، ويضفي أمارة الخير على ما يستحسن، والشر على ما يباينه، ويلقى الوجدان الفردي المبدع من الوجدان الإجتماعي الذي يكتنفه وينفذ الى صميمه معطيات تربية ودعم. وفي مكنة الوجدان المشترك التصرف دوماً بوسائل جد قوية لدمج الوجدان الفردي في عالمه، وصبغه بألوان حضارته، وإرضاخه لقيم الثقافة الذائعة وأعرافها المميزة فيبدو الوجدان الاتباعي حريصاً على أن ينال طيب السمعة وتقدير الأقران بالتقيد بما يرونه شرفاً وفضيلة، ولا يفلت من ذلك إلا الأقلون، وهم ندرة الأفذاذ المبدعون في الأخلاق، وطباقهم من ندرة الأفذاذ في الشذوذ والإجرام.

إن المشكلة الأخلاقية، المشكلة الفلسفية للمعرفة الأخلاقية، تطرح طائفة لا تحصى من الأسئلة التي تتناول ما يتصل بها من مفاهيم ومبادىء وقيم. مثال ذلك: ما أصل مفاهيم الخير والعدالة والشرف والكرامة؟... هل هي وليدة التجربة أم أنها فطرية - كالكمال في نظر ديكارت؟ هل ندركها في عالم متعال أم في واقع محايث؟ ما طبيعتها الذاتية والموضوعية؟ ما شأوها وقيمتها؟ هل يوجد معيار لتمييز بعضها عن بعض؟ ما معيار الخير والعدل والإحسان؟ وهل هو معيار وحيد أم متعدد؟ موضوعي كلي أم ذاتي استثنائي؟ هل المبادىء الأخلاقية مما يكتسب بالتربية، بالتلقين، بالاتباع؟ وإذا كانت فطرية فلمَ لا تظهر الا بعد مضي فترة من العمر، وبعد الاضطلاع بتجربة الحياة عبر سنوات طوال يعجز المرء قبلها عن فهم التخلق، ووعي صوت الوجدان؟

إن المشكلة الأخلاقية مشكلة قيمية بالدرجة الأولى. والقيمة بطبعها جاذبية الزام، ولكنها جاذبية لا تمنع الحرية، بل توجبها. فلمَ كانت القيمة الأخلاقية الزاماً؟ هل تنبع من عادات الفكر والشعور المستقاة من وسط معطى؟ وإذ ذاك تتبع قيمتها قيمة ما تنبع منه؛ أم أنها تجاوز منطلقها وتكسر قيود معطياتها في الزمان والمكان وفي الأنفس والأفاق، حتى تبلغ دوماً مزيداً من الانفتاح على إنسانية الإنسان؟ ألا يعني ربط المطلب الأخلاقي بالمعطيات الحضارية نسبية ذلك المطلب؟ ألا نستطيع، ألا يجب، أن نميز قيمة أخلاقية عليا تهدف إليها الحضارات، والحضارات هي التقدم العلمي والتقني، ألا وهي قيمة المدنية الشاملة التي تجعل ذاك التقدم يستهدف الحياة والازدهار، لا الموت ولا الإبادة والدمار، حتى لا يكون التقدم الحضاري علمياً وعملياً وحشية وهمجية لنبوّه عن الأخلاق؟ (جورج باستيد).

إن القيمة الأخلاقية، شأنها شأن سائر القيم، هي دائماً في الأفق، وهي مطلب قريب وبعيد، نحبه ونسعى اليه ونحقق منه ما نحقق، ولكننا لا نبلغه بأسره أبداً، (رويه، لالو)، وهو متجدد على الدوام. إن المطلب الأخلاقي يحثنا على ترجيح جانب ما نستحسن أخلاقياً، ولو كلفنا ذلك التضحية حتى بوجودنا. ولكن أترى هذا الحض الزاماً بريئاً من الأثرة؟ إن الابتدائي الذي عانى عفوية ميوله وإستجاب لها ولا سيما عندما تستثير أثرته الشرسة حوافز ثأر أقرانه منه وانتقامهم، قد فهم

أخيراً نداء الحس السليم الذي ينصحه، لخيره ومنفعته، بالإقلاع عن لذات تنتج نتائج مؤلمة ابتغاء خير من طراز آخر، فعرف في نهاية المطاف ان رضوخه لآلام كبت يعود عليه بمنافع أوسع وأكبر. أترانا نفسر مطلب التنظيم الأخلاقي بمثل هذه النفعية المضمرة، أم ننكر الإيثار حيث كان، ولو كان في الأمومة، لنعود به إلى الأثرة؟ (لاروشفوكولد).

هذه الأسئلة، وأضرابها كثير، تطالع الباحث الأخلاقي وتود أن تجسد المشكلة الأخلاقية على صعيد النظر التأملي المنهجي لتحظى بأجوبة في شتى جوانب البحث الأخلاقي، والدراسات الأخلاقية.

## أقسام الأخلاق

من الذائع اليوم تقسيم دراسة الأخلاق الى مجالين: أحدهما يتناول مجال الأخلاق العامة، والآخر مجال الأخلاق الخاصة أو الجزئية. الأول يُعنى بتبيان المبدأ العام والأساسي الذي تصدر عنه الالزامات أو الواجبات الجزئية او الخاصة. والآخر يتوخى تحديد الواجبات المعينة في ميدان من ميادين السلوك الفردي، السلوك الأسري، الاقتصادي، السياسي، الانساني....، بينما تستهدف الأخلاق العامة تحديد الواجب بوجه عام.

إن هذه الأخلاق العامة قد تسمى الأخلاق النظرية، وهي دراسة تفسيرية منهجية تحاول إيضاح أسباب صدور مختلف الواجبات ومردّ نضدها في منظومة او مذهب متسق تصدر فيه الواجبات الخاصة أو الجزئية عن مبدأ عام يكون هو أساس الصرح الأخلاقي كله.

أما الأخلاق الجزئية، بل الخاصة، فإنها قد تسمى الأخلاق العملية او التطبيقية، وهي تستهدف تحديد الوسائل التي بها تتحقق الغاية المنشودة التي تحدّدها الأخلاق العامة، فتوضح الواجبات المعينة أو الجزئية، وهي تطبيقات مبدأ عام هو مبدأ الواجب الأساسي المترتب على الانسان، كل انسان. ان الأخلاق الخاصة تعالج مسائل معينة مثل مسألة الصدق أو الكذب، ومسألة التسامح، وواجبات الأبناء تجاه الوالدين، وواجبات المواطن حيال الدولة... وعندما تتناول الأخلاق الخاصة تطبيقات في مجال الأفراد تسمى الأخلاق الفردية، وهي نهاية الدرب الذي يبدأ بالأخلاق العامة أو الأخلاق الشاملة الكلية.

## الأخلاق الدينية

رأينا أن التجربة الأخلاقية، والواقع الأخلاقي، والمشكلة الأخلاقية تنم كلها عن وجود الأخلاق، والممارسة الأخلاقية، والفهم الأخلاقي، وان ذلك كله يتبع النظرة الى مصدر الأخلاق، وقد كان هذا المصدر أسطوري الصبغة في سالف العصور، ثم تطورت الثقافة الإنسانية وظهر الشعور الديني مصحوباً بالاهتمام الأخلاقي، واتفقت كلمة الديانات، والسماوية منها ثلاث، على بناء الأخلاق على مبدأ ارادة الله وواجب إطاعة تعاليم الرب والخضوع على نحو ثابت خضوعاً كاملاً كلياً لأوامره ومشيئته.

الأخلاق اليهودية تَمْتَحُ من تعاليم الرب الذي يخاطب شعبه «المختار» قائلاً: «الآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة». (خروج 5/19). وقد تكلم هذا الرب أيضاً فقال: «أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق. لا تشهد على قريبك شهادة زور. لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك، ولا عبده، ولا أمته، ولا ثوره، ولا حماره، ولا شيئاً مما لقريبك». (خروج 12/20 ـ 18). وقرر أن «العين بالعين، والسن بالسن» فإذا أطاعوه فازوا، واذ ذاك «يثمر الشجر، وينضج العنب» فيأكلون ويتمتعون بالشبع والري... ويكون هو إلههم، ويكونون هم شعبه.

لم تعنَ اليهودية الأولى بالحياة الآخرة عنايتها بالحياة الدنيا، وهي تقدم العاجلة على الآجلة، على نقيض المسيحية التي جاءت بشارة بالملكوت السماوي، تدعو الى العزوف عن الدنيا، والتهيؤ بالأخلاق الوديعة، وبمحبة السلام، للحياة الأبدية: «طوبى للمساكين بالروح لأن لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاشى إلى البر لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء لأنهم يرحمون. طوبى لأتقياء القلب لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون... سمعتم أنه قيل عين بعين، وسن بسن، وأما أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر.. بل من لطمك على خدك الأيمن فحوِّل له الآخر أيضاً.. وسمعتم أنه قيل تحب قريبك وتبغض عدوك. واما أنا فأقول لكم أحبوا اعداءكم، باركوا لاعنيكم، احسنوا الى مبغضيكم». (متى 3/4 وما بعد).

أما الاسلام فإنه يتوخى «تحصيل السعادتين» (بحسب عبارة الراغب الاصفهاني). شعاره: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». خلق الله الانسان، وهداه كما هدى كل شيء. ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾. وجعل للإنسان سعادات لا تحصى هي النعم الإلهية. ﴿وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾، وهذه النعم دنيوية وأخروية معاً، الأولى

انما تكون نعمة وسعادة متى تُنوولت على ما يجب، وكما يجب، ويُجرى بها على الوجه الذي لأجله خلق، ولكن النعم الدنيوية في الوقت نفسه وسيلة الى النعم الدائمة والسعادة الحقيقية الدائمة «مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر». أما بصدد العلاقات الاجتماعية بين الناس فـ ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان، وإيتاء ذي القربى، وينهى عن الفحشاء، والمنكر والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون﴾ (النحل ٩٠). ﴿وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم، ولئن صبرتم فهو خير الصابرين﴾ (النحل ١٢٦). ﴿وللذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (يونس ٢٦).

## الأخلاق العربية

وفي مجال الثقافة العربية، خاصة، يحتل الاهتمام بالأخلاق منزلة رئيسية، وقد قال الرسول العربي (ﷺ): «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». ويُسمى البحث في الأخلاق علم الأخلاق، أو علم السلوك، وهو من أنواع الحكمة العملية، ويسمى كذلك تهذيب الأخلاق، أو الحكمة الخلقية، وربما قصد به أحياناً علم التصوف وموضوعه أخلاق النفس إذ يبحث فيه عن عوارضها الذاتية، ومثلاً حب الدنيا في قولهم: حب الدنيا رأس كل خطيئة. أما الخلق، بوجه عام، فإنه في اللغة العادة والطبيعة والدين والمروءة (ج أخلاق). وفي عرف العلماء ملكة تصدر بها عن النفس الأفعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم لا يكون خلقاً. وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ للأفعال النفسية بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم، وكالكريم إذا قصد بإعطائه الشهرة.

إن الخلق ينقسم الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال، وإلى رذيلة وهي مبدأ لما هو نقصان. وأما الخلق العظيم، وقد وصف به القرآن الرسول (ﷺ)، فإنه بصح عند السالكين هو الإعراض عن الكونية، والإقبال على الله تعالى بالكلية. وقيل هو ما أشار إليه النبيّ (ﷺ) بقوله: «صِلْ من قطعك، واعف عمّن ظلمك، واحسن إلى من أساء اليك». والأصح أنه هو السلوك إلى ما يرضى الله عنه والخلق جميعاً. (التهانوي).

وقد يدل في العربية على الأخلاق بالأدب. والأدب «عبارة عن معرفة يحترز به من جميع أنواع الخطأ». (الجرجاني). أو أنه «كل رياضة محمودة يتخرج بها الإنسان في فضيلة من الفضائل» (أبو البقاء). أو هو «ملكة تعصم من قامت به عما يشينه». والتأديب عندئذ هو «تهذيب الأخلاق، واصلاح العادات». وقد جعل مسكويه عنوان كتابه المعروف «تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق» واتخذ الماوردي عنوان كتابه الشهير في الأخلاق «أدب الدنيا والدين» وقدّم لها ببحث عن أدب العلم والعلماء والمتعلمين وذهب إلى أن الله سبحانه كلف الخلق متعبداته وشرع لهم دينه... قصد نفعهم... وجمع نفعي الدنيا والآخرة كان أعظم نعماً وأكثر تفضلاً. ومن تآليف الغزالي الأخلاقية: «ميزان العمل» و«إحياء علوم الدين» وهو يبحث، في جملة ما يبحث، في المهلكات والمنجيات، كما كتب «كيمياء السعادة» وكان الفارابي من قبل قد وضع «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«تحصيل السعادة» و«التنبيه على السعادة» ووضع ابن حزم «رسالة الأخلاق»، وكتب الراغب الاصفهاني «الذريعة إلى مكارم الشريعة» و«تحصيل السعادتين وتفصيل النشأتين»، ووضع الطبرسي كتاب «مكارم الأخلاق» وعني ابن خلدون في مقدمته بالجانب الأخلاقي لدى الأفراد والجماعات وفي ظروف حياة الأمم والشعوب، و... فضلاً عن الكتب الباحثة في الدلائل والشمائل والمواعظ والأدعية والخطب والنصائح والحكم وسائر ضروب «الآداب»...

ربط العرب الأقدمون الأخلاق بالطبع، ووجدوا أن كل امرىء راجع يوماً لشيمته وإن تخلق أخلاقاً الى حين. وتصور المعتزلة، في ذروة المتكلمين العقليين، الخير والشر على أنهما حسن وقبح، وأعلنوا أن للأفعال صفات ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة وهذه الصفات يدركها العقل، وجعلوا العدل من أهم مبادئهم المذهبية، وأقروا مبدأ آخر هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واثبتوا حرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله وعما يتولد منها.. وتوزعت الفرق الكلامية في نظراتها الأخلاقية ـ السياسية على سلّم موصول من الاعتبارات و«التسويغات» الفكرية والتأويلية، ولم يقتصروا على مجال الأخلاق النظرية، بل بحثوا في «الأخلاق التطبيقية» كما فعل بوجه خاص الفقهاء وعلماء الشريعة في دراساتهم التفصيلية وحتى في فتاواهم الممتدة من ميدان العبادات وأركانها إلى حياة الزواج والطلاق والإرث والاقتصاد وسائر شؤون المعاملات الإجتماعية والسياسية والعسكرية والدولية...

وقد حسب بعض المستشرقين أن أول باحث أخلاقي في البلاد العربية هو ابن المقفع ويليه بوجه خاص اخوان الصفا ومسكويه والغزالي ونصر الدين الطوسي. ولكن هذا الرأي خاطل لأنه لا يلمّ بالمجال الوسيع للنشاط الفكري الأخلاقي من خطرات الأدباء والمفكرين إلى مناظرات الفقهاء والمتكلمين ودقائق النظر الصوفي الرهيف... فضلاً عن الفلاسفة «الرسميين»، وفي ضوء ماألمعنا إليه من نشاط هو في الوقت ذاته

وثيق الصلة بسائر وجوه التجربة الأخلاقية في التاريخ الإنساني العام.

## المذاهب الأخلاقية

يتضح مما تقدم أن التجربة الأخلاقية الانسانية جزء أساسي من التجربة الثقافية المصبوغة أولاً بالصبغة الأسطورية فالصبغة الدينية. فإذا اقتصرنا الآن على الجانب الفلسفي من هذه الثقافة وجدنا البحث في الأخلاق، أي الأخلاق النظرية، هو الجزء الأكثر أهمية من أجزاء الفلسفة، بل إن بعض الفلسفات ترجع كل فكر فلسفي إلى «الحكمة» ولا ترى من نفع سوى نفع الفكر العملي. وهذه «الأفكار» أو «المفاهيم» أو «القيم» أو «المبادىء» الفلسفية «تتبلور» في نظريات أخلاقية، ومذاهب، ومدارس، تطالعنا، بادىء ذي بدء، بصعوبة تصنيفها بحسب الزمان، أي التعاقب التأريخي، أو المكان، أي الموقع الجغرافي والقومي، أو البناء المنطقي. ولكل نوع من هذه التصانيف ميزات ومحاذير، ولعل من الأنسب أن نعتمد مسعى الإنطلاق من التصنيف المنطقي، ومحاولة مراعاة التسلسل التاريخي ضمن كل جملة «منطقية» من المذاهب إذ نربطها بمبدأ أساسي، أو بأحد المبادىء الأساسية الذي ترتكز إليه النظرية أو المذهب.

وبهذا الاعتبار نرى المذاهب الأخلاقية وقد نشأت على استحياء وتشتت في اليونان قبل سقراط؛ ثم ظهرت أخلاق الحكمة التي تضم مذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو، والحكمة هي صدى إعمال الفكر في معطيات الواقع لاستجلاء ما ينبغي أن يكون. وقد تصور اليونان الحكمة على انحاء شتى، ولكنهم اتفقوا على الايمان بأهميتها ونفعها لأنها مصدر فضائل طيبة رفيعة يود كل إنسان، بزعمهم، أن يتحلى بها ويسعد بنوالها.

أرادت المدرسة السقراطية أن تكون الحكمة علماً، لا جهلاً، وفضيلة لا رذيلة (سقراط) ومقاومة النفس بالتبصر لتحقيق طبيعتها الناطقة حتى يكون الإنسان إنساناً، بل حتى يحاكي الإنسان الله (أفلاطون) أو يصبح هو ذاته - بالتعقل - إلهاً صغيراً إن جاز القول (أرسطو). أما أرستيب وأبيقور فقد ربطا الحكمة (= الفلسفة) باللذة الحسية لدى الأول، واللذة الفاضلة لدى الآخر، وقد سار في ركابه في روما بوجه خاص تلميذه لوكريتيوس شاعر الحب الباحث في دقائقه والآسي الحريص على البرء من طاعونه. وقد نشأ المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في وقت واحد تقريباً، ولكن المدرسة الرواقية امتدت في الزمان والمكان ولقيت نجاحاً عظيماً في البيئة الرومانية وفي غيرها من البيئات القديمة والوسيطة والحديثة. وبينما نادت الأبيقورية بالهرب والفرار والخلاص الفردي في حديقة أبيقور، هدفت الرواقية إلى الغاية ذاتها ولكن بطريق الجهد والاشتداد والعمل والصبر، حتى إذا لم يكن ما يريد المرء وجب عليه أن يريد ما يكون...

تميزت الأخلاق اليونانية - الرومانية بالنظر «الحكيم» إلى الأمور الأخلاقية، وقد نضج الجانب العقلي من هذا النظر بنضج الفكر الأوروبي وانبعاث الفلسفة القديمة ثم ظهور الفلسفة الحديثة مع ديكارت، رأس المدرسة العقلية، وبدأ ما نستطيع أن نسميه أخلاق العقل حين أبان ديكارت أن اليقين في الأمور الأخلاقية ليس بديهياً وجلياً كاليقين الرياضي، فاشتهر بنظريته في الأخلاق الموقوتة خاصة واتهم «برجعية» فكرية في ميدان الأخلاق لا تتسق مع «ثوريته» على الصعيد النظري. وظل ديكارت فيلسوفاً «فاتراً» على المستوى الأخلاقي، متأثراً بالرواقية، مردداً قوله: «إنني لا أطلب سوى المحبة والبساطة». ولكن تلميذه الأول سبينوزا نهض بجرأة مسعى بناء الأخلاق على نمط اعتبره رياضياً، أي بمثل يقين الاستنتاج الرياضي الميتافيزيائي، واستبدل بثنائية ديكارت مذهب وحدة الوجود، وانتقد أخلاق «الكتاب المقدس» انتقاداً مراً سبَّب تعرضه لطعنة غير نجلاء من خنجر مغتال حنق كاد أن يقضي عليه، ولكنه استنتج مبدأ الحق من القوة، واعتبره مبدأ كل أخلاق. أما التلميذ الديكارتي الشهير الثاني فإنه لايبنتز وقد نادى بالمونادات أو الجواهر الروحية على أنها وحدات الوجود الحقيقي، واستطاع ببراعة أثارت تهكم فولتير التوفيق بين الأضداد كافة، فكان متفائلاً، وضع شعار المتفائلين بقوله: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وألّف بين الغريزة والعقل، وبنى الأخلاق على فكرة الكمال، جامعاً السعادة والفضيلة، والفكر والمحبة.

سيطرت فلسفة لايبنتز على التفكير الألماني حتى جاء كانط، صاحب المذهب الانتقادي، وشاغل الناس ومالىء دنيا الأخلاق بآراء أصبحت منطلق من اتبعه، ومرجع من خالفه، على قدر سواء. وقد بلغت أخلاق العقل أوجها لدى كانط وهو القائل بوحدة العقل النظري والعملي، وأن العقل العملي المحض يصدر أوامر مطلقة هي قوام الوجدان الأخلاقي، وتتميز بأنها قطعية ترفض المحاباة، وتوجب القيام بالواجب فعل الجندي الذي ينفذ ما به يؤمر أولاً...

لقد أراد المفكرون دوماً ربط الأخلاق بالطبيعة البشرية، وقام فلاسفة يرون أن هذه الطبيعة تنوس بين العاطفة والمنفعة (هوبز، الموسوعيون، هيوم، فونتنيل، فوفوتارك، فولتير)

وأكد روسو على جانب العاطفة واعتبر الوجدان غريزة إلهية معصومة، وأراد أن يساوي كل انسان كل انسان، وأن يظل الناس أحراراً كما ولدوا، وأن يتحاشوا مساوىء الإجتماع الذي أفسد الإنسان الطيب بفطرته. واعتبر آدم سميث العاطفة تعاطفاً، والتعاطف منطلق الأخلاق، وهو مشاركة الآخرين السراء والضراء، ولكن شوبنهور، سيد المتشائمين، يرى أن الوجود شر، وأن الإرادة الكونية مطلق أعمى، يسبق العقل، ويجعل الحياة ألماً، والألم العظيم يصيب أذكياء البشر أكثر ما يصيب. وما الخلاص إلا بالفن، ولا سيما بالموسيقى، وآخر ما في الأخلاق أن تستغيث بمبدأ الرحمة، والرحمة هي العاطفة الأخلاقية الأولى. والى جانب هذه المذاهب الأخلاقية العاطفية، سعى باحثون لبناء الأخلاق على عاطفة جمالية فعل رينان الفرنسي وروسكين النقادة الانكليزي.

العاطفة وجه أول من الطبيعة الأخلاقية لدى الفلاسفة المحدثين، ولكن وجهها الآخر هو الوجه «الانكليزي» النفعي الذي يبدو في أخلاق المنفعة كما جاءت في مذهب النفعية الكمية وحدها، أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، (بنتام) وفي مذهب النفعية الكمية والكيفية معاً (جون ستيورات مل). الأول يعتمد نظرة علمية في بناء «حساب الأخلاق»، والآخر ينظر نظرة علمية مغلّفة برداء عاطفي يرعى النوع مع الكم، ويرى أن «سقراط البائس خير من خنزير مرح».

رفض كانط العاطفة أساساً للأخلاق، وأقرها غيره، ولا سيما في الثقافة الانكليزية ـ الفرنسية؛ ولكن الثقافة الألمانية حفلت بآراء فخته وشلنغ وهيغل ومحاولاتهم بناء الأخلاق على نحو من الجدل الثلاثي (ديالكتيك) وقد أوصل الأول إلى المثالية الذاتية والثاني إلى المثالية الموضوعية والثالث إلى المثالية المطلقة، ودمج كل صاحب مذهب من هذه المذاهب نظريته الأخلاقية في «معمارية» مذهبه المثالي العام. وبإزاء هذه الحركة «الميتافيزيائية» قامت فلسفة أولى تريد ألاّ تكون ميتافيزيائية بل «علمية»، وأعلن ماركس وانجلز عن «فلسفة علمية تقوم على مبدأ المادية التاريخية المتطورة تبع حتمية جدلية صارمة هي حتمية الصيرورة والغائية، كما قام كيركغارد بارتكاسة شاملة ضد «المذهبية الفلسفية» فكان رائد الوجودية يعارض الموضوعية بالذاتية، والصيرورة الخارجية بجدل داخلي طريف...

الصيرورة المثالية، والصيرورة المادية، منطلق عدد وفير من المذاهب والتيارات والمدارس، ولكن الحياة ذاتها صيرورة أيضاً نظر إليها سبنسر نظرة تطورية في أثر معلمه داروين ورأى أن الأخلاق حلقة في سلسلة التطور الكوني الآيل في آخر الأمر إلى غلبة الإيثار على الأثرة. ووجد غويو ونسيبه فويه أن الحياة بذل بالدرجة الأولى، وأنها تضحية وعطاء، ودعا إلى أخلاق حياة خلو من الإلزام ومن الجزاء. وجاء من ثم الفيلسوف المعضلة نيتشه ورفض الأخلاق قائلاً باللاأخلاق أخلاقاً، كاسراً لائحة القيم التقليدية، مبشراً بأخلاق السيد الأعلى «سوبرمان»...

تلفعت المادية الجدلية بكساء علمي طلاه آخرون بألوان طريفة هي أيضاً ألوان علمية ووضعية، وبنوا في هذا الحقل مذاهب تعرف بأخلاق العلم، منها أن رنوفيه يعلن بناء الأخلاق علمياً مثلما تبنى الرياضيات، وعلى أساس موضوعة مزدوجة هي أن الإنسان عاقل وحر. وقال إن علم الأخلاق علم استنتاجي ذو شعبتين إحداهما الأخلاق المحضة، وهي أخلاق السلام، أو التصور النظري، والأخرى الأخلاق التطبيقية وهي أخلاق الحرب أو الواقع. أما اوغست كونت فإن الأخلاق لديه علم يهدف أول ما يهدف إلى البحث عن قوانين الحوادث الأخلاقية ويكون عندئذ شطراً من علم الإجتماع، وإما أن يهدف علم الأخلاق إلى تحديد غاية الإنسان في سلوكه وتبيان أفضل سبيل لاستعمال قدرته على تغيير مجرى الحوادث وهذا هو الفن الأخلاقي أو صناعة توجيه السلوك. وقد سار في هذا الطريق دوركهايم وليفي برول وسائر علماء المدرسة الإجتماعية الفرنسية، ودرس آخر كبارهم البير بايه ما أسماه «علم الحوادث الأخلاقية» كما درس ما يسميه «أخلاق العلم»، وما لبث أن انتقده أمثال كورفيتش ولافيل ولوسين وجانكلفتش من المعاصرين.

إن التضييق الذي فرضه العلم على رحاب الفكر الفلسفي ما عتم أن أثار ردود فعل مذهبية نجمت عنها، خاصة، أخلاق التجربة والأخلاق القيمية؛ وقد تزعّم روه مذهب التجربة الأخلاقية التي تبحث عن الأخلاق في غير ذرى المثل الأعلى الفاتنة المغرية الكلية. وما التجربة الأخلاقية سوى تجربة بالمشخص، وبالمحدود، وبالمعاش بالفعل. ولكن برغسون يعود الى التجربة المعاشة ليستخلص منها ازدواج منبعي الأخلاق والدين، داعياً بالإستناد إلى التطور الأخلاقي في التاريخ، إلى مزيد من انفتاح الأخلاق السكونية لتغدو أخلاقاً حركية بالمعنى الصحيح.

تضاءلت فكرة المذاهب الأخلاقية عندما تضاءلت الفكرة المذهبية في الفلسفة عامة بعد انحسار الإعجاب بالمعمارية الهيغلية والماركسية والصوفية البرغسونية وفي اثر انتشار النزعات الأخلاقية الذرائعية، (وليم جيمس، ديوي)، والتحليلية النفسية (فرويد، يونغ، آدلر) والوجودية (كيركغارد، مارسيل،

سارتر، كامو، دي بوفوار)، وفي أثر ازدهار الفلسفة القيمية وفلسفة الأخلاق القيمية بوجه خاص، وهنا تبرز أسماء المعاصرين من الباحثين في مختلف الأصقاع، وفي طليعتها في فرنسا مثلاً لافيل، ولوسين، وجانكلفتش وجورج باستيد وجورج كوسدورف وريمون رويه وريمون بولان...

خاتمة

هل الأخلاق علم؟ ان الجواب جوابان: الأخلاق علم في نظر كثير من المفكرين، ولكن للعلم دلالات كثيرة تتفاوت بتفاوت مفهومه لدى كل باحث. فالعلم معرفة ضد الجهل، ولذا فإن الفضيلة علم (سقراط) (أفلاطون). والعلم طريقة ميتافيزيائية تحكي الاستنتاج الرياضي (سبينوزا)، والعلم علم رياضي يتيح لـ رنوفيه وضع كتابه الشهير بعنوان «علم الأخلاق»، وبناءه على الطريقة الرياضية بدءاً من موضوعة مزدوجة لا يمكن البرهان عليها، ولكن لا مناص من قبولها، على غرار موضوعات إقليدس في هندسته.. وقد ذهب آخرون إلى اعتبار العلم علم الحياة العام (لوب) فتكون غرائزنا جذور أخلاقنا، أو اعتباره سلوكاً موضوعياً (غيوم) فتكون الأخلاق علاقات تضخم عضوي أو اعتباره فناً طبياً علاجياً (لومونيه) فتكون الشراهة مرض شرايين وفرط إفراز المعدة مما يعالجه الطب، وذهب باحثون «علماء» إلى ربط الأخلاق مباشرة بعلم الإجتماع الوضعي (كونت) وسعى دوركهايم إلى تمييز صفات نوعية خاصة بالحادث الأخلاقي بما يزيد على صفات الحادث الاجتماعي، ووجد ليفي برول أن الأخلاق صناعة أو فن تطبيقي إجتماعي عقلي، وتطلع البير بايه إلى تحقيق استقلال علم الأخلاق فكتب «علم الحوادث الأخلاقية»...

ولكن الأخلاق ليست حصراً بالعلم الذي يقرره كل معنى من معاني العلم الملمع اليها. الأخلاق جزء عضوي من الفلسفة، بل هي فلسفة عملية، ونظرية عملية (ريمون بولان). إنها، على صعيد الواقع، الجانب العملي من سلوك الإنسان منظوراً إليه بوصفه تصرفاً فردياً واجتماعياً، بل تفاعلاً فردياً اجتماعياً يتبع جدلاً ثلاثياً بحيث يكون لهذا السلوك العملي منطلق وثيق الإتصال بالمعطيات الطبيعية والإجتماعية الواقعية الراهنة في وقت معطى، وظروف معينة. ويكون له من جهة أخرى هدف متصل أوثق الإتصال بالثقافة الذائعة في البيئة الإجتماعية واللحظة التاريخية؛ وفي وسط ذاك المنطلق من جهة. وهذا العرف التصوري المشترك من جهة أخرى، ينهض جدل السلوك الأخلاقي من قلب الوجدان بتفاعل عوامل الفكر والعاطفة والارادة تفاعلاً بحركات براونية تنتهي بأن يختار الفاعل الأخلاقي دربه، بل ويبتكره ابتكاراً، حاملاً مسؤولية اختياره من مرحلة النية والقصد حتى مرحلة التقرير والإختيار الحر والتنفيذ. وهذا النشاط الأخلاقي المعقد الذاتي والفردي يلتزم في الوقت نفسه بمطلب مثل أعلى يريد أن يكون إجتماعياً، ومشتركاً وكلياً، وبهذا الالتزام المزدوج الذاتي والموضوعي يسعى البشر إلى تحقيق مصيرهم الأخلاقي بوصفهم حَمَلَة مشعل الفضيلة والخير.

عادل العوا

# إدْراك ـ حِسِّي

**Perception**
**Perception**
**Empfindung-Wahrnehmung**

## 1 الاحساس

يرتكز الاحساس على حاسة تحسّس. حواسنا ملامس معارفنا. تمتد ملامسات الاحساس بين الذات ـ الموضوع والعقل ـ الأشياء حيث تنشأ المعرفة في الفسحة الفاصلة الواصلة بينهما. الاحساس جسر المعرفة الحسية. تبدأ معرفتنا الحسية بإحساس محدد تلمسه الحاسة شيئاً ـ موضوعاً متعيناً مثل: طاولة، قلم،... . يمنح الإحساس الحاسة شعوراً لمسياً بـ «تواجد» شيء ما، تموضع شيء ما. وبما أن «الشيء» محدد كموضوع لمس فهو داخل قوسي التحديد الجزئي، لأن الاحساس جزئي بحكم محدودية إمكانه الحسي ومن غير الممكن له أن يحس جميع الأشياء في وقت واحد. الاحساس فعل عزلي تحديدي تحويلي معاً. فهو فعل عزلي لأنه يفصل «الشيء» عن بقية الأشياء بحكم نسبية قدرته الحسية. لكن الاحساس لا يقف أمام حدود تلمس الشيء وتحديده بعد عزله بل يتحول من حافة اللمس الى توتر الشعور الواعي بما هو عليه الشيء أو التساؤل عن ما هو عليه الشيء. أما السؤال كيف تنتقل إحساسية التلمس المادية الى شعور يتحول الى وعي داخل الجملة العصبية الانسانية فما زال سؤالاً مغلقاً. إلا أن عملية التحول من الاحساس إلى الشعور الحسي ثم الوعي سطّرت فاصلاً نوعياً بين الانسان وبقية الكائنات الحاسة الأخرى.

نستنتج إذن بأن الإحساس هو عتبة الادراك أو أول درجات المعرفة التي يمكن أن نقرأها يومياً من الطفولة الى

الشيخوخة. لذلك يتمتع الاحساس بقيمة اعتبارية عامة بين الناس بحيث تعتبر جلة «أنت دون احساس» بمثابة اهانة جارحة. كما تعتبر جلة «انسان ذو حساسية» مدحاً وتميزاً. لأن الحساسية - صفة الاحساس - متصلة بالادراك والفهم والتعقل. على هذا النحو يبدو أمراً متعذراً التحدث عن احساس بحت منفصل تماماً عن الشعور الواعي. الاحساس البحت معادل تام للشيئية، الشيئية مرتبة دون الحيوانية؛ لأن الحيوانية لها مستوى معين من الحساسية. أما الانسانية فتتمتع بالحساسية الواعية المرتبطة بالمخيلة والادراك.

## II الادراك - الحسي

الادراك لغة من المصدر دَرَك أي لحق. فالادراك هو اللحاق مثل: مشيت حتى أدركته. يقال، رجل درّاك: مدرِك كثير الإدراك أو حساس درّاك. والمداركة هي اتباع الشيء بعضه على بعض الأشياء كلها، والمتدارِك هو المتتابع لا المتواتر.

لكأن الادراك يأتي في عملية المعرفة بعد تتابع حسية الاحساس وصولها ذروتها حيث يتحول الشيء الى شعور واع أو إدراك. فالادراك نقطة وصول الاحساس الى آخر محطة حسية. بعدها تبدأ أولى مراحل التجريد أو صورية الشيء.

لم تكن لحظة انعطاف الاحساس نوعياً الى ادراك أمراً بدهياً مسلّماً به في تحليلات علم المعرفة. بل كانت مصدراً مستمراً للنزاعات بين نظريات الفلسفة. هل الادراك قَبْلي أم بَعْدي؟ فطري - متعالٍ أم تجريبي؟

يمكن تصنيف تنوعات أجوبة الفلسفات الى ثلاثة اتجاهات مع التحفظ الدائم على نسبة التعسف التي يتضمنها كل تصنيف لنظريات الفلسفة.

### ١ - الاتجاه التجريبي - البعدي:

إن تاريخ الفكر سوف يبقى مديناً بدين خاص للتجريبية البريطانية الكلاسيكية الاولى من بيكون الى هيوم (تمييزاً لها عن التجريبية البريطانية المحدثة أو الثانية من بنتام الى جـ. مل). لقد غاصت تحليلات التجريبية داخل عوالم الاحساس - الادراك وتحولاته ومستوياته واستقطاباته ومفاصله.

يفترض الاتجاه التجريبي أن الحواس نوافذ الفكر. فالعقل صفحة بيضاء يتلقى مدركاته من احساساته التجريبية. فالانعكاسات الحسية للأشياء المحيطة بنا على احساساتنا هي التي تحفر معانيها أو فكرات التجربة الحسية. فالإدراك الحسي ليس سوى تركيب قطعي للمصدرين الاختباريين Empiric اللذين يشكلان مصدر فكراتنا وهما الاحساس والتأمل أو الاستبطان النفسي. وقد اختلفت مواقف الاتجاه التجريبي في تحديد خصوصية انعكاس الاثر الحسي وانعطافه النوعي نحو الادراك هل هو حضور مباشر Immediacy كما يقول جـ. لوك أو لا مباشر كما يقول د. هيوم؟

(أ) افترض جون لوك مؤسس التجريبية المعرفية بأن أفكارنا تنتج عن مصدرين مباشر ولا مباشر. أما المباشر فهو الأساسي الذي يأتي من الحضور الحسي المباشر للأشياء على الاحساس الذي يولّد أفكار الاحساس أو معاني التجربة الحسية. أما اللامباشر فيرجع الى عملية التفكّر أو النشاط الباطني للنفس. فالادراك - والمعرفة - يرتكزان على علم النفس الحسي التجريبي. ولكن لأن الادراك الحسي هو إدراك لـ - معان حسية فهو بالنتيجة إدراك كيفي للأشياء ينتج فكرات كيفية على نوعين:

- فكرات كيفية أولية وهي نسخ Copies موضوعية واقعية لاحساساتنا (صلابة - حرارة - برودة).
- فكرات كيفية ثانوية وهي انفعالاتنا الذاتية الواقعية غير الموضوعية المتعلقة بأعراض الأشياء (طعم، رائحة).

يعتبر الادراك الحسي بعناصره المشار اليها مادة تكوينية للمعرفة لا المعرفة بذاتها أو هو الفكرات البسيطة. ولكي تصبح هاته الفكرات البسيطة مركبة فترتفع الى مستوى المعرفة يجب أن تخضع لتحولات منهجية مثلثة ترتبط بقدرات النفس الثلاث: المقارنة - التركيب - التجريد. ثم يدخل لوك بتحليل مستويات المعرفة اليقينية والظنية وارتباطها بنظرية الاحكام ونظرية اللغة. لكنها ترتد جيعاً الى قاعدة الادراك الحسي التجريبي بوصفه أساس فهمنا ومصدر فكراتنا.

لم تقدم فرضية الانعكاس المباشر أو الحضور الحسي جواباً على كيفية تحول الواقعة الى فكرة بقدر ما سلمت بمقدمتها ودخلت الى دهاليز انعطافاتها. لقد فتح لوك باباً لم تغلقه أبحاث نظريات المعرفة برؤية موحدة حتى الآن. لذلك انعكست بصمات تحليلاته على الفلاسفة الذين جاؤوا بعده حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين.

(ب) الموقف الاساسي الثاني للتجريبية أبدعته محاولة هيوم Hume اختراق الطريق المسدود الذي وصل اليه التعارض بين فكرتي الحضور المباشر لموضوعات الاحساس والادراك الحسي عند لوك.

حدد هيوم الطبيعة الانسانية بملكة الفهم. والفهم قوام العقل. والعقل ادراكات حسية لا مباشرة تنشأ من انطباعاتنا

الحسية وصورها الذهنية أو خواطرنا عنها. وخواطرنا هي نسخ باهتة ميتة عن الانطباعات الحية النابضة التي ترتكز على حزمة الاحاسيس. بذلك يعتبر الانطباع الحسي أول مراحل الادراك الحسي. ولا فرق أو تمايز بين انطباعات أولية وثانوية كما افترض لوك. ولكن لكي يقدم هيوم تفسيراً لعملية التحول من انطباع الى فكرات بسيطة ثم مركبة تجريدية منفصلة عن حسيتها وضع قانوني الترابط والتداعي. وتجري عمليات التداعي والترابط داخل ملكة المخيلة بوصفها ملعباً حراً للفكرات بعد تمثلها. ويعتمد جهاز التمثلات هذا على الحركة الحرة اللامشروطة للفكرات التي تتقاطع صدفة في أثناء هيامها لترسم ثلاثة احداثيات علائقية ترابطية فيما بينها هي:

أ ـ علاقة التشابه.

ب ـ علاقة التجاوز زمانياً، مكانياً.

جـ ـ علاقة السببية أو العلّية.

وتعتبر هاته الاحداثيات العلائقية الثلاث العلاقات الوحيدة الممكنة في مجال الواقع أو مجال الادراك فهي « ملاط الكون ».

على هذا النحو تتبلور عملية الانعطاف النوعي من الواقعة الى الفكرة بانتقالها اللامباشر عبر جهاز التمثلات النفسي وقانونيه وعلائقياته.

أما التساؤل عن كيفية ادراك الذات المفكرة لذاتها فيقول هيوم انه سؤال شكي لا يقبل الاجابة لأن « أنا لست سوى حزمة أحاسيس ».

لقد قادت التجريبية المعرفية الى تأسيس علم النفس التجريبي كما رسخت الموقف الشكّي الظاهري « لا نعرف الا ما يظهر لحواسنا ». لذلك يمكن القول بأن التجريبية التقليدية من بيكون الى هيوم وضعت أسس المادية المعرفية التي بلورت تركيزها حول نظرية الانعكاس الحسي في عملية ادراكنا الجدلي اللاظاهري للعالم. كما تمحورت أبحاثها وارتبطت بعلم النفس الشرطي التي خط بافلوف حروفها الاساسية.

### 2 – الاتجاه الفطري ـ القبْلي:

#### « رفض الادراك ـ الحسي »:

كما أن تاريخ الفكر يحمل ديناً خاصاً بين صفحاته للتجريبية البريطانية التقليدية فإنه يحمل ديناً خاصاً ثانياً لا يقل ثقلاً لفلسفات العقل وتنقيبات الاتجاه القبْلي المتعالي داخل مجاهيل الأنا المفكرة التي يصعب ردّها الى الادراك الحسي كقاعدة نهائية.

انطلق الموقف التجريبي من فرضية العقل وعاءً فارغاً تملأ التجارب خواءه من عالم الحس. وبما أن معرفتنا حسية فهي ظاهرية مرهونة بما يتبدى أمامنا كما يؤكد الحس السليم المشترك Common Sens وكما يبرهن القانون العلمي.

ولكن اذا كانت أفكارنا صحيحة يقينية دقيقة واضحة حقيقية كيف يمكن أن تكون ظاهرية تجريبية متغيرة شكية غير جلية كما تبرهن حواسنا؟

كان أفلاطون قد دشن طريق الموقف القبْلي برفضه أولية الادراك الحسي عندما افترض ترَفع « المثل » وثباتها المعياري الدائم لأنها فِكْراً قبْلية متعالية ليست مستمدة من التجربة بل كامنة في النفس كما تبرهن نظرية « التذكر » في التعلم. فالادراك ليس حسيّاً أصلاً، بالتالي لا تصلح التجربة الحسية مصدراً للمعرفة الحقة. تابع ديكارت بعد أفلاطون تطوير الموقف القبْلي بثنائية متوازية نوعياً الكوجيتو ـ المادة.

في الكوجيتو Cogito فكرات فطرية غير مستمدة من التجربة هي أكثر الفِكر وضوحاً وتميزاً. ولأنها فطرية قبْلية لا يمكن أن تستمد يقينها من ادراكات حسية متغيرة خادعة. كما أنها لا يمكن من جهة ثانية أن تستحضر يقينها من ذاتها نظراً لقلقها وشكها وإمكانية ضعفها ووهنها. لذلك تستدعي قاعدة علوية تتجاوزها نوعياً هي الضمان الإلهي لأن الأنا المفكرة ليست سوى الروح في نهاية التحليل.

دفع باركلي ـ بعد ديكارت ـ الموقف القبْلي إلى أبعاده القصوى عندما توصل الى موقف « اللامادية » منطلقاً من قاعدة الادراك الحسي ذاته. فالعالم ادراكات حسية. ولكن بما أنه « إدراك » فهو فكر يكشف عن علاقاته التجريدية ويصوغها بقوانين « معقولة » تقول ماهيته وتعبّر عن حقيقته. لذا القانون هو حقيقة المادة. والقانون تجريد، إذن حقيقة المادة ليست مادية. بالنتيجة وجود المادة يرجع الى ادراكها. واللاإدراك هو اللامادة أو اللاشيء. والعكس المدرَك = الشيء = الفكر. وبما أن الفكر لا يملك يقينه الذاتي نظراً لتضمناته السلبية لذلك يجب أن يعتمد على قاعدة يقينية أعلى منه ومفارقة نوعية له هي اليقين الإلهي أو عقل الله. فالادراك الإلهي يحتوي جميع الكليات بالقوة. أما الادراك الانساني فهو جوهر فعّال يتلقى فكراته من عقل الله. بذلك تنتقل فكرات الله من القوة الى الفعل الى الوجود المدرك. فالمادة ليست سوى ذرة روحية لا مادية أصلاً. لقد تحول الادراك الحسي مع باركلي الى ادراك متعال عال معاً Transcendental - Transcendent، معقول لا معقول معاً. لكأن باركلي أراد هدم الادراك الحسي من الداخل بإثبات تهافته مخترقاً سقف التجريبية المعرفية وقاعدتها.

نتيجة ما سبق يمكن القول بأن جميع نظريات الاتجاه القبْلي تنتهي الى ايمان ديني ضمني أو صريح كما أن جميع نظريات الاتجاه التجريبي تنتهي إلى الحاد مقيّد أو مطلق.

**3 - الاتجاه النقدي:**

يحاول الاتجاه النقدي أن يشق طريقاً ثالثاً بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي، لأنه نشأ مع كانط كجواب على مأزق الاتجاهين في مسألة الادراك الحسي.

ينطلق هذا الاتجاه من صيغة كانط «الحدس - التجريبي». فالادراك - نصف المعادلة - هو حدس صوري متعال جميع محتوياته الإدراكية مستمدة من التجربة بعدياً ما خلا صورتي الزمان والمكان الفطريتين بداخله قبْلياً. ولكن بما أن حدوس الادراك متعالية - صورية لذلك هي جوفاء اذا لم تكتمل بنصف المعادلة الثاني أي التجربة. كذا التجربة عمياء معتمة دون حدس الادراك. فالعقل ليس صفحة بيضاء تماماً لأنه يحتوي قبْلياً صورتي الزمان والمكان فقط. فهو لا يتضمن كل ادراكاتنا قبْلياً لأن للتجربة الحسية دورها الذي تحضر بواسطته مدركاتها فوق صفحته. إن مصداقية حدوس الإدراك مشروطة بحدود التجربة حيث تنشأ المعرفة العلمية الفيزيائية الرياضية بالدلالة النيوتونية للعلم. وكما أن الوجود ظاهر (فينومين) وباطن (نومين) كذلك المعرفة إدراك ولا إدراك. ما يدْرَك - الظاهرة يدخل ضمن دائرة علم الطبيعة والرياضيات وعلم النفس المتعالي حيث تتمايز ثلاثة مستويات ادراكية (الادراك، الفهم، التعقل). أما ما لا يُدْرَك - الوجود في ذاته - فيدخل ضمن دائرة اللامعرفة واللامعقول (الروح، الضمير، الله).

هل اخترق الإتجاه النقدي جدار ثنائية الاتجاه التجريبي البُعدِي والاتجاه المتعالي القبْلي؟

كيف يمكن للادراك ان يكون ادراكاً حسياً - متعالياً معاً؟ بالتالي هل القضايا القبْلية - البعدية ممكنة؟

ما زال السؤال مفتوحاً مما يمنحه قوته وضعفه معاً رغم محاولات الفلسفات الجدلية والظاهراتية والبراغماتية تجاوزه بطرائق مختلفة وباستجوابات متنوعة للإثارة الكامنة في: كيف يكون الإدراك ادراكاً وحسّياً في آن معاً؟

## مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب.
- بيرين، ايسايا، عصر التنوير، وزارة الثقافة، دمشق، 1980.
- راندل، جـ. هـ، تكوين العقل الحديث، جـ1، فصل 3، دار الثقافة، بيروت.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة.
- كريسون، اندريه، تيارات الفكر الفلسفي، دار عويدات، بيروت.

- Berkeley, Principles of Human Knowledge, ed. C, Simon, Routledge, London, 1907.
- Hoffding, H., History of Modern Philosophy, Tr. B. Meyer, Macmillan, London, reprinted, 1956, Dover, New York, 1956.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human Understanding, ed. L. Selby-Bigge, Oxford, 1902.
- Hume, D. Treatise of Human Nature, Dent, London and Dutton, New York, 1956.


محمد الزايد

# إرادَة

**Volonté**
**Will**
**Wille-Willenskraft**

## تمهيد

إذا كانت الارادة هي كل عمل يقوم به الانسان عن رويّة أي عن سابق تصور وتصميم، فهذا يعني أن الارادة هي كل نشاط واعٍ يهدف الفرد من ورائه الى تحقيق غاية معينة. وبتعبير آخر، فإنه لا يمكننا فصل الفعل الارادي عن البواعث والحوافز التي تكمن وراءه. والبحث عن البواعث يقودنا الى سلم القيم الأخلاقية، فترتبط قضية الارادة بإشكالية مفهوم الحرية. والراقع أن الصعوبة الاولى التي تواجه أي بحث عن الارادة تأتي بالتحديد من اللبس القائم بين الحرية والارادة، إذ أن هناك تاريخاً طويلاً من الخلط بين المفهومين، وهذا الخلط يصل أحياناً الى حد التطابق. مثل هذا الخلط نجده، على سبيل المثال، في مفهوم الحرية كقدرة على الاختيار بين المتناقضات، وفي هذا المعنى يقول ابن باجة: «وأعني بالاختيار الارادة الكائنة عن روية»، وكذلك نجده عند كانط حين يطابق بين الحرية والارادة إذ يجعل الارادة حرة في اختيار الخير أو الشر وبالتالي فليس هناك حرية بدون ارادة ولا إرادة بدون حرية.

كيف يمكننا اذن الفصل بين الحرية والارادة والتمييز بينها؟ الواقع أن الالتباس جاء من تاريخ الفلسفة نفسها، ومن الصعب التمييز بين المفهومين تمييزاً فاصلاً، إذ أن الحدود بينهما ستظل باستمرار متشابكة ومتداخلة. غير أننا نستطيع القول بايجاز بأنه مع القرن العشرين بدأ مفهوم الارادة ينفصل عن

مفهوم الحرية ليصبح مفهوماً نفسانياً يعالج في علم النفس، في حين أن مفهوم الحرية بقي مفهوماً ميتافيزيقياً أو سياسياً. علم النفس حاول أن يدرس الارادة من شتّى جوانبها أي أنه حاول أن يعالجها كسلوك بشري يمر عبر مراحل متعددة، وأول هذه المراحل هي مرحلة استحضار البواعث Motifs على التصرف إذ أن العمل الارادي ليس قدرة على الاختيار بقدر ما هو اختيار من مجموعة القيم التي يحرص عليها الفرد، ويقف الانسان مفكراً في الحوافز والبواعث فتبدأ مرحلة التداول أي مرحلة الصراع الداخلي الذي ينهيه اتخاذ القرار المناسب. غير أن القرار لا يعني أن المشكلة قد حلّت إذ لا بد أن يليه التنفيذ. كل مرحلة تحتاج إلى دراسة مفصلة يهتم بها علم النفس ويدرس أيضاً كل الأمراض أو العوائق التي قد تقف في طريق تحقيق إرادة الفرد.

الإرادة إذن مفهوم نفساني ينتمي الى السلوك الانساني الذي يشكل بمجمله موضوع علم النفس، غير أن الارادة التي لا يمكن فصلها عن البواعث الأخلاقية وعن الغاية التي يسعى الفرد الى تحقيقها تقيم علاقة مهمة مع الدوافع Pulsions-Drives أي مع القوى اللاواعية كما يؤكد التحليل النفسي. هذا يعني بأن الارادة لا تقيم علاقة مع الوعي والقيم الأخلاقية، أي مع الأنا الأعلى فحسب ولكنها مرتبطة كذلك بالهو وكل الأفعال اللاإرادية، أو كما يؤكد بول ريكور هناك علاقة جدلية بين الفعل الارادي وكل القوى اللاإرادية. لذا فإن أي فلسفة تعالج مشكلة الارادة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار كل المعطيات التي تزودنا بها العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كي تستطيع الاحاطة بالموضوع إحاطة تامة. ولقد قام بمثل هذا العمل الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في الجزء الأول من كتابه حول «فلسفة الارادة» والذي دعاه «الارادي واللاإرادي». وسيكون هذا الكتاب مرشدنا الرئيسي في بحثنا عن إواليات الفعل الارادي.

## مكوّنات الفعل الارادي

ان اللحظات الرئيسية التي يمر بها العمل الارادي هي: اتخاذ القرار، وتنفيذ القرار، أي العمل والرضاء أي قبول العمل، وفي كل لحظة من هذه اللحظات هناك عدة عوامل ارادية ولا ارادية تتداخل، وسنحاول أن نتبع تحليل ريكور لكل واحدة من هذه المراحل:

1 ـ اتخاذ القرار: إن هناك اعمالاً كثيرة نقوم بها ونعترف بأنها أفلتت منا، لذا فإن العمل الارادي لا يبدأ الا حين يقرُّ وعينا بوجود قصد معين من وراء العمل الذي قمنا به حتى وإن كان هذا القصد ضمنياً، ومثل هذا القصد يشكل المشروع المحتمل لعمل مؤجل. ان هذا القول يعني ان اتخاذ أي قرار يتضمن وجود قصد يهدف الى تحقيق مشروع معين أي ان كل قرار له دلالته ويعني شيئاً، إذ أنه يشير الى عمل مستقبلي يتوقف عليّ وهو في مقدوري. والقرار هو بمثابة حكم عملي أصدره على الأشياء والمواقف في الفراغ أي دون أن تكون صورة الأشياء قد اتضحت كلية أمامي، وبصدور القرار احسم الموقف، أي أنني أتخذ موقفاً قاطعاً ينهي التردد والتمني الغامض من جهة، واتحمل من جهة ثانية مسؤولية العمل لأني اتصورني الفاعل الوحيد لتنفيذ المشروع، وبهذا المعنى يمكنْ اعتبار القرار كأمر أصدره لذاتي حين لا أعود اعتبر جسدي كقوة مبهمة غريبة، ولكن كشخص مستقل له أهدافه ويملك زمام المبادرة أحاوره بصيغة المخاطب، وبهذا المعنى تصبح الارادة اصدار المرء الأوامر لنفسه. إلا أن أهم ما يميز المشروع صفته المستقبلية، إذ أن كل قرار هو استباق للأحداث، والمشروع هو تعيين عملي لما سيكون. غير أن المستقبل لا يتوقف على ارادتي وحدها فكل ما أتمناه وأرغبه يتوقف على بنية للعالم تخرج عن نطاق سيطرتي، لذا فإني لا أخطط المستقبل بل أخطط في المستقبل، المستقبل هو ما لا أستطيع أن أعجّل بقدومه، وما لا أستطيع تأخيره، إنه العالم المنفتح أمام عملي، الشرط لكل عمل وإن لم يكن من صنعي، أي أنه يدل على امكانية العمل، هذه الامكانية التي يفتحها أمامي الوعي العملي. إن حضور الانسان في العالم يعني بأن الممكن يسبق الواقع ويشق له الطريق، وهكذا فإن قسماً من الواقع هو تحقيق ارادي للامكانات التي استبقها المشروع.

مما تجدر ملاحظته هو أن كل قرار يرجع إلى الأنا بمعنى أن القرار يثير مشكلة علاقة الأنا بالعالم الموضوعي، ففي كل قرار يؤكد الوعي بأنني أنا الذي قمت بالعمل وبمسؤوليتي الكاملة عنه. لقد رأى سارتر في ممارسة هذه المسؤولية تجربة القلق الوجودي والخوف من تحمل تجربة الحرية التي تفتح هوة ساحقة أمام الفرد. والواقع غير ذلك لأن الحرية ليست شيئاً سابقاً موجوداً أمامي بل هي تُعمل وتحقق في ممارستي، عملي يؤكدها ويثبتها، حريتي توجد في القرار نفسه الذي تتخذه وهي تتخذه بعيداً عن القلق والخوف حين تعين ذاتها بذاتها.

إذا كان المشروع هو انفتاح على الامكانات القائمة في العالم، وتأكيد على الأنا كمعيِّنة لذاتها، فهذا لا يعني بأن الارادة هي مرسوم اعتباطي، ذلك أنه ليس من قرار دون

باعث أو دافع، فإن أعظم ارادة هي تلك التي لها أسبابها أي تلك التي تحمل بصمات مبادرة الأنا وعلامة شرعيتها. هنا تبرز مشكلة أولى: فالمدارس الطبيعية أرادت أن تعطي تفسيراً بالحتمية لكل عمل الانسان، فاعتبرت كل أعمال الارادة معلولات الدوافع والبواعث عللها. مثل هذا التفسير خاطىء لأنه يتجاهل بأن المعنى الأخير للبواعث مرتبط بعمل الذات على الذات أي بالقرار، والباعث في الواقع لا يؤسس القرار إلا اذا قبلت الارادة أن تتأسس عليه، انه لا يعين الارادة الا بقدر ما تعين الارادة ذاتها. إن تعيين الإرادة بالباعث يعني أن الباعث يقيَّم، أي أن الارادة تعطي قيمة الباعث، وهذا يقودنا حتماً إلى فلسفة للقيم، أي الى الناحية الأخلاقية التي يتضمنها كل عمل ارادي وفي هذا الصدد يتحول كل وعي الى ضمير أخلاقي حين يصبح تقييماً للأمور، وتفكيراً في القيم يفاضل بين الأمور ويضع موضع التساؤل الأسباب الأولى، ليبحث عن أسباب أبعد وأعمق، ويعيش قلق الغايات الأخيرة للتصرف. مثل هذا القلق يتأتى من التفكير ولكن ليس من الأكيد أن التفكير يستطيع أن يضع حداً له، ذلك أنه ليس هناك حدس على الطريقة الأفلاطونية للقيم المطلقة وكذلك ليس هناك ادراك صافٍ تتجلّى من خلاله القيم الأفضل، إني لا أرى القيم كما أرى الأشياء، إني لا أرى من القيم إلا تلك التي أنا على استعداد لخدمتها.

إن مشكلة البواعث والدوافع التي قادتنا الى مشكلة القيم تقودنا مباشرة الى مشكلة اللاإرادي داخل الارادي؛ ذلك أن أهم مصدر للدوافع هو الجسد، والجسد هو أول موجود ليس لإرادتي ولا لتفكيري أي دخل في ايجاده، وجوده يسبق كل كوجيتو، كل تفكير، وهذا اللاإرادي موجود من أجل الارادة كما أن الارادة موجودة بسبب اللاإرادي، والجسد يكشف عن أهم مصادر الدوافع وهي القيم الحياتية، هل أفضِّل حياتي على كل قيمة أخرى أم أقبل التضحية بها من أجل قيم اعتبرها اسمى؟ أمام مثل هذا التساؤل تكتسب مشكلة القيم طابعاً دراماتيكياً، ثم أن الجسد يحتوي أولاً الحاجات الأساسية التي لا غنى عنها للحياة كالمأكل والمشرب، وتقيم هذه الحاجات التي لا تتوقف على إرادتنا علاقة وطيدة مع البواعث والدوافع، الحاجات تشكل مادة الدوافع، غير أنها تتمرد على التفكير المنطقي التام، ذلك أنها تنتمي الى عالم العاطفة والمشاعر، عالم البحث عن اللذة واجتناب الألم، والعاطفة تشكّل الناحية غير الشفافة للكوجيتو، فالدخول الى أعماقها يظل عملية غير مضمونة، الشعور يجعل الحياة العاطفية تنتمي الى الناحية الذاتية للكوجيتو، غير أن سبر اغوار الحاجة يستعصي على الجلاء الفكري؛ لذا فإننا نضطر أن نعالج الحاجات في موضوعيتها. أي في الهدف الذي تسعى الى تحقيقه، وهكذا يتضح لنا بأن الحاجة تدلنا على الإبهام الجوهري الذي يحيط بجسدنا: العاطفة تدمجه بالذاتية غير أنه في الوقت ذاته يبقى حياتنا الحميمة المعروضة أمام المشاهدين وبين الأشياء، ومن هنا كان بالإمكان اعتبار الجسد من وجهتي نظر مختلفتين، النظر اليه كجسد خاص يشكل جزءاً من الكوجيتو، أو النظر اليه كجسد ـ موضوع، أي كأي موضوع آخر قابل للدراسة الموضوعية.

بعد دخول اللاإرادي المتمثل بالجسد وحاجاته الى حقل الارادي تأتي المرحلة الأخيرة للقرار وهي مرحلة الاختيار، والخيار ليس التردد، إذ أنه بدوره مرتبط بالدوافع، وكلما اتضحت الدوافع كلما كان الخيار أسهل، والوضوح العقلي للدوافع يجعل الإرادة تتعين بالضرورة باتجاه واحد لا تحيد عنه.

2 – مرحلة تنفيذ القرار أو مرحلة الفعل: يميز علم النفس الكلاسيكي في تحليله للإرادة بين مراحل التداول واتخاذ القرار ثم تنفيذه، غير أن مثل هذا التمييز اعتباطي ذلك أنه إذا كانت الارادة هي المقدرة على اتخاذ القرار فمثل هذه المقدرة تأتيها لأنها في نفس الوقت مقدرة على التحرك، فالارادة التي تقيم المشاريع فحسب ارادة ناقصة، لذا فإن معيار صدقها يظل التنفيذ أي التحرك والعمل. ان المشروع يسبق العمل غير أن العمل يمتحن المشروع وهذا يعني بأن الارادة لا تقرر بالفعل الا حين تغير جسدها ومن خلاله العالم، فما دمت لم أقم بالتنفيذ فكأنني لم أرد شيئاً، ومن العبث أن نخفي عجزنا عن العمل وفشل مشاريعنا وراء مرارة خيبة أملنا من الناس بسبب شرورهم؛ مثل هذا الموقف لا يقود الا الى التهكم أو المثالية الخيالية، أي إلى المواقف العقيمة، في حين أن القوة المجمعة في جسدي توجه المشروع نحو العمل أي في اتجاه التأثير على الواقع والعالم الخارجي، هذه المقدرة التي نعيشها داخل الارادة تعني أن مشاريعي نفسها هي في العالم الخارجي، إذ أن مثل هذه المقدرة تحثنا، كي تتحقق، الى هذا العالم الواقع أمامنا، ووجود هذه المقدرة تحت تصرفنا تقودنا الى فكرة الجهد، الجهد الذي علينا أن نبذله وهو في استطاعتنا، هذا الجهد يصطدم أولاً بجسد قد هيأته العادة فسهّلت أمامه الطريق، ثم يصطدم بجسد هزه الانفعال، ونحن نعرف الدور السيء الذي قد تلعبه الانفعالات المفاجئة لتفقدنا السيطرة على ذاتنا أو بالأصح على تصرفات جسدنا، ومن هنا فإن الجهد الذي نبذله من أجل تحريك

جسدنا كمقدرة على العمل يعني قبل كل شيء تطويع هذا الجسد كيلا يكون ضحية الانفعالات. الجهد أو المقدرة الإررادية تصبح اذن قدرة السيطرة على الجسد، قدرة حمايته من الانفعالات كي يصبح خادماً للارادة لا ضحية للإرادي، ذلك أن الجسد لا يدفع الارادة إلا اذا كانت الارادة تمتلك الجسد، والمرء لا يستطيع أن يتمثل محتوى القيمة التي يريد ان يحققها بعمله، إلا إذا سيطر على حركة الجسد.

إن الجهد المطلوب منّا بذله، والذي هو في مقدورنا، يؤكد حقيقة العلاقة القائمة بين الارادة والواقع أو العالم الخارجي، هذه العلاقة هي علاقة فعل، أي أن الارادة ليست قائمة كتجريد منطوٍ على الذات، بل هي عمل مهيأ للتأثير على الواقع وتغييره.

3 – مرحلة الرضاء أو القبول: في هذه المرحلة ينهي القبول الفعل الارادي بمعنى أنه يتممه، أي أن المشروع والجهد يُتوَّجان في الرضاء، وهذا الرضاء هو التسليم بالضرورة التي تأتي من الطبع والحياة واللاوعي. فالطبع هو ما ثبت بشكل نهائي، إنه ما لا أستطيع تغييره، وبالتالي فهو ليس بقيمة يسعى الجهد إلى تحقيقها، بل إن الطبع هو الزاوية التي تنعكس عليها كل القيم أمام الوعي.

وكذلك فإن الحياة تبدو أيضاً امام الارادة كضرورة، ذلك أنها لا يمكن أن تكون قيمة بين القيم إذ أن تحقيق أية قيمة يفترض وجود الحياة، فتوقف الحياة يعني انتهاء السعي الى كل قيمة، وكلنا نعلم بأن التعب والمرض والارهاق يقف حائلاً دون الجهد بل قد يكون واسطة افشاله. ويدخل اللاوعي كذلك في دائرة الضرورة اللاإرادية ذلك أن وجوده يجعل من كل قرار مجرد نقطة مضيئة في بحر عاصف من الظلمات، إن الدوافع الغريزية اللاواعية التي ألقى التحليل النفسي الأضواء عليها تجعل كل مشروع أخطط له محاطاً بغيمة كثيفة حالكة تحجب الرؤية.

إن الطبع والحياة واللاوعي تشكل الحلقات اللاإرادية التي تواجه الإرادة في مرحلتها الأخيرة، مرحلة القبول، غير أننا هنا أيضاً نجد المشكلة الرئيسية التي اعترضتنا سابقاً وهي مشكلة استناد الإرادي الى اللاإرادي وطابع التبادل القائم بينهما، فما هو ضروري، أي يخرج عن حكم الارادة يصبح الوسيلة لتسهيل عمل الارادة، ذلك أن الطبع يصبح طريقتي التي لا تخشى شيئاً لتحدي الصعاب، أي أنه يصبح جزءاً لا ينفصل عن الجهد، وكذلك فإن القوى اللاواعية تصبح العفوية الخفية للانفعالات بكل ما فيها من مثير وغريب، أما الحياة التي كانت تقف عندها كل قيمة فإنها تصبح الينبوع الذي لا ينضب للقيم.

(انظر مادة حرية).

## مصادر ومراجع


– ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.
– كانط، ايمانويل، اسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
– هيغل، مختارات، جزءان، دار الطليعة، بيروت، 1978.
– Hegel, Principes de la philosophie du droit, éd. Gallimard, Paris, 1968.
– Nietzsche, La Volonté de puissance, 2 volumes, éd. Gallimard, Paris.
– Ricœur, Paul, Philosophie de la volonté, Tome I, Le volontaire et l'involontaire, éd. Aubier, Paris, 1949.


جورج زيناتي

# إرْهَاب

**Terrorisme**
**Terrorism**
**Terrorismus**

تمر المجتمعات المدنية اليوم في مرحلة تحوّل فيها العنف السياسي إلى إرهاب سياسي. ولقد أصبح هذا الوجه الجديد للعنف رائجاً في مختلف أنحاء العالم، تنبت جذوره في البنية الحاضرة للمدنية التقنية: في كيفية الانتاج وتوزيع الثروة، في مختلف الطرق التي تتبعها العلاقات السياسية والاقتصادية الدولية، وبالتالي في نظام القيم الذي يدير اللعبة السياسية ويوجه الرهان السياسي بين الأمم، وحتى أيضاً في علاقة الترابط بين هذا النظام وبين المفهوم الأخلاقي للانسان ولمصيره.

ليس الارهاب السياسي ظاهرة عرضية أو وليدة الصدفة، وليس حادثاً غريباً ودخيلاً على المجتمعات المدنية المعاصرة ـ بالرغم من كونه مزعجاً وغير مرغوب فيه ـ وإنما هو صنيعها. إن المجتمعات المدنية المعاصرة لا توفر للارهاب السياسي دوافعه الأساسية فحسب، وإنما لها علاقة مباشرة في تفشّيه وانتشاره، وهي ملازمة لتبعاته: ثمة حلقة جهنمية تغيب مخارجها في تقلبات مستقبل مظلم ينطوي على خطر يتربص بالمجتمعات والدول وهي تبدو ميّالة للوقوع فيه، ألا وهو الانقياد إلى تكريس الإرهاب كعنصر عادي في اللعبة السياسية وذلك باعتباره واقعاً لا يمكن تلافيه بقدر ما يجدر التكيّف معه والاعتياد عليه. إن فداحة هذا

الخطر هي بنسبة ما يرفض المسؤولون السياسيون والحكومات في العالم أجمع الاعتراف بأن أسباب هذه الظاهرة ودوافعها إنما هي نتيجة للوسائل والطرق التي يتبعونها في ممارسة السياسة، وبقدر ما يرفضون تحمل مسؤولية استئصاله من المجتمع باعتبارهم قوى فاعلة وليس مفعولاً فيها.

لغوياً، تشتق كلمة ارهاب من الفعل الثلاثي «رَهَبَ» أي خاف. والرهبة هي الخوف والفزع. وأرهبه ورهّبه أي أخافه وفزّعه. والراهبة هي الحالة التي ترهب أي تفزع وتخوّف، كما جاء في «لسان العرب» تحت مادة «رهب». والفعل الرباعي المتعدي «أرهب» أي أفزع وأخاف أو خوّف يفيد أن ثمة فاعلاً يقوم بالفعل ومفعولاً به يكون موضوعاً يحصل عليه أو عنده الفعل؛ يتحمّل نتائج ابفعل، وذلك بغض النظر عن كون الذات الفاعلة أو الموضوع المفعول به فرداً أو جماعة. عند هذا الحد، نتبيّن أن «الرهبة» أو «الراهبة» لا تدل إلا على حالة نفسية تعانيها أو تعبّر عنها ذات معينة أو شخص معيّن أو جماعة معينة، أو بالتالي فهي لا تحمل أي معنى سياسي / اجتماعي يقوم على العلاقة القائمة بين نتائج الخوف وبين استغلاله بشكل هادف وواع من قبل فاعل الفعل. أما كلمة إرهاب فهي تسمح باستخراج علاقة بين نيّة الذات الفاعلة ونتائج الرهبة على الموضوع الذي يتحملها، ولكن المعنى السياسي / الاجتماعي القائم على طبيعة البواعث والأهداف التي من جرّائها يحصل فعل الارهاب، لم يظهر إلا مؤخراً، أي بعد أن ظهر وتبلور في استعمال تلك العبارة في اللغة الأجنبية، وذلك نتيجة لعملية تكوّن طويلة الأمد تعود جذورها إلى الثورة الفرنسية الكبرى التي بدأت عام 1789، حيث اكتسبت تلك العبارة البعد السياسي / الاجتماعي الذي نعرفه اليوم.

بعد أن عمّت الثورة جميع الأراضي الفرنسية طرأت ظروف اجتماعية وسياسية كان من شأنها أن برزت عبارة «إرهاب» في المجال السياسي كمصطلح يدل على مجموعة أعمال عنيفة ومن طبيعة سياسية/إجتماعية. فبعد أن هاجم الثوار الفرنسيون سجون باريس وضواحيها وقتلوا مجموعة كبيرة من مؤيدي الملك المحتجزين فيها (2 أيلول 1792)، عمدت «لجنة الترصد» إلى تبرير ذلك العمل في مذكرة وزعتها على جميع المقاطعات وجاء في أن تلك الأعمال «كانت إجراءات عادلة قام بها الشعب بهدف كبح جماح ألوف الخونة بواسطة الارهاب». وفي خطاب ألقاه أحد مندوبي الشعب في إحدى جلسات المجلس الثوري، جاء هذا النداء: «أيها المشرّعون، ضعوا الارهاب على جدول الأعمال... وليحوّم سيف القانون فوق جميع المجرمين». هذا يعني أن الارهاب أصبح في هذه الفترة وسيلة للمدفاع الوطني يستعملها الثوار ضد العصاة والخونة. وبذلك أصبح الإرهاب يعني نظام حكم اعتمدته الحكومة الثورية باعتباره الوسيلة الأكثر ملاءمة لبقاء الجمهورية. قال روبسبير بهذا الصدد: «ليس إلى قلوب المواطنين والتعساء يجب توجيه الارهاب بل إلى ملاجىء المجرمين الأغراب حيث يقتسمون الأسلاب ويشربون دم الشعب الفرنسي».

يتضح مما قدمته الثورة الفرنسية أن كلمة ارهاب تدل على نظام حكم أو على وسيلة سياسية يلجأ اليها الحكام أو أصحاب السلطة السياسية في المجتمع المدني. غير ان معناها الحديث لا يقتصر على الحكام فقط بل يشمل الأفراد والمجموعات التي ليست في السلطة أو التي تطمح إلى تسلمها. وبهذا المعنى يعرّف «المنجد» الارهابي بأنه «من يلجأ إلى الارهاب لإقامة سلطته»، والحكم الارهابي هو «نوع من الحكم تعمد إليه حكومات أو جماعات ثورية. إن هذا الانتقال بالارهاب من مستوى الحكام إلى مستوى المحكومين لما تعاينه اللغة العربية ولا التاريخ السياسي للشعوب العربية بقدر ما عاينه الغرب مع الحركة (الفوضوية) والعدمية الروسية.

كان تأثير الأنارشية والعدمية على مجرى الارهاب وأوضاعه السياسية واحداً ومشتركاً، نظراً لارتباطها بمصدر ايديولوجي واحد، من جهة، وللتأثير المتبادل الذي كان لكل واحد منهما على الآخر في مجال الأعمال والوقائع، من جهة أخرى. فالفوضوية تقوم في أساسها على رفض جميع أشكال السلطان المتمثل بالأشخاص والمؤسسات والمعتقدات الدينية. فكل ما هو تنظيم مقونن يحد من حرية الفرد، وكل ما هو سلطة تقوم على الاكراه يجب محاربته والغاؤه. وهذا ما جعل الأنارشية في مواجهة عنيفة مع اللّه والدولة مفهوماً وواقعاً لأنهما يمثلان السلطة، يعني الحكم والسيطرة والاكراه. وكان من نتيجة ذلك أن دعا الأنارشية الى ممارسة الأعمال الارهابية بشكل ارتبط الارهاب بالأنارشية ارتباطاً أشرف على الترادف، بحيث كثرت الأعمال الارهابية الأنارشية في أوروبا، وليس أدل على ذلك من أعمال رافاشول واميل هنري وفايان في فرنسا، وكافييرو ومالاتيستا وسيتشاريللي في ايطاليا، وأعمال الثوريين الروس من أمثال جيليابوف وستبنياك وكاليابيف.

يقودنا هذا الوضع الارهابي الى ملاحظة عنصر أساسي جديد. فإبان الثورة الفرنسية كان الارهاب نظاماً في الحكم ووسيلة يقتصر استعمالها على من بأيديهم زمام السلطة، يعني ان استعمالها كان قانونياً. أما مع الفوضويين فقد أصبح الارهاب

وسيلة تستعمل ضد الحكومات والسلطات، يعني بصورة غير قانونية، بل خارجة على القانون. وهذا ما كان يريده الأنارشيون ويعملون من أجله عن سابق تصور وتصميم، وذلك لأن القانون بنظرهم هو ثمرة من ثمار السلطة القائمة ونتيجة لها ووسيلة لدعمها. وطالما أنهم يرفضون السلطة فإنهم يرفضون بالنتيجة كل ما يصدر وينشأ عنها.

ولقد كان للحركة العدمية الروسية تأثير مباشر على تبلور مفهوم الارهاب بمعناه الجديد، وذلك لأن أعمال العنف التي قام بها العدميون تحت الحكم القيصري والمفاهيم والمبادىء التي انطلقوا منها، حددت المعنى السياسي للارهاب ووضعت له أطره الاجتماعية ومبرراته الايديولوجية. ففي برنامج المنظمة الارهابية العدمية التي أطلقت على نفسها اسم « نارودنايا فوليا » أو إرادة الشعب، يمكننا الاطلاع على دور الارهاب في عملها السياسي: « يقوم العمل الارهابي على تصفية رجال الحكم الأكثر ضرراً منهم، وعلى دفاع الحزب ضد الجاسوسية، وعلى معاقبة الأعمال العنيفة والكيفية التي يقوم بها الحكم والادارة الحاكمة. إن هدف الارهاب هو النيل من مكانة القوة الحكومية وإعطاء البرهان الثابت على إمكانية النضال ضد السلطة، ثم إثارة الروح الثورية في الشعب وتقوية إيمانه بانتصار القضية. وهدف الارهاب، أخيراً، هو تشكيل كوادر قادرة ومدرّبة على النضال».

يتضح مما تقدم أننا أمام نوع جديد من الارهاب السياسي لم نعهده منذ الثورة الفرنسية. إنه الارهاب الطالع من بين صفوف الشعب نحو رأس الهرم المتمثل بالسلطة والدولة، في موازاة مع الارهاب النازل من رأس الهرم نحو القاعدة الشعبية. إنهما النموذجان الرئيسيان لظاهرة الارهاب السياسي التي ما تزال مستمرة حتى اليوم في جدلية العلاقة بين الدولة والشعب. فمن جهة، هناك إرهاب الدولة أو إرهاب الأقوياء من حيث أنهم في السلطة، ومن جهة أخرى إرهاب الجماعات والأفراد أو إرهاب الضعفاء من حيث أنهم ليسوا في السلطة، أو أنهم يطمحون إليها. وبين هذين النموذجين تتراوح مختلف أشكال الارهاب التي نعاينها في التاريخ السياسي والاجتماعي لشعوب العالم.

مهما يكن من أمر، فإن بين هذا الارهاب وذاك فارقاً سوسيولوجياً أساسياً ترتبط به الايديولوجيات التي تحرك كلاً منهما. أما الفوارق الأخرى التي تحاول تلك الايديولوجيات إبرازها فإن قيمتها تخرج عن المجال العلمي والموضوعي للتحليل السياسي، وتنحصر ضمن إطار تلك الايديولوجيات في نظرياتها وتطبيقها. وليس أدلّ على ذلك من تشابه معسكرات الاعتقال النازية في « أوشفيتز » و« بوشنفالد » مع المعسكرات الستالينية في سيبيريا وكوليما، أو ترادف الغستابو الهتلري مع حركة التطهير الستالينية. إن كلاً منهما ارهاب سياسي صادر عن صاحب السلطة. لذلك فإن إرهاب الأقوياء وإرهاب الضعفاء هما وسيلتان تستعملان العنف الأقصى بشكل تام. ولكن ليس الأول أكثر قبحاً ولا الثاني أقل سوءًا إلاّ عندما يكون الواحد منهما سبباً للآخر. وهذا ما يدعو الباحث فيهما إلى وضع كلٍّ منهما في المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي يحصل فيه هذا النموذج من الارهاب أو ذاك، بهدف الكشف عن حرية الأفراد والجماعة في رصيد كلّ منهما. فالحرية هي المقياس السياسي والأخلاقي الوحيد الذي يقرّر قيمة الفعل ونتائجه.

في عالم البشر، وهو عالم سياسي بحكم الواقع، لا يمكن فهم الحرية بذاتها وعلى الاطلاق، بل من ضمن تموقعها في منتظم متوازن قد اختارته هي نفسها. إذا كانت الحرية المطلقة تتصف ـ كما وصفها هيغل ـ بـ « هيجان التدمير »، فالحرية المتموقعة ليست كذلك، لأنها موجودة بالنسبة للآخرين، وإزاء حريات أخرى تشترك معها في العملية البناءة والخلاّقة. ولكن بالمقابل ليس من شأن تموقعها، وأعني المنتظم السياسي / الأخلاقي الذي تمارس فيه الحرية، أن ينفي عنها صفتها الجوهرية في كونها حرة. بل جلّ ما من شأنه أنه يقيّدها، أو بالأحرى أنها تقيّد نفسها في استسلامها للتقييد: بالقوانين، بالدساتير والنظم، بالعادات، بالمعايير الأخلاقية وبالعلاقات الشخصية المقوننة باعتبار الحقوق الشخصية والعامة، وباعتبار حقوق الفرد وحقوق الجماعة.

إن المنتظم السياسي / الأخلاقي هو محصلة الاتساق والتناغم بين تلك المعطيات. ولكن عندما تفقد هذه المعادلة توازنها واتساقها بصورة تتعرض فيه الحرية للخطر، أي عندما تتهدد حقوق الشخص من جرّاء انهيار التوازن، تتفلّت الحرية من قيودها، وتتجاوز حدودها، وتبحث في مطلقها أو، بعبارة هيغلية، تبحث من خلال الملكة النفيوية التي تلازمها جوهرياً عن مخرج منقذ. وفي هذه الحالة، تجد الحرية نفسها في موقف الدفاع والمواجهة ضد حريات نفيوية أخرى، وضد المنتظم الذي فقد صلاحيته بفقدان التوازن. إن الحرية المهدّدة تقف ضد المنتظم ـ إذا جاز أن ندعوه منتظماً بعد الآن ـ لأنه لا يعود يعنيها، ولا يعود يعني لها سوى مصدر الخطر المميت. أما إذا بقي منتظماً فبالنسبة للآخرين وليس بالنسبة لها، وعندما تجد هذه الحرية نفسها مستبعدة منه، تمنح نفسها الحق الحيوي في أن تستبعده وتنفيه من أجل حماية نفسها ومن أجل بقائها. إن بقاء حرية الأشخاص يستمد استمراره من توازن المنتظم

السياسي / الأخلاقي السائد. أما في حال غياب هذا المنتظم، أو في حال تعطّل صلاحيته، تصبح الأخلاق معلّقة، وتغدو السياسة تقنية آلية، يعني الإرهاب ارهاب بين حريات طليقة ومتواجهة.

إن هذه الطريقة في طرح مسألة الارهاب، هي في أساس المباحثات البراكسيولوجية والفلسفية بين المفكرين وعلماء الأخلاق والسياسة. فالأرهاب السياسي، باعتباره ظاهرة اجتماعية، إنما يتعلّق بمجال الوجود والوقائع والنشاط العملي عند البشر. وهذا هو شأن مكوّناته أيضاً: الحرية، الحق، بقاء الحرية، الحرية المتموقعة والمهدّدة، المحافظة على الحقوق وحمايتها، بالإضافة إلى فقدان التوازن في المنتظم السياسي / الأخلاقي. يتبيّن إذاً، أننا أزاء مفاهيم تطبيقية لا يكفي التحليل الذهني المجرّد لاستيعاب مضمونها الوجودي والمعاش بتمامه. ولكن بالمقابل، لا تستقيم هذه المعطيات التطبيقية ولا تتخذ لها معنى إلاّ بالنسبة لمنتظم هادف تحدده معايير وقيم مثالية تلعب دور الوازع للسعي الدائم إلى الاقتراب من تحقيقها. وبالتالي فإن هذا المنتظم هو اكتمال دائم للمفاهيم التطبيقية، اكتمال يتخذ شكله على مستوى البشر. انطلاقاً من هنا، لا يمكن أن نفهم الإرهاب السياسي في مكوّناته ما لم نضعه في سياق المنطق التطبيقي للوضع المعيّن الذي نشأ فيه، وفي دينامية المنتظم المعياري، كما يجب أن نضعه ضمن الكلية التاريخية التي ينتمي إليها. وهذا يعني أنه لا يمكن فهم هذا الفعل وتحليله باقتطاع مكوّناته من محيطها الدينامي، وبترها منه بتراً بهدف إبرازها، كل منها على حدة، بل يجب أن تعتبر بكليّتها كقوى محرّكة وملازمة للفعل نفسه، ومتشابكة مع الوضعية السياسية التي لزم عنها الارهاب. لذلك يقود هذا الموقف إلى التساؤل عن عناصر هذه الوضعية التي جعلت الفعل ينساق ي طريق مسدود، وقادت الارهاب، بالتالي، إلى مفارقة لا يمكن تجاوزها منطقياً، وإنما تعود مهمة تجاوزها، في نهاية الأمر، إلى الحرية والإرادة عن طريق الفعل. وبعبارة أخرى، إذا كان من شأن الارهاب أن يظهر الحرية في حالة تفلّت كامل من قيودها ضمن منتظم قد فقد توازنه، فهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن العوامل التي عطّلت، في المجال التطبيقي، هذا التوازن. كما يدعونا بالتالي إلى التساؤل: من يمثّل الحرية المهدّدة ومن يمثّل الحرية المهدَّدة؟ من يهدّد من؟ وأخيراً، لم الارهاب وليس شيء آخر؟

أدونيس العكرة

### إضافة

لمّا كان الارهاب مرتبطاً بالعنف في الفكر السياسي فيجب التمييز هنا بين نوعين من العنف السياسي: العنف الرجعي، والعنف الثوري. ولكلا النوعين محتوى طبقي يميّز بالتالي الوظيفة الاجتماعية ـ السياسية لكليهما، ولذلك فإن ظهورهما تاريخياً ـ حسب وجهة نظر الاشتراكية العلمية ـ بدأ مع بداية التقسيم الطبقي للمجتمعات ونشوء الصراع الطبقي اللذين يشكلان عنصراً من عناصر تجلّيه. فالطبقات الرجعية المستغِلّة تستخدم وسيلة العنف السياسي ـ الارهاب ـ ضد تطلعات الطبقات المستغَلّة ـ وذلك وفقاً للتشكيلات الاجتماعية المحدّدة ـ ونضالها في سبيل إزالة أو تحقيق ظروف استغلالها، لذلك فهو صفة ملازمة لسياسة الطبقات الرجعية منذ أول مجتمع طبقي، أي مجتمع العبودية. إن العنف الثوري هو إحدى الوسائل التي تستخدمها الطبقات المستغَلّة لتحقيق مصالحها الطبقية العادلة والمحقة، وذلك لا يمنع سواء استخدامه من قبل فئات اجتماعية أو ممثلين عنها، خارج القوانين الحتمية للصراع الطبقي ـ الذي يستوعب الظروف الذاتية والموضوعية للمرحلة التاريخية المحددة وبالتالي الشكل المناسب للنضال ـ مما يؤدي إلى تكريس أشكال مختلفة ومغايرة للعنف الثوري منها التطرف والإرهاب.

غسان الزين

## إسْتِبْدَاد

**Despotisme**
**Tyranny**
**Despotismus**

الاستبداد ظاهرة قديمة ومستمرة في التاريخ، وله أشكال وأنواع عديدة. ويمكن تعريفه، بصورة عامة، بأنه الانفراد بالأمر والأنفة عن طلب المشورة أو عن قبول النصيحة حيث ينبغي الطلب أو القبول. فإذا كان الأمر متعلقاً بمصلحة الفرد نفسه، فإن الاستبداد يأتي على الأغلب تعبيراً عن غرور المرء بنفسه، أو عن عدم قدرته على الانفتاح والتبادل، أو عن إرادته كتم حقيقته عن غيره. وإذا كان الأمر متعلقاً بتدبير مصلحة جماعة معينة، فإن الاستبداد يعني التصرف المطلق في شؤون تلك الجماعة بمقتضى المشيئة الخاصة والهوى. وفي هذه الحالة، لا يبعد

معنى الاستبداد عن معاني الاعتساف والتحكم والاستعباد والسيطرة التامة.

من هذا المعنى العام، تتفرع معان كثيرة دقيقة، بحسب نوع الجماعة وطبيعة العلاقات الأساسية القائمة بين أعضائها. ونظراً للأهمية البالغة للجماعة السياسية في حياة الانسان، فقد تركّز انتباه المفكرين والباحثين على الاستبداد السياسي أكثر مما تركز على سائر أنواع الاستبداد.

في التراث العربي الاسلامي، يبرز معنيان للاستبداد السياسي. الأول يجعله مقابلاً للشورى، وهي استطلاع رأي ذوي التجربة والبصيرة في شؤون الحكم. والثاني يجعله مقابلاً للمشاركة في الحكم من جهة ذوي العصبية الواحدة الغالبة، وهو ما قصده ابن خلدون حيث تحدث عن أطوار الدولة وحدّد الطور الثاني منها بأنه طور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالمُلك. الاستبداد بالمعنى الأول مذموم، إذ أن المشورة تخلص من الهوى وتفضي إلى القرار السديد، وهو بالمعنى الثاني أمر واقع بمقتضى طبيعة الحكم القائم على تغلّب عصبية قَبَلِيَّة معينة.

في الفكر السياسي الغربي الحديث، يتحدد الاستبداد بدقة، بالنسبة إلى القانون. فالحاكم المستبد هو الحاكم الذي لا يتقيد بقانون أو بقاعدة ثابتة ويفرض إرادته على المحكومين بدون خشية حساب أو تبعة. لكن هذا ليس مانعاً كافياً من الاختلاف بحسب وجهة النظر. فعند مونتسكيو، مثلاً، الاستبداد هو نوع من أنواع الحكم، أو نظام من الأنظمة السياسية، يتميز عن سائر الأنظمة بكونه يجعل السلطة كاملة بين يدي حاكم واحد، يحكم بدون قانون أو قاعدة، بموجب إرادته وأهوائه، وبكونه يقوم تبعاً لذلك، على مبدأ الخوف. أما عند روسو، فالاستبداد ليس نظاماً سياسياً، وإنما هو اغتصاب السلطة التشريعية واعتبار الحاكم نفسه فوق القانون، مهما يكن شكل الحكومة وعدد أعضائها. وجهة نظر مونتسكيو وضعية سوسيولوجية، بينما وجهة نظر روسو معيارية مبنية على مسألة شرعية السلطة والحكومة. وقد كان تصوّر الكواكبي، وهو أشهر محارب للاستبداد في الفكر العربي الحديث، متأثراً بالتراث العربي الاسلامي والتراث الغربي الليبرالي، فلم يحصر الاستبداد في شكل واحد من أشكال الحكومة. ووسّع مفهوم الشورى، فجعل نقيض الاستبداد في نظام الحكم الذي تراقب فيه السلطة التشريعية الحكومة وتحاسبها، وتراقب الأمة السلطة التشريعية وتحاسبها.

ويختلط مفهوم الاستبداد مع مفهوم الطغيان في كثير من الأذهان والنصوص. ولكن في الحقيقة، يشتمل مفهوم الطغيان، بمعناه العام، على عنصرين لا نجدهما بالضرورة في الاستبداد، وهما القهر والجور. فالاستبداد، من حيث هو تصرُّف غير مقيد وتحكُّمي في شؤون الجماعة السياسية، يُبرز إرادة الحاكم وهواه، ولا يعني بالضرورة أن تصرف الحاكم ضاغط بعنف على المحكومين، غير مبال بقواعد العدل والانصاف. هذا مع العلم أن الطاغية يعني في بعض النظريات الحاكم الذي يستولي على الحكم بصورة غير شرعية، ولكنه يحكم بموجب القوانين النافذة. ومن هنا، نشأت فكرة الحاكم المستبد العادل، وفكرة المستبد المتنوِّر، بحسب التعبير المشهور في القرن الثامن عشر. فالاستبداد لا يتنافى في ذاته مع العدل والنور، ولكن تحكُّم الهوى في التصرف التفرُّدي يبعد الحاكم عن التبصر العقلي في الأمور، وفي النتيجة عن مسلك النور والعدل.

ناصيف نصّار

---

## إسْتِبْطان

**Introspection**
**Introspection**
**Selbstbeobachtung**

---

الاستبطان طريقة استخدمها علم النفس الكلاسيكي. وهي تهدف أن يكشف الفرد بذاته عن حياته الداخلية. وفكرة الاستبطان قديمة، نجد صداها في بعض الأديان. هذا ما تعبر عنه الديانة المسيحية مثلاً بعملية «فحص الضمير» قبل التقدم لسر الاعتراف. ولا ننسى ما للتأمل من قيمة في المذاهب البوذية مثلاً. وفكرة الاستبطان ليست غريبة على التفكير الفلسفي. فقد أثر عن سقراط دعوته لمعرفة الذات انطلاقاً من الذات. كما أن دعوة النساك والمتصوفة إنما تقوم على التأمل في الذات بهدف السيطرة على الأهواء والشهوات وإماتة الأخلاق المذمومة والحفاظ على النفس منزهة عن كل دنس لتكون مستعدة في كل وقت كي تفنى في الذات الأولى، ذات الخالق.

في علم النفس الكلاسيكي، الذي يعتبر موضوعه فهم الأنا، أي معرفة الذات الداخلية لشخص المتكلم، يعتبر الاستبطان الطريقة الوحيدة تقريباً القادرة على سبر أغوار الوعي والتعرف على الأنا. فالمحلل النفسي هنا هو بالذات الشخص الذي يُجرى عليه التحليل. فبواسطة الاستبطان ينعكس الشعور على نفسه ويصبح موضوعه تحليل الاحساس الداخلي أو ما يدور في الداخل

من شعور وعواطف وخيالات. بتعبير آخر، الاستبطان عبارة عن وعي الحالات الداخلية، إنه الإحساس بالإحساس. بل إن الاستبطان لا يعني مجرد وعي احساس أو شعور ما بل أيضاً وصف الظاهرة النفسية وتحليلها. إلا أن الاستبطان كطريقة لمعرفة الذات تعتبر من أقل الطرق علمية وموضوعية، لانعدام الملاحظة العلمية كما هو الحال في مجالات العلوم. وسنعود لذلك.

**خصائص الاستبطان. إيجابياته وسلبياته**

يقوم الاستبطان، كما نرى، على تذكر الماضي. وعملية التذكر هذه لا تعني إعادة تركيب الماضي بكل جزئياته، فضلاً عن استحالة ذلك. بل إن التأمل لا بد أن يفضي لإعادة تشكيل مجرى الحياة بشكل ميّز الشكل الأصلي. ولا شك أن محاولة كل فرد تختلف عن محاولة الأفراد الآخرين. بل أمام الحالة الشعورية الواحدة غالباً ما يُعطى أكثر من رأي. يبقى علينا أن نشير إلى أن الوعي ليس حيّزاً ما أو إنتاجاً عيانياً محدداً كي تمكن مراقبته بدقة. وفي نفس الوقت علينا أن نعتبر الاستبطان طر قة تطال ما هو واضح في عمليات الوعي. فهي لا تدرك بالتالي كنه التصرفات اللاواعية، الناتجة عن تصرُّف لا إرادي أو عن كبتٍ ما. علماً أن كلمة لا إرادي ملغاة من قاموس علم النفس، فلكل فعل سبب، وإن بدا هذا السبب مجهولاً للحظة ما أو ظلّ مجهولاً على الدوام.

مع ذلك، يظلّ الاستبطان طريقة مختصرة واضحة وقبل كل ذلك بسيطة، فهي لا تتطلب معرفة مسبقة بتاريخ النظريات النفسية كي تمارس بصحة. وفي هذا المجال ينصح مثلاً أن يمارس الاستبطان كل يوم، في فترة راحة تامة، قبل النوم مثلاً، إذ يصار الى تذكر ما جرى للفرد وما تعرض لمشاكل، كيف حلها وكيف يقوّم ذلك، بهدف صحة نفسية واجتماعية أسلم. ورغم أن الاستبطان طريقة فردية فبالإمكان احياناً تعميم قسم من النتائج التي ينتهي اليها التحليل، إذ قد نصل الى ادراكات أو تحليلات متشابهة، أمام حالات متشابهة كالغضب أو الخجل أو الفرح مثلاً.

من عيوب الاستبطان أنها طريقة لا تستطيع أن تحيط بالحالة النفسية المتغيرة. لا شك أن كل معرفة تهدف في نهاية الأمر إلى تأبيد الموضوع الذي تتناول وإلا لما أمكن الإلمام به. وهذا ما لا يتم بسهولة، خاصة في الحالات التي يعالجها علم النفس، والتي يصار الى معرفتها بواسطة الاستبطان. فالحياة النفسية حياة متغيرة على الدوام وتخضع لأكثر من مؤثر، كالتربية والوسط وهذه مؤثرات تخرج فيه قسم منها عن إدراك الذات لذاتها.

ثمة صعوبة أخرى يطرحها الاستبطان. وهذه الصعوبة تتمثل في الظرف الاصطناعي الذي يضع الفرد فيه ذاته ساعة قيامه بهذه العملية، كتخليه المباشر عن اللحظة التي يحياها، ليحيي بالتأمل، أو بالتذكر لحظات سبقت. والانسان في هذه الحالة أميل لتصور ما هو سهل بسيط مما هو معقد. ثم أنه أميل كذلك للتساهل مع نفسه مما يجعل نظرته أقل شمولية ورؤياه أقل وضوحاً. وقد يجد أيضاً حرجاً في التكلم عن حياته العاطفية أو قد لا يعي هذه الحالة أو يعتبرها من خصوصياته الحميمة فلا يظهرها أو قد لا يكون أخيراً واعياً تمام الوعي أبعاد عاطفته. والصعوبة الأخيرة تتمثل في كون المحلل والموضوع المزمع درسه شيئاً واحداً. وهذا يقضي على الموضوعية التي تفرض أن يكون بين الذات والموضوع فاصل ما حتى تتمكن الذات من الإحاطة بالموضوع باعتباره موضوعاً لا جزءاً من الذات.

لهذا لا يميل علم النفس المعاصر لاعتبار الاستبطان طريقة علمية ناجعة في الكشف عن الذات بما فيها من نزعات وميول وما تحمل من كبت ومن سلوك غير سوي ومن عقد نفسية.

**الاستبطان ومدارس علم النفس الحديثة**

لم ينته الاستبطان كطريقة رغم التطور الذي طرأ على علم النفس. فما زال التحليل النفسي يلجأ إليه وإن بشكل منظم، فالمحلل يوجه المريض في عملية الاستبطان ويراقب النتائج ويبني على أساسها حلولاً، أو يعرض حلولاً. من هنا يعتبر الاستبطان في التحليل النفسي طريقة علاجية. في هذه الطريقة يطلب إلى المريض بعد وضعه في موقع مريح أن يسرد ما توحيه إليه بعض الكلمات بعفوية وبصدق. والمريض، عملاً بما يعرف في التحليل النفسي بالتداعيات الحرة، يقدم للمحلل سيلاً من الكلمات أو العبارات المرتبطة بذكرى ما، لها علاقة لاواعية بالمشكلة التي يعاني منها. وبمساعدة المحلل الذي يلتقط من هذا الاستبطان اللاإرادي بعض المتشابهات أو العبارات التي تتكرر ويكون لها دلالة ما، يتعمق وعي المريض لذاته ولأبعاد حالته النفسية المرضية. وبذلك يتحول الاستبطان غير المنظم اللاوعي الى نوع من الوعي يسمح للمريض أن يتأمل بذاته مشكلته وأن يشارك في إيجاد حل لها.

في علم النفس الحديث، أو ما يطلق عليه اسم علم النفس التجريبي تحول الاستبطان تحولاً جديداً. ولم يعد وصفاً أو تأملاً في الذات، بل طريقة في فهمها خاضعة للقياس والمقارنة. وبذلك خضع الاستبطان لمقاييس العلم الحقيقية. وقد تم هذا التحول في

المختبرات التي انشئت مع مطلع هذا القرن وكانت نقطة البداية قياس الاحساس. والاستبطان الذي يستعمل هنا عبارة عن الطلب إلى العميل أن يصف إحساسه وشعوره بعد وضعه أمام مثير معين، بعدها يعمد الدارس الى تغيير المثيرات، ويطلب الى العميل وصف إحساسه الجديد ومقارنته بالإحساس السابق كأن يقول، إن هذا الإحساس الجديد أكبر أو أصغر أو أدق أو ألذ الخ... بذلك يكوّن الدارس فكرة عن تطور الاحساس أو الادراك الحسي أو الشعور عن طريق مقارنة الأوصاف التي يقدمها العميل بالمثيرات الخاضعة للقياس عملياً وعلمياً. وبذلك قد يصل الى نتائج قابلة للتعميم مبنية اساساً على ما أسرَّ به العميل من معلومات ومن تقديرات وصفية.

### مصادر ومراجع


- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، دار الاندلس، بيروت، 1971.
- فلوجل، ج. ل.، علم النفس في مائة عام، بيروت، 1973.
- المليجي، حلمي، علم النفس المعاصر، النهضة المصرية، 1970.

- Freud, Anna, Le moi et le mécanisme de défence, P.U.F., 1972.
- Freud, Sigmund, Introduction à la psychanalyse, Payot, 1966.
- Henri, Ey, La conscience. P.U.F. 1968.


جورج كتورة

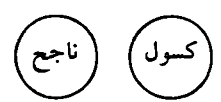
## إسْتِدْلال

**Raisonnement**
**Reasoning**
**Vernunftschluss**

الاستدلال مفهوم عام جداً يشمل كل عمليات البرهان على قضية ما انطلاقاً من قضايا أخرى، بما في ذلك: الاستقراء والقياس التمثيلي (انظر القياس). فانتقالنا مثلاً من كون النحاس والحديد والقصدير اجساماً موصلة للحرارة إلى أن كل معدن موصل للحرارة، يعتبر استدلالاً بالاستقراء.

أما في المنطق الصوري، فيفهم بالاستدلال، استخراج قضية من قضية أو أكثر بسبب معنى القضايا أو مبناها.

يقسم المنطق التقليدي الاستدلال الصوري الى استدلال مباشر واستدلال قياسي أي قياس. في الاستدلال المباشر يجري استخراج قضية جديدة من قضية واحدة فقط. فبالنسبة الى القضايا الحملية، نستطيع بواسطة تغيير الأسوار التي تحصر كمية القضية مثل «كل» و«بعض»، أو بإدخال السلب على الرابطة أو على أحد الحدين، أو أيضاً بتبديل الموضوع والمحمول أن نستخرج قضية جديدة من قضية حاصلة. فهكذا مثلاً، نستطيع أن نستدل من فرضنا أن «كل طالب ناجح» على أن «بعض الطلاب ناجحون»، بتقليل من كمية السور، اذ ما يصدق على الكل يصدق بالأحرى على البعض. وكذلك اذا انطلقنا من القول «لا كسول ناجح» نستنتج انه «لا ناجح كسول»، إذ أن العلاقة القائمة بين كسول وناجح هي التباين، أي أنه لا شيء مشترك بين الكسالى والناجحين:




وهذه العلاقة، كما يتضح من التمثيل، تبقى هي ذاتها اذا عكسنا المقارنة، أي بدّلنا المحمول بالموضوع في القضية الكلية السالبة. كذلك هو الحال مع القضايا الشرطية، أي القضايا المركبة بواسطة الأدوات «إما... أو» و«إذا.. فـ» وما شابهها، والتي تسمى في المنطق الحديث بالروابط المنطقية. فعن وضعنا مثلاً:

اذا كان الطقس جيلاً     يخرج عادل الى الصيد

نستنتج مباشرة أنه:

اذا لم يخرج عادل الى الصيد     فالطقس لم يكن جيلاً

وكذلك نستطيع ان نستخرج منها هذه النتيجة الأخرى وهي:

إما لا يكون الطقس جيلاً     أو يخرج عادل الى الصيد

أما في القياس، فيتم الاستدلال من قضيتين أو أكثر. مثال القياس الحملي هذا الضرب:

كل انسان فان
كل عربي انسان
كل عربي فان

ومثال القياس الشرطي المركب من عدة قضايا هذا الدليل:

إما أن ترتفع الضريبة أو الحكومة تقع في عجز

إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتذمر
لم تقع الحكومة في عجز

---

الشعب يتذمر

في المنطق الرياضي، يؤخذ «الاستدلال» بأكثر من استعمال، بحسب اعتبار الجانب الذي يعالج منه المنطق. فعلم المعاني Semantics يتطرق الى الاستدلال من جهة المعاني التي يمكن إسنادها الى القضايا. بالنسبة الى منطق القضايا، أي المنطق الذي يبحث في تركيب القضايا غير المحللة، يتحدد معنى القضايا استناداً الى القيمتين «ص» و«ك» أي صادق وكاذب. إن اعتبرنا قضية «ب»، فإنه من حيث مطابقتها للواقع، إما أن تكون صادقة أو كاذبة. وبالتالي، فسلب هذه القضية أي «¬ ب»، حيث «¬» هو رمز السلب، يأخذ عكس قيمها كما في الجدول الآتي:

| ب | ¬ ب |
|---|---|
| ص | ك |
| ك | ص |

أما تحديد معاني القضايا المتضمنة لأكثر من قضية، فيجري وفقاً لجداول الصدق التالية. فيما يخص رابط الوصل «∧» تصدق القضية المركبة عند صدق الطرفين فقط:

| ب | جـ | ب ∧ جـ |
|---|---|---|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ك |
| ك | ص | ك |
| ك | ك | ك |

كما في قولنا:

عادل مجتهد وعادل يحب السباحة.

ويقابل ذلك رابط الفصل «∨» الذي يعبر عنه بالأدوات «إما... أو»، إذ أن هذا الرابط يكذب فقط عند كذب الطرفين:

| ب | جـ | ب ∨ جـ |
|---|---|---|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ص |
| ك | ص | ص |
| ك | ك | ك |

من الروابط المهمة أيضاً، رابط الشرط «اذا... فـ» ورمزه «←». هذا الرابط يكذب فقط عند صدق المقدم وكذب التالي:

| ب | جـ | ب ← جـ |
|---|---|---|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ك |
| ك | ص | ص |
| ك | ك | ص |

(انظر: المنطق الحديث). على هذا الأساس، يمكن الآن أن نعرف اللزوم المنطقي Logical Implication «⊨»، أعني الاستدلال على قضية من قضايا أخرى، من وجهة نظر المعاني على النحو الآتي:

يكون لزوم بين القضايا $\varphi_1$، $\varphi_2$، ...، $\varphi_{ن}$ والقضية ψ، أي بلغة الرموز: $\varphi_1$، $\varphi_2$، ...، $\varphi_{ن}$ ⊨ ψ إن فقط كلما صدقت كل المقدمات معاً صدقت ψ أيضاً.

لنحاول أن نتحقق من ذلك في المثل الأخير. فإذا أخذنا صورته العامة أي:

ب ∨ جـ
ب ← د
¬ جـ

---

د

وقيمنا المقدمات والنتيجة هكذا:

| ب ∨ جـ | ب ← د | ¬ جـ | د |
|---|---|---|---|
| ص ص ص | ص ص ص | ك ص | ص |
| ص ص ص | ص ك ك | ك ص | ك |
| ص ص ك | ص ص ص | ص ك | ص |
| ص ص ك | ص ك ك | ص ك | ك |
| ك ص ص | ك ص ص | ك ص | ص |
| ك ص ص | ك ص ك | ك ص | ك |
| ك ك ك | ك ص ص | ص ك | ص |
| ك ك ك | ك ص ك | ص ك | ك |

تحققنا أنه في الحالة التي تصدق فيها المقدمات معاً، وهنا السطر الثالث، تصدق كذلك النتيجة، وبالتالي فالقضية «د» تلزم عن المقدمات، أي أن:

ب ∨ جـ، ب ← د، ¬ جـ ⊨ د

وعليه، فمفهوم الاستدلال من وجهة المعاني يعود الى اللزوم المنطقي.

الى جانب علم المعاني، يبحث المنطق في الاستدلال على مستوى آخر، لا يلتفت الى مدلولات القضايا، بل يراعي فقط شكلها وطريق تفكيكها وتركيبها. هذا المستوى يعرف بعلم المبنى Syntax. ينطلق الاستدلال في هذا العلم من قضايا أولية مسلم بها، وتسمى لذلك المسلمات Axiom. فمثلاً يعتمد نسق المنطقي لوقازيفتش على المسلمات الثلاثة الآتية:

مسلمة 1 : $\varphi \rightarrow (\psi \rightarrow \varphi)$

مسلمة 2 : $(\varphi \rightarrow (\psi \rightarrow \chi)) \rightarrow ((\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (\varphi \rightarrow \chi))$

مسلمة 3 : $(\neg\varphi \rightarrow \neg\psi) \rightarrow (\psi \rightarrow \varphi)$

وبواسطة القاعدة:

من $\varphi$ و $\varphi \rightarrow \psi$ استخراج $\psi$

يستدل منها على مسائل جديدة. فالاستدلال بهذا المفهوم، أي استخراج قضايا من المسلمات يسمى هنا بالبرهان Proof. ونرمز إلى ذلك بـ $\vdash$ لنقول أن $\psi$ قابلة للبرهان. إذا اعتمدنا بالإضافة إلى المسلمات على فرضيات أخرى مثل $\varphi_1$، $\varphi_2$، ...، $\varphi_n$ لنستخرج القضية $\psi$، فإننا نكتب بطريقة مساوقة للزوم:

$$\varphi_1, \varphi_2, \dots, \varphi_n \vdash \psi$$

ونسمي عندها الاستدلال على القضية $\psi$ من الفرضيات $\varphi_1, \varphi_2, \dots, \varphi_n$ الاستنباط Deduction.

جدير بالملاحظة أن القاعدة السابقة أي:

من $\varphi$ و $\varphi \rightarrow \psi$ استخرج $\psi$

هي التي تتيح عملية استخراج القضايا الجديدة؛ لذلك تسمى هذه القاعدة وأمثالها من القواعد «قواعد الاستدلال» Inference rules أيضاً.

ثمة طريقة استدلالية، على مستوى المبنى، لا تعتمد سوى على قواعد الاستدلال، دون اللجوء الى المسلمات. هذه الطريقة التي تعرف باسم «حساب الاستنباط الطبيعي»، تنطلق من فرضيات لنتوصّل منها بالحذف أو التركيب الى قضايا جديدة. إليك هذا الحساب المقتبس عن واضع «الاستنباط الطبيعي» المنطقي جنتسن Gentzen حيث السهم المزدوج «$\Rightarrow$» يشير الى الانتقال من... إلى...:

إدخال $\wedge$: $\varphi, \psi \Rightarrow \varphi \wedge \psi$

أي أنه إذا افترضنا حصول $\varphi$ و $\psi$ فإننا نستطيع أن نستخرج القضية المتصلة $\varphi \wedge \psi$.

حذف $\wedge$: $\varphi \wedge \Psi \Rightarrow \varphi$

حذف $\wedge$: $\varphi \wedge \Psi \Rightarrow \Psi$

أي انه اذا ثبتت لدينا القضية المتصلة $\varphi \wedge \psi$ فإنه يمكن أن نثبت أحد الطرفين.

إدخال $\vee$: $\varphi \Rightarrow \varphi \vee \psi$

إدخال $\vee$: $\psi \Rightarrow \varphi \vee \psi$

حذف $\vee$: $\psi \vee \psi, \phi \vdash X, \psi \vdash X \Rightarrow X$

أي أنه اذا كان لدينا قضية منفصلة $\varphi \vee \psi$ وكان ينجم عن كل واحد من طرفيها قضية ثالثة X، فإنه بالإمكان إثبات X.

إدخال $\rightarrow$: $\varphi \vdash \psi \Rightarrow \varphi \rightarrow \psi$

حذف $\rightarrow$: $\varphi, \varphi \rightarrow \psi \Rightarrow \psi$

إدخال $\neg$: $\varphi \vdash \psi, \varphi \vdash \neg\psi \Rightarrow \neg\varphi$

أي أنه اذا نجم عن $\varphi$ قضية ونقيضها، فعندها يلزم إثبات سلب $\varphi$.

حذف $\neg$: $\varphi, \neg\varphi \Rightarrow \psi$.

حذف $\neg$: $\neg\neg\varphi \Rightarrow \varphi$

في مسار عملية البرهان، كلما وضعنا فرضية ما نترك هامشاً أو فسحة، ونرتب تحتها على نفس العمود كل القضايا المتعلقة بها. فإذا ما توصلنا إلى قضية غير مرتبطة بالفرضية نهمل الهامش. إليك مثلاً البرهان على المسألة: $(\varphi \rightarrow \Psi) \wedge (\varphi \rightarrow \neg\psi) \rightarrow \neg\varphi$.

| | | |
|---|---|---|
| 1 - | $(\varphi \rightarrow \psi) \wedge (\varphi \rightarrow \neg\psi)$ | فرضية |
| 2 - | $\varphi$ | فرضية أخرى |
| 3 - | $\varphi \rightarrow \psi$ | قاعدة حذف $\wedge$ مطبقة على السطر 1 |
| 4 - | $\varphi \rightarrow \neg\psi$ | التطبيق السابق |
| 5 - | $\psi$ | حذف $\rightarrow$ مطبق على السطرين 2 و 3 |
| 6 - | $\neg\psi$ | حذف $\neg$ مطبق على السطرين 2 و 4 |
| 7 - | $\neg\varphi$ | إدخال $\neg$ مطبقة على استنباط 5 من 2 و 6 من 2، وبالتالي وضع $\neg\varphi$ مستقلة عن الفرضية $\varphi$ |
| 8 - | $(\varphi \rightarrow \psi) \wedge (\varphi \rightarrow \neg\psi) \rightarrow \neg\varphi$ | إدخال $\rightarrow$ مطبق على استنباط 7 من 1 |

الى جانب الامكانيات الواسعة في تطبيق هذا الحساب على

عمليات التفكير الطبيعية، فإنه يمتاز عن النسق الذي ينطلق من المسلمات بمنهجية واضحة. اذ كل رابط منطقي يختص بقاعدة استدلال تحدد إدخاله وقاعدة أخرى تحدد حذفه، مما يضبط ويختصر كثيراً طريقة البرهان.

### مصادر ومراجع


– فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1979 .
– نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966 .
– Hermes, H., Einführung in die mathematische Logik, B G. Teubner, Stuttgart, 1969.
– Gentzen, Untersuchungen über das logische Schliessen, Math. Zeitsch. 39, 1934.


عادل فاخوري

---

## إسْتِقراء

**Induction**
**Induction**
**Induktion**

يقول الجرجاني في كتابه «التعريفات» ان الاستقراء «هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، وإنما قال في أكثر جزئياته، لأن الحكم لو كان في جميع جزئياته لم يكن استقراء بل قياساً مقسماً. ويسمى هذا استقراء، لأن مقدماته لا تحصل الا بتتبع الجزئيات كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لأن الانسان والبهائم والسباع كذلك، وهو استقراء ناقص لا يفيد اليقين لجواز وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفاً لما استقرىء كالتمساح فإنه يحرك فكه الأعلى عند المضغ». أما الاستقراء Induction كمصطلح منطقي عند المحدثين فتعريفه انه نوع من الاستدلال (الاستنتاج)، وهذا نوعان: استدلال مباشر، وغير مباشر. الأول هو استنتاج قضية من قضية واحدة وهذا بدوره أنواع مثل العكس المستوي ونقض المحمول وعكس النقيض وما الى ذلك. أما الاستدلال غير المباشر فهو نوعان أساسيان هما القياس والاستقراء. والقياس استنتاج قضية من قضيتين لا أكثر ولا أقل. أما الاستقراء فهو استنتاج قضية من أكثر من مقدمتين، وليس في الاستقراء يقين وانما صدقه صدق احتمال وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال صدق نتيجته. وذلك متسق مع تصور الجرجاني والمناطقة الاسلاميين القدماء في أن الاستقراء لا يفيد اليقين.

وليس الاستقراء نوعاً واحداً وإنما عدة نماذج، أشهرها أربعة: الاستقراء التام Perfect والاستقراء الحدسي Intuitive والاستقراء الناقص أو العلمي، والاستقراء الرياضي. أما النوعان الأول والثاني فأرسطو أول من صاغهما في وضوح وتفصيل. وأما الثالث فلم يتحدث عنه أرسطو إلا بالعرض لكن المناطقة العرب بدأوا البحث فيه ببعض التفصيل كما استخدمه بالفعل بعض العلماء العرب. لكن علماء الغرب ومناطقتهم في العصر الحديث هم الذين توسعوا فيه واهتموا به اهتماماً خاصاً. وأما الاستقراء الرياضي فهو نوع لم يبدأ البحث فيه الا عند المناطقة المعاصرين وفلاسفة الرياضة كما سنرى.

الاستقراء التام عند أرسطو استدلال يتألف من مقدمتين ونتيجة، وبالمقدمتين احصاء لكل الأمثلة الجزئية التي تتضمنها النتيجة، ونلاحظ أن أرسطو يعطي في المقدمتين الأمثلة الجزئية أنواعاً لا أفراداً. ومثال أرسطو البنيم للاستقراء التام هو: «الانسان والحصان والبغل طويلة العمر، لكن الانسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها، إذن كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر». نلاحظ على الاستقراء التام أن مقدماته كلية ونتيجته كلية ومن ثم فالنتيجة لازمة عن المقدمات أي انها نتيجة يقينية لاإحتمالية. وقد تعرض هذا النوع من الاستقراء لانتقادات لاذعة من جانب المناطقة الغربيين المحدثين. وإن دافع بعض هؤلاء المناطقة عن وجاهته. أما الاستقراء الحدسي فقد قصد به أرسطو عملية عقلية ندرك بواسطتها أن مثلاً جزئياً دليل على صدق تعميم ما، أو أنه استدلال ندرك بفضله ما يسميه أرسطو المقدمات الأولى أو الحقائق الضرورية بطريق أمثلة جزئية. والحقائق الضرورية هي مسلمات لا نشك في صدقها وندرك صدقها ببداهة وحدس مباشر لا ببرهان. نصل إليها برؤية عقلية وإن كان ذلك مستحيلاً بدون خبرة حسية. ومن أمثلة الاستقراء الحدسي اننا إذا رأينا في مثال واحد أن أ تستلزم ب يمكننا القول أن كل أ يستلزم ب مثلما نقول عن شيء جزئي مادي أنه ممتد أمكننا القول إن كل جسم ممتد، وكذلك يمكننا القول بعد ملاحظة حسية بسيطة للون الأحمر الفاقع واللون القرمزي أن كل لون أحمر فاقع أكثر دكناً أو سواداً من كل لون قرمزي. نلاحظ أن كل قضايا الرياضة من هذا النوع يكفي في صدقها المطلق ملاحظة مثال جزئي واحد مثل قولنا أن المثلث المتساوي الأضلاع متساوي الزوايا ونحو ذلك.

أما الاستقراء الرياضي فهو تصور غربي معاصر يرجع الفضل في تحديده وتوضيحه إلى بيانو الذي يعتبر من أكبر علماء الرياضيات البحتة وأحد مؤسسي المنطق الرمزي الحديث في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ويستمد الاستقراء الرياضي معناه من المصادرة الخامسة من مصادرات علم الحساب ومنطوقها اذا كان للصفر - باعتباره عدداً - خاصة ما واذا كانت هذه الخاصة تنتمي الى عدد معطى فإن هذه الخاصة تُسند الى كل عدد.

ننتقل الآن الى أهم أنواع الاستقراء في العصر الحديث وأكثرها اهتماماً وعناية من جانب المناطقة والعلماء، وهو الاستقراء الناقص أو العلمي. وقد سُمي هذا الاستقراء ناقصاً لا لأنه قليل الأهمية وانما تمييزاً له من الاستقراء التام الأرسطي، اذ أن هذا يحوي في مقدماته احصاء كاملاً لكل الأمثلة التي تشهد على صدق النتيجة بينما الاستقراء الناقص يحوي في مقدماته عدداً كبيراً من الأمثلة الجزئية ولا يحصيها جميعاً.

وقد سُمي الاستقراء الناقص بالعلمي لأنه يعتبر منهج البحث في العلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء كما تستخدمه بعض العلوم الانسانية كالتاريخ والنفس والاجتماع. وهدف الاستقراء كمنهج هو كشف القوانين العلمية. والنتيجة الاستقرائية هي صيغة القانون العلمي، والاستقراء كما قلنا استدلال، ونضيف أنه يتركب من مقدمات ونتيجة ويجب أن تزداد المقدمات على اثنتين وكلما زاد عدد المقدمات زاد احتمال النتيجة. ويجب أن تكون المقدمات والنتيجة في الاستقراء مطابقة للواقع صادقة على العالم الذي نعيش فيه، ولكي يتضح معنى المنهج الاستقرائي يلزم أن نعرف أسسه ومراحله.

ويقوم الاستقراء الناقص أو العلمي على أساسين أو مبدأين هما مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة ومبدأ العلية. والمقصود باطراد الحوادث في الطبيعة أن نفترض ابتداء أن الوقائع والظواهر في المستقبل انما تحدث بنفس الطريقة التي حدثت بها أمثال تلك الوقائع والظواهر في الماضي والحاضر. حيث نقول ان الماء يغلي الآن في 100 درجة مئوية فوق سطح البحر انما نقول ذلك لأنه كان يغلي في تلك الدرجة في الماضي باطراد وانتظام ودون استثناء ونفترض انه سيغلي في المستقبل في نفس الدرجة، وكذا في أي ظاهرة أو واقعة طبيعية أخرى. نلاحظ أن أي قانون علمي سمته العمومية، أي ان أي قانون نكتشفه اليوم قياساً على سلوك الظواهر في الماضي والحاضر نفترض أنه يسري على الوقائع المشابهة في المستقبل ويعتمد هذا الافتراض على الاعتقاد باطراد الحوادث. وبدون هذا الاعتقاد فلا أساس لعمومية القوانين. اطراد الحوادث اعتقاد نبدأ بالتسليم به ولا يمكننا البرهان عليه.

أما مبدأ العلية فالمقصود به ان الحوادث والظواهر الطبيعية لا تحدث عبثاً ولا صدفة وإنما لكل حادثة علة سبقتها. والعلة ما يجعل شيئاً ما يحدث بعد أن لم يكن. وهذا المبدأ تصور قديم قدم الخبرة الانسانية فالرجل العادي يسلك ويفكر على هداه. نقول ان فلاناً قد مات بعد أن أصيب بالسرطان، أو سقط المنزل بعد أن اشتعلت به النيران، وان الحرارة أدت الى كسر كوب الزجاج الموضوع على الموقد وما الى ذلك. ولم يكن مبدأ العلية تصوراً عاماً لدى الرجل العادي في حياته اليومية فقط وإنما أخذ به كثير من العلماء والفلاسفة أيضاً وسلموا به دون أدنى شك. نلاحظ أن الفلاسفة والعلماء القدماء والمحدثين وكثيراً من الفلاسفة المحدثين اعتبروا مبدأ العلية صادقاً صدقاً كلياً بطريق قَبْلي حتى دون أن نلجأ إلى التجربة - مثله في ذلك كمثل مبادىء المنطق وقضايا الرياضيات حتى جاء هيوم الذي لم ينكر مبدأ العلية ولكنه أنكر فقط أننا نعتقد به على أساس قَبْلي. ويقوم الاعتقاد عنده على أساس تجريبي أو نشاهد في الواقع بالإدراك الحسي تتابع حادثتين وتلازمهما في التتابع فنسمي السابق علة واللاحق معلولاً. وهنا نلاحظ نقطتين: الأولى أن ضرورة العلاقة العلية قبل هيوم كانت ضرورة منطقية يترتب على إنكارها تناقض، بينما منذ هيوم أصبحنا نعتقد أن ضرورة العلاقة العلّية ضرورة نفسية أو تجريبية. النقطة الثانية هي أن الاعتقاد بالعلية كأساس للاستقراء يقوم على افتراض أن كل القوانين العلمية انما هي قوانين علية أي أن القانون العلمي إنما يقدم تفسيراً علياً للحوادث. لكن تطور البحث المعاصر في القوانين العلمية ينادي أن ليست كل القوانين تقدم تفسيراً علياً، فبعضها يقدم تفسيرات علية وبعضها قوانين وصفية يصف الظواهر والوقائع مثل قولنا أن الضوء يسير بسرعة 186,000 ميل في الثانية أو أن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ونحو ذلك. وبعض القوانين ليست وصفية ولا علية وانما قوانين احصائية.

وللاستقراء مراحل ثلاث هي مرحلة الملاحظة والتجربة ومرحلة تكوين الفروض العلمية ومرحلة تحقيقها. من المعروف أن العلوم الطبيعية تهدف الى كشف قوانين وصياغة نظريات تفسر ما حولنا من ظواهر الطبيعة وحوادثها. فإذا أراد عالم اكتشاف القانون الذي تخضع له ظاهرة معينة فيجب أن يبدأ

بملاحظة أمثلة جزئية لتلك الظاهرة وإجراء عدد من التجارب عليها ومن ثم فمرحلة الملاحظة والتجربة أولى خطوات البحث للوصول الى هذا القانون أو ذاك. وملاحظة الظواهر بالحواس الظاهرة لايكفي لاكتشاف خصائصها وانما لا بد من الاستعانة بالآلات العلمية والمقاييس المناسبة. وقد لا تكفي ملاحظة الظواهر على ما هي عليها في العالم الطبيعي وانما نجد من الضروري أحياناً أن نُحدث الظاهرة بطريقة مقصودة تتضمن تغيير بعض الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة رغبة في الوصول الى صفاتها أو خصائصها التي لا يكون في مستطاعنا الوصول اليها بمجرد الملاحظة دون تعديل في ظروفها الطبيعية.

نلاحظ ثانياً أن العلم ليس مجرد تكديس ملاحظات أو تجارب وانما يقوم العلم بتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ونصل الى هذا التفسير باصطناع فروض علمية والفرض العلمي انما هو اقتراح يضعه العالم بقصد تفسير تلك الملاحظات والتجارب. وهذا الاقتراح موضوع البحث والتمحيص. فلنطبق هذا الاقتراح أو الفرض على وقائع جزئية جديدة مماثلة لما أوردناه في ملاحظاتنا وتجاربنا فإذا وجدنا الفرض متسقاً مع تلك الوقائع نقول اننا حققنا الفرض تحقيقاً تجريبياً وحينئذ نسمي الفرض قانوناً، واذا جاءت الوقائع بسلوك ينافر الفرض أو الاقتراح الذي قدّمناه، حكمنا على الفرض بالكذب ونحاول وضع فرض آخر يتسق مع الوقائع والحوادث القائمة في الواقع.

نلاحظ أن الاستقراء بأسسه ومراحله كما قدمنا كان مفهوم الاستقراء عند بعض مناطقة العصر الحديث وعلمائه مثل فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل.

لكن لهذا المفهوم بوادره عند الاغريق القدماء والعلماء العرب الأوائل، نقصد بالاغريق القدماء أرسطو بوجه خاص فإنه أدرك أيضاً هذا النوع من الاستقراء الى جانب اهتمامه بالاستقراء التام والحدسي. لكن أرسطو لم يعط الاستقراء الناقص اهتماماً خاصاً. كان يستخدمه بوجه خاص في دراساته في علم الحيوان وعلم السياسة والأخلاق حين كان يبدأ بعدد من الملاحظات والتجارب في علم الحيوان كما كان يدلي بملاحظاته على الدساتير والقوانين السائدة في زمانه ثم يناقشها قبل أن يصل الى النظرية التي يريد أن يدلي بها. ونلاحظ أيضاً ان الاستقراء الناقص مارسه العلماء العرب الأوائل مثلما فعل جابر بن حيان في الكيمياء والحسن بن الهيثم في البصريات وابن سينا وأبو بكر الرازي في الطب وابن النفيس في علم وظائف الأعضاء.

**مشكلة الاستقراء**

ولموضوع الاستقراء مشكلة تسمى «مشكلة الاستقراء»، وتتعلق بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة الذي سبقت الاشارة اليه. وهو افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي اذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بظاهرة ما في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة بحدوثها في الحاضر والماضي. وتقوم مشكلة الاستقراء في أننا في الاستقراء ننتقل من قضايا جزئية تشير الى وقائع أو ظواهر أو حوادث موضوع ملاحظاتنا وتجاربنا ونعتبرها مقدمات إلى قضية عامة تتضمن تلك الوقائع أو الظواهر أو الحوادث وأمثالها مما قد يحدث في المستقبل ونعتبرها نتيجة. ننتقل في الاستقراء باختصار من مقدمات جزئية الى نتيجة عامة كلية، وعمومية النتيجة تفترض مبدأ اطراد الحوادث أي تفترض حكماً منا على حوادث المستقبل ما لم يقع تحت ملاحظتنا في الماضي والحاضر. وتكمن المشكلة هنا في أن المنطق لا يسمح لنا بصدق قضية كلية اعتماداً على صدق قضية أو قضايا جزئية. وإذن فإذا صدقت قضايا جزئية فليس من الضروري أن تصدق القضية الكلية المتداخلة مع تلك القضايا الجزئية. لسنا على يقين ـ من الناحية الصورية ـ من أن المستقبل سوف يأتي على غرار الماضي والحاضر. كنا نعتقد مثلاً حتى أوائل القرن الحالي أن نظرية الجاذبية بالصورة التي نادى بها إسحق نيوتن صادقة على كل ما يجري في الكون ولكن أجريت تجارب فيما بعد أسفرت عن نتائج كان نيوتن يجهلها أدت الى تعديل هذه الصورة مما تعتبر جزءاً من نظرية النسبية: ترى هذه النظرية الأخيرة أن نظرية نيوتن صادقة فقط في مجال أرضنا والكواكب التي تؤلف المجموعة الشمسية لكنها لا تصدق على ما يجري خارج المجموعة الشمسية. أساس مشكلة الاستقراء إذن التشكك في الصدق المطلق أو اليقين في النتيجة الاستقرائية على أساس امكان تصور حدوث حالة واحدة في المستقبل تتنافر ونتيجتنا الاستقرائية العامة التي وصلنا اليها في الوقت الحاضر. إن أول من أثار هذه المشكلة في وضوح وجلاء ووضعها بلغة منطقية صارمة في العصر الحديث هو دافيد هيوم. لم يكن ينكر هيوم اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث ولم ينكر عمومية النتيجة الاستقرائية أو عمومية القوانين العلمية وانما كان يقصد التنبيه على نقطة منطقية هي أن لا أساس للصدق الكلي أو اليقين التام لنتيجة الاستقراء. لم ينكر هيوم الاعتقاد بالاطراد وإنما كان ينكر فقط الصدق المطلق للنتيجة الاستقرائية أو للقانون العلمي. ومن ثم فهذه النتيجة إحتمالية الصدق. لكن نلاحظ أن هذه النقطة كان قد أدركها أرسطو

لكنها لم تكن موضع اهتمامه الرئيسي، وقد أدركها العلماء الاسلاميون الأوائل، ومصداق ذلك تعريف الجرجاني للاستقراء الذي ذكرناه في افتتاحية هذا المقال.

لا بأس من أن نقول كلمة عن تطور مفهوم الاستقراء عند العلماء المعاصرين. لم يقبل هؤلاء العلماء أسس الاستقراء ومراحله دون مناقشة أو تمحيص. خذ أسس الاستقراء أولاً. أما عن مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة فقد اتبع المعاصرون موقف هيوم في قوله أن هذا المبدأ لا يمكن اقامته على أساس ملاحظة أو تجربة. فالتجربة دائماً تقوم في وقت حاضر، ولا تجربة على مستقبل، كما لا يمكن البرهان عليه باستدلال. ومن ثم فالقوانين العلمية كلها احتمالية لا يقين فيها، ولا عيب في احتمال القانون العلمي.

أما عن مبدأ العلّية فقد رفض العلماء المعاصرون تسليمنا بصحة مبدأ العلّية على أساس قبْلي. وإنما نقبله على أساس تجريبي، إن جاءت التجربة بعلاقة علّية بين حادثتين قبلنا مبدأ العلّية، وإذا لم تظهر لنا هذه العلاقة في التجربة رفضنا التفسير العلّي بين الظواهر. ويترتب على ذلك رفض القول الذي شاع عند بيكون ومل وهو أن كل تفسير علمي إنما هو تفسير علّي. ونادى المعاصرون بأن بعض القوانين يكتشف عللاً وبعضها الآخر لا يكتشف عللاً وإنما مجرد وصف لما يحدث. وإذا لم تكن كل القوانين علّية فإننا نسمح بالصدفة كعامل أساسي في تفسير ظواهر الكون.

خذ الآن موقف العلماء المعاصرين من مراحل الاستقراء. لا يعترضون عليها وانما يغيرون ترتيبها. فإن العالم لا يبدأ بحثه في الظواهر دائماً بمرحلة الملاحظات والتجارب. ذلك لأن الاكتشافات المعاصرة مثل الذرة والموجة الضوئية لا تقبل الملاحظة وإنما تقوم على استنباط وجودها من آثارها. قد تكون مرحلة الملاحظات والتجارب آخر مرحلة من مراحل البحث. كما يمكن أن نقبل قانوناً ما حتى لو لم يكن ممكناً أن نخضعه لملاحظة مباشرة. أما نقطة البدء في البحث فهي الفروض. لا شك أن الفرض يسبقه ملاحظات تثيره لكن الفرض هو نقطة البدء الحقيقية خاصة في الظواهر التي لا تقبل الملاحظة كالذرّة كما قلنا. ثم نجري على الفرض خطوات إستنباطية، أي ماذا يلزم عن هذا الفرض، حتى نصل إلى صيغة يمكن أن تقبل الملاحظة والتجربة. ومن النظريات ما نأخذ بها ونحن نعلم أن تحقيقها التجريبي غير ممكن مثل تصور آينشتين للمكان والزمان.

محمود فهمي زيدان

## إسْتِقْلال

**Autonomie**
**Autonomy**
**Autonomie**

لمفهوم الاستقلال معان متعددة اقتصادية وسياسية واجتماعية، إلا أن معناها الفلسفي الحصري يعني عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لشريعة مفروضة من الخارج، وبهذا المعنى يكون «حي بن يقظان» لابن طفيل هو المجسد الفلسفي لمعنى الاستقلال، فهو يعيش في وحدة يدبر كل أموره بنفسه، ولا يخضع في تصرفاته الا للقوانين العقلية التي يكتشفها في ذاته.

إن عدم الحاجة إلى الآخرين وعدم الخضوع لقوانين قهرية تأتي من الخارج تبدوان وهماً، أو فلنقل حلماً راود الفلاسفة في آماد متباعدة من العصور، فكان كل خطاب حول استقلالية الذات خطاباً حول شروط مثل هذه الاستقلالية. لقد عرّف أرسطو بأن الانسان حيوان اجتماعي، إلا أن هذه الحقيقة لم تمنعه من أن يكون من أوائل المنظرين لمفهوم الاستقلال في الكتاب العاشر الفصل السابع من كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فهو يؤكد هنا بأن الشرط الذي بدونه ليس من استقلال فردي هو ممارسة أسمى الفضائل وهي النظر العقلي أو التأمل (ثيوريا)، هذه الأخيرة هي الإبنة البكر للحكمة (صوفيا) وهي، وإن لم تستطع أن تعطي الحكيم الاستقلال الذاتي الكامل، إلا أنها أكمل طريق نحو عدم الافتقار إلى الآخرين والعالم الخارجي، فهي تغتذي من ذاتها بمعنى أنها لا تمارس أي نشاط خارج ذاتها، ولا تتبع أية غاية أخرى إذ أنها الغاية الأخيرة للانسان. في كل عمل آخر يحتاج المرء للقيام بنشاط خارجي ليعود فيحصل على الهدوء والراحة، السياسي أو القائد يحتاج كل منهما للقيام بنشاط خارجي ليعود إلى السكينة والتفرغ، في حين أن النظر العقلي لا يحتاج إلى ذلك لأن مُمَارِسَهُ في سلام دائم وفي سكينة مستمرة، وكذلك فإن الفضائل العملية الأخرى تحتاج إلى الآخرين وإلى العالم الخارجي، فالعادل بحاجة إلى أناس يقيم العدل بينهم، والكريم يحتاج إلى المال ليتسنى له ممارسة كرمه، والتأمل لا يحتاج إلى أي من كل هذا، فهو إذن الطريق الحقيقي للاستغناء عن الحاجات الخارجية والآخرين.

حين فكر ابن باجّة الأندلسي بمقولة المتوحد بنى فلسفة أصيلة قادته إلى التفكير بمعنى الاستقلال وشروطه، فمتوحده

لا يستطيع أن يصل إلى تحقيق ذاته بالوصول إلى الدرجة الثالثة والأخيرة للمعرفة، منزلة السعداء، منزلة العلم النظري إلاّ بشرط لا غنى عنه هو الفطرة الكاملة: «الإنسان الكامل الفطرة هو الذي فطر على أن يكون لنفسه. فبيّن أن الفطرة الكاملة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري» («رسالة الوداع»)، وهذه الفطرة الفائقة هي التي تمكن الانسان من الاستقلال فلا يعود بحاجة، إلا في ما ندر، إلى الآخرين والعالم الخارجي: «أو تكون كاملاً بكمالك الذي يخصك، فتكون قد كملت في ذاتك، ولم تفتقر في الوجود إلى سواك» («رسالة الوداع»). وجود الفطرة الفائقة الكاملة هو إذن شرط الاستقلال عند ابن باجة.

في القرن الثامن عشر طرح كانط قضية استقلالية الارادة البشرية في كتابه «أسس ميتافيزيقا الأخلاق»، إن الارادة تصبح مستقلة حين لا تتبع قانوناً قهرياً مفروضاً عليها من الخارج، أي حين يزول أي تناقض أو صراع بين الارادة والأمر الناهي. يلاحظ كانط أن «كل شيء في الطبيعة يعمل تبعاً لقوانين، وليس ثمة إلا كائن عاقل واحد له ملكة الفعل تبعاً لتمثل القوانين أعني تبعاً لمبادىء، وبعبارة أخرى له إرادة». وهذه الارادة هي عقل عملي يتميز بملكة الفعل تبعاً لقواعد. إن العقل يحدد للارادة مبادىء موضوعية، غير أن الارادة ليست ارادة خيّرة بالضرورة فهي تستطيع أن تدرك المبادىء الموضوعية وأن تتصرف بفعل دوافع ذاتية تحت تأثير الطبيعة الحسية؛ ومن هنا كانت هذه المبادىء تبدو كقاعدة قسرية تريد أن تفرض هيمنتها على الارادة. «وصيغة هذه الهيمنة تسمى أمراً». وبين هذه الأوامر هناك «أمر لا يضع كمبدأ وكشرط هدفاً آخر للوصول إليه بسلوك معين، يهيمن هيمنة مباشرة على هذا السلوك» وهذا الأمر هو الأمر القاطع الحاسم المطلق غير المشروط، لأنه لا يهتم بمادة الفعل وما قد ينتج عنه لأنه لا يتحكم فيه سوى احترام القانون من أجل احترام القانون لا لأية غاية أخرى، وهذا الأمر المطلق هو أمر الأخلاقية على الاطلاق، وعلى الارادة، كي تصبح خيّرة، أن تطيعه اطاعة مطلقة أي دون قيد أو شرط، ولا تصبح الارادة مستقلة إلا حين يطابق تصرفها قانون الأمر المطلق، والارادة تطيع هذا الأمر حين تصبح متقبلة لكل التعيينات الموضوعية، أي حين تتخلى عن كل التعيينات الذاتية التي تأتي من دوافع الطبيعة الحسية. هذه الطوعية من قبل الارادة لموضوعية الأمر القاطع تزيل عن الأمر الأخلاقي صفة القسر لتقيم صلة حميمة بين الحرية والقانون. وهكذا فإن استقلال الارادة البشرية يعني أن تكون ارادة خيرية تقبل طواعية الأمر الأخلاقي فلا تشعر أنه مفروض عليها من سلطة خارجية؛ وقصارى القول إنها لا تبقى مجرد منفذة للقانون الأخلاقي بل تصبح أيضاً مشترعة لهذا القانون.

### مصادر ومراجع


- ابن باجّة، تدبير المتوحد، رسالة الوداع في: رسائل ابن باجّة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978، طبعة ثانية.
- كانط، ايمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, ed. Garnier, Paris, 1950.


جورج زيناتي

---

## إسْتِقْلالُ المُسَلَّمات
**Indépendance des axiomes**
**Independance of axiomes**

---

يقال عن مسلّمة ما أنها مستقلة اذا امتنع استنتاجها عن سائر المسلمات والقواعد. للبرهان على استقلال أية مسلمة يكفي أن نجد تفسيراً تصح فيه بقية المسلمات وتحافظ فيه القواعد على الصحة، ومع ذلك لا تصح المسلمة المطلوب البرهان على استقلالها. بالنسبة الى نسق لوقازيفتش في منطق القضايا، أي النسق المؤلفات من المسلمات:

مسلمة 1: $(\varphi \leftarrow \Psi) \leftarrow \varphi$

مسلمة 2: $\leftarrow \varphi) \leftarrow (\psi \leftarrow \varphi)) \leftarrow ((X \leftarrow \psi) \leftarrow \varphi)$
$((X$

مسلمة 3: $(\phi \leftarrow \psi) \leftarrow (\psi - \leftarrow \varphi -)$

والقاعدة:

عن $\varphi$ و $\phi \leftarrow \psi$ استخرج $\psi$

فإنه يتصف بخاصية الاستقلال، أي أن كل واحدة من المسلمات لا يمكن استنتاجها من البقية. فمثلاً، حتى نبرهن على استقلال المسلمة الأولى، نختار بدل التقييم المتعارف أعني «الصدق والكذب» الذي يختصر عادة بـ «ص، ك» أو

أيضاً بالرقمين « 1 ، 0 » التقييم الثلاثي « 0 ، 1 ، 2 » ونتفق على الصفر كقيمة ممتازة موافقة للصدق في التقييم العادي.

أما الرابطان الداخلان في تركيب النسق أي السلب « ~ » والشرط « ← »، فنحدد معناهما بجدولي الصدق الآتيين:

| ب | ~ ب |
|---|---|
| 0 | 1 |
| 1 | 1 |
| 2 | 1 |

| ب | جـ | ب ← جـ |
|---|---|---|
| 0 | 0 | 0 |
| 0 | 1 | 2 |
| 0 | 2 | 2 |
| 1 | 0 | 2 |
| 1 | 1 | 2 |
| 1 | 2 | 0 |
| 2 | 0 | 0 |
| 2 | 1 | 0 |
| 2 | 2 | 0 |

استناداً الى ذلك يمكن التحقق بواسطة التقييم أن المسلمتين: الثانية والثالثة هما صحيحتان، بمعنى أنهما تأخذان القيمة الممتازة « 0 » وأن القاعدة المذكورة تحفظ الصحة. بينما نتحقق ان المسلمة الأولى ليست دائمة الصدق اذ قد تأخذ أحياناً القيمة « 2 » كما يظهر في هذا الجدول:

| ب | ← | (جـ | ← | ب) |
|---|---|---|---|---|
| 0 | 0 | 0 | 0 | 0 |
| 0 | 2 | 1 | 2 | 0 |
| 0 | 0 | 2 | 0 | 0 |
| 1 | 0 | 0 | 2 | 1 |
| 1 | 0 | 1 | 2 | 1 |
| 1 | 2 | 2 | 0 | 1 |
| 2 | 0 | 0 | 2 | 2 |
| 2 | 0 | 1 | 0 | 2 |
| 2 | 0 | 2 | 0 | 2 |

(راجع المنطق الحديث).

من وجهة نظر تاريخية، انطرحت مسألة الاستقلال مع قيام الهندسة الإقليدية. إذ ان إحدى مسلمات هذه الهندسة وهي مسلمة التوازي قد أثارت الشكوك حول وضوحها وانخراطها في سلك الأوليات. وعلى مر العصور حاول العلماء أن يستنتجوها عن باقي المسلمات، لكنهم لم يفلحوا، الى أن برهن كلاين Klein 1871 على استقلالها، بالطريقة التي شرحناها، وذلك بأن قدم تفسيراً للمسلمات الهندسية تصدق عنده سائر المسلمات مع مسلمة مضادة لمسلمة التوازي، وبهذا برهن على استحالة استنتاج مسلمة التوازي عن باقي المسلمات.

**عادل فاخوري**

## إسْتِنْبَاط

**Déduction**
**Deduction**
**Deduktion - Ableitung**

الاستنباط لغةً استخراج الماء من العين من قولهم نبط الماء إذا خرج من منبعه. والاستنباط اصطلاحاً استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة. (تعريفات الجرجاني). وكان أرسطو هو أول من شعر بالضرورة المنطقية التي تربط المبادىء بالنتائج في الاستنباط فأراد أن يجعل من نظريته في الاستنباط مرادفاً للمنطق. ولكنه لم يوفق لعدم نضج العلوم الاستنباطية في عصره. ولم يوفَّق المناطقة من بعده إلاّ بعد نشأة المنطق الرياضي. ويستند الاستنباط إلى مجموعة من التعريفات والبديهيات والمصادرات، ومن هذه جميعاً ننتقل إلى ما يترتب عليها من نتائج، وتسمى النتائج بالنظريات.

تفصيل ذلك:

التعريفات تتعلق بتصورات خاصة بكل علم. ففي علم الهندسة يُبدأ بتحديد معاني الحدود الهندسية كالنقطة والخط والشكل والزاوية. وفي علم الحساب يُبدأ بتحديد معاني الحدود الحسابية كالعدد الصحيح والكسر والجمع والطرح، ومعاني العلاقات الحسابية مثل يساوي، وأكبر من، وأصغر من.

والبديهيات قضايا واضحة بذاتها، وليس من الممكن البرهنة عليها، ولها خواص ثلاث: الوضوح النفسي، أي وضوحها مباشرة للنفس، والأولية المنطقية، أي كونها مبدأ أولياً غير

مستخلص من غيره، وكونها قاعدة صورية عامة.

أما المصادرات فقضايا تركيبية ليست واضحة بذاتها، ولكن تُسلم تسليماً لأن من الممكن أن تُستنتج منها نتائج لا حصر لها، دون الوقوع في تناقض.

ومع ذلك فثمة نظريات حديثة لا تفرّق بين البديهية والمصادرة بدعوى أن كلتيهما « تعريفات مقنعة » على حد تعبير بوانكريه ( « العلم والفرض »، ص 67 ). فلا فارق بينهما إلا في درجة التركيب: فالبديهية أكثر بساطة من المصادرة.

ويطلق على مجموعة التعريفات والبديهيات والمصادرات عبارة « النسق الاستنباطي ». والنسق الاستنباطي ليس نسقاً مطلقاً، أي ضروري اليقين. ومن ثم فليس يتحتم على العلم أن يكون له نسق إستنباطي بذاته لا يتغير. فليس عالم الهندسة مثلاً ملزماً أن يبدأ بفروض معينة لا بد منها هي دون غيرها؛ بل هو حر في افتراض ما يشاء من مصادرات يطالب القارىء بالتسليم بها تسليماً لا يستند إلى برهان. فله الحرية في أن يفترض بأن المكان مستوٍ استواءً أفقياً ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل إقليدس؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الداخلي للأسطوانة ثم يبني سائر فروضه على هذا الأساس كما فعل لوباتشفسكي؛ أو أن يفرض بأن المكان على شكل السطح الخارجي للكرة كما فعل ريمان ثم يبني فروضه على هذا الأساس.

ولهذا فإن النسق الاستنباطي يتصف بصفات ثلاثة حددها روجيه بوضوح في كتابه ( « بُنية النظريات الاستنباطية »، ص 65 )، وهي: أنه اصطلاحي، وأنه غير معين، وأنه غير اعتباطي.

فهو اصطلاحي بمعنى أن كلمة « غير قابل للحد »، و« غير قابل للبرهنة »، في إطلاقها على التصورات والقضايا الأولية، يجب ألا يُفهما بمعنى مطلق، أعني بمعنى أنه ليس من الممكن إطلاقاً تعريف هذه التصورات ولا البرهنة على تلك القضايا. وإنما تتصف التصورات الأولية والقضايا الأولية بهاتين الصفتين بالنسبة إلى نسق من التعريقات والبرهنات معين، حتى أنه يمكن البرهنة على هذه القضايا وأن تعرف تلك التصورات بالنسبة إلى نسق آخر.

والصفة الثانية أن اختيار النسق الاستنباطي غير معين، بمعنى أننا لا نضيف إلى الأفكار الأولية أي معنى خاص، بل يجب أن نعد هذه الأفكار رموزاً غير محددة عيانياً.

والصفة الثالثة أن النسق الاستنباطي، على الرغم من أن اختياره اصطلاحي، وغير معين، فإنه ليس اعتباطياً، يجري كما يهوى المرء، بل يجب أن يلتزم حدود شرطين ضروريين، هما: الكفاية والإحكام.

فالنسق الاستنباطي يكون كافياً لو بدأنا من التصورات والقضايا التي اخترناها أولية، أن نحدّ كل التصورات الأخرى، ونبرهن على كل القضايا الأخرى في العلم المعين. ويكون محكماً إذا كانت القضايا الأولية متوافقة، أي لا تؤدي إلى تناقض فيما بعد.

مراد وهبه

## أسرة

**Famille**
**Family**
**Familie**

الأسرة هي جماعة أو وحدة إجتماعية تتّسم بالسكنى المشتركة والتعاون الاقتصادي ووظيفة الانجاب. وهي تحوي أفراداً راشدين من الجنسين يكون اثنان منهم على الأقل في علاقة جنسية معترف بها اجتماعياً ( وهما الزوجان)، وواحد أو أكثر من الأطفال نتيجة الإنجاب أو التبني. وتتميز الأسرة عن الزواج الذي يمثل مجموعة من التقاليد التي تتمركز حول الصلة القائمة بين الأزواج المرتبطين بعقد القران داخل الأسرة. ويحدد الزواج الأسلوب الذي تخلق به هذه الصلة أو تُنْهيَ عند اقتضاء الضرورة - عن طريق الطلاق، والسلوك المعياري والالتزامات المتبادلة الداخلة في إطاره والقيود المحلية المفروضة على الداخلين في نطاقه الشرعي.

ولا شك أن مصطلح أسرة Family لا يخلو من بعض الغموض لأنه يُستعمل من قبل غير المختصين وحتى العلماء الاجتماعيين بصورة غير محددة، الأمر الذي يجعله يفتقر إلى الدقة والوضوح. فهناك أصناف متميزة للأسرة. وأول هذه الأصناف وأكثرها انتشاراً في المجتمعات البشرية هي الأسرة النواة Nuclear Family. وهي تتألف عادة من الزوجين (المرأة والرجل) وطفل أو أكثر حصلوا عن طريق الانجاب أو التبني. وهذا الصنف من الأسر يميز عادة المجتمعات الأوروبية نتيجة لانكماش العلاقات القرابية وتفككها، وقد أصبح يتسع أيضاً في المدن العربية ومدن المجتمعات النامية الأخرى على حساب الأصناف الأوسع من الأسرة نتيجة لتصاعد حركة التمدن

والتحضر. ويلاحظ أن الأسرة النواة هي الصنف الأكثر شيوعاً، في المجتمعات البشرية بالمقارنة مع الأصناف الأخرى.

ومع ذلك، فالأسرة النواة يمكن أن تتجمع مع غيرها من الأسر كما تتجمع الذرات إلى جزيئات، وعندما يحصل ذلك فإنه يؤدي إلى ظهور تجمعات أكبر. هذه التجمعات الأسرية الأوسع تقع في صنفين رئيسين يختلفان في الأسس التي يعتمد عليها ارتباط الأسر النواة ببعضها. فهناك أسرة تعدد الزوجات Polygamons Family، وتتكوّن من أسرتين أو أكثر يتمّ ارتباطها ببعضها عن طريق تعدد الزوجات. ففي هذه الأسرة يؤدي الرجل الزوج دور الزوج والأب في عدة أسر في الوقت نفسه ويصبح لهذا السبب همزة الوصل التي تربط هذه الأسر. وهناك صنف آخر ينتج عن تجمع الأسر النواة ويسمى بالأسرة الممتدة Extended Family ويعتمد على اتحاد أسر الأطفال مع أسرة الوالد. وتقع الأسرة الممتدة في صنفين رئيسين ويدعى أولها بأسرة الإقامة الأبوية (Patrilocal Extended Family حيث يبقى الأولاد مع أسرة أبيهم بعد زواجهم. أما ثانيها فيتمثل في أسرة الإقامة الأمومية Matrilocal Family حيث تقيم البنات مع أسرة الأبوين بعد زواجهن.

ونتيجة لاختلاف الوضع الفسلجي للزوج والزوجة في ظروف المجتمعات القديمة فقد اعتمدت الأسرة البشرية على مبدأ تقسيم العمل Division of labour وألّف الرجل والمرأة عبر العصور السالفة وحدة تعاونية فاعلة في معظم مجالات الحياة. وتأثير التعاون الاقتصادي لا يقتصر على صلة الزوج والزوجة بل يقوي أيضاً علاقة الأطفال بالأبوين.

وعلى أية حال، فإن الأسرة النواة التي تمثل أهم وحدة اجتماعية يرتكز عليها المجتمع البشري تؤدي أربع وظائف جوهرية يعتمد عليها بناء المجتمع وحياة الانسان وهي: الجنسية Sexuel والإقتصادية والإنجابية والتربوية. فالوظيفتان الأول والثالثة تلعبان دورا حيوياً يحول دون انقراض المجتمع الإنساني، ذلك هو دور التكاثر السكاني. أما الدور الثاني فيعتمد عليه استمرار الحياة ذاتها. بينما تضمن الوظيفة الرابعة استمرار حضارة المجتمع نفسها. وتجدر الاشارة إلى أن هذه الوظائف الأربعة ليست كل ما تقدمه الأسرة النواة إلى المجتمع. فهناك أدوار أخرى تسهم الأسرة فيها بالإضافة إلى وحدات المجتمع الأخرى، كما يجري في المجالات الطقوسية والترفيهية وغير ذلك.

وقد أخطأ بعض قدامى الأنثروبولوجيين التقدير عندما اعتقدوا أن قواعد النسب التي تعتمد عليها الأسرة ـ قواعد نسب الأب ونسب الأم ـ تعني اعتراف أفرادها بعلاقاتهم بأحد الأبوين دون الآخر. والصحيح هو أن النسب لا يحذف علاقة أحد الأبوين بالأبناء ويبقي علاقتهم بالآخر، بل إن العلاقة بين الطفل وأبويه تمثل حقيقة مدركة ومحسوسة في الأسرة البشرية بصرف النظر عن نظام النسب أبوياً كان أم أمومياً. كذلك تصور بعض الباحثين خطأ أن النسب الأحادي يعني الجهل بالطبيعة البيولوجية لعلاقة الطفل بأبويه، كما في نسب الأم حيث افترض أن المجتمعات البدائية التي اعتمدت هذا النظام تجهل حقيقة الدور البيولوجي للأب في إنجاب الوليد. والواقع أن النسب بأشكاله المختلفة معناه تحديد الموقع الاجتماعي والحقوق والواجبات المترتبة على ذلك الموقع للأفراد تبعاً لنمط النظام النسبي السائد.

أما قواعد الإقامة السكنية التي تعتمد عليها الأسرة فتقع في خمسة أصناف متميزة وهي: أولاً، سكنى الزوجين مع أهل الزوجة ويسمى بنظام الاقامة الأمية. والثاني، وهو سكنى الزوجين مع أهل الزوج ويسمى بنظام الاقامة الأبوية. أما الثالث فهو الاقامة المستقلة عن الأبوين. ويتضمن الرابع إقامة الزوجين في بيت خال الزوج. بينما يشير الصنف الخامس إلى حرية اختيار الزوجين السكنى إما مع أهل الزوج أو مع أهل الزوجة.

ومن زاوية أخرى يمكن تصنيف الأسرة إلى صنفين أساسيين: الأولى: وهي الأسرة التربوية Family of Orientation أي الأسرة التي يولد فيها الفرد ويتلقى تعليمه وتتبلور فيها شخصيته. والثانية: وهي الأسرة الانجابية أي الأسرة تتكون من زواج الفرد حيث يلعب فيها دور المؤسس والقائد وليس دور المولود الخاضع لعملية التربية والتوجيه.

أما الأسرة الممتدة ـ كما أوضحنا سابقاً ـ فتنتج عن مبدأي تعدد الزوجات، وبقاء الأطفال مع الأبوين بعد الزواج. وينطوي اعتاد توسع الأسرة على الزواج المتعدد في المجتمعات البشرية على أحد مبدأين عدا في حالات قليلة وهما زواج الرجل بعدة نساء يكنّ أخوات في معظم الأحيان ويطلق على هذا الصنف بالزواج بالأخوات Sororate Marriage. أما الصنف الثاني فيتضمن زواج عدة رجال غالباً ما يكونون أخوة من زوجة واحدة ويطلق عليه بتعدد الأزواج Polyandry كما كان شائعاً في بعض مناطق هضبة التبت والهند. على أن الصنف الأخير هو نادر الوقوع في العالم البشري.

وقد تنتج الأسرة الممتدة عن ترابط مبدأي تعدد الزوجات

واتحاد الأسر النواة أيضاً. هذا يعني أن الأسرة الممتدة قد تتضمن أسرة أو أكثر متعددة الزوجات إلى جانب بعض الأسر النواة الأحادية الزواج.

والجدير بالذكر أن الأسرة الممتدة ترجع أساساً إلى نظام الإقامة الأبوي أو الأمومي. فلولا التزام الأطفال بالسكنى مع أبويها بعد الزواج لما اتسعت الأسرة وتجاوزت حدود الأسرة النواة.

قيس النوري

**تعقيب:**

الأسرة مصطلح يدخل في علم الاجتماع أكثر من دخوله في الفلسفة؛ إلا أنه من الصعب جداً فصل العلوم، والعلوم الانسانية بخاصة، بعضها عن بعض؛ فقد نشأت هذه العلوم في أحضان الفلسفة، أي أن العلوم نشأت متداخلة، وقد عادت مؤخراً إلى التداخل؛ فقد بدأت الحركة العلمية مؤخراً بالتخلي عن عملية الفصل القاطع بين العلوم، وظهر اتجاه جديد يدرك أهمية بل حتمية تداخل العلوم وتواصلها Inter-disciplimary. من هنا كانت بعض مواد هذه الموسوعة أقرب إلى تخصصات أخرى غير الفلسفة، ومنها مادة «أسرة»، إلا أننا أبقينا عليها تعمياً للفائدة وتأكيداً لإيماننا بتداخل العلوم وتواصلها كما أشرنا.

معن زيادة

---

## أسْطُورَة

**Mythe**
**Mythe**
**Mythos**

---

### I تمهيد

الأسطورة جمعها أساطير، والأساطير هي «الأباطيل» كما جاء في «لسان العرب» وهي أيضاً «أحاديث لا نظام لها» كما يقول ابن منظور، أما المعاجم الأجنبية فلم تفرق بين الأساطير والميتولوجيا، بل اعتبرتها من العلوم الحديثة التي لم تصبح دراسة علمية بالمعنى الصحيح إلا في أواخر القرن التاسع عشر.

وبالرغم من الاهتمام الكبير الذي يوليه الباحثون لمفهوم الأسطورة فلا يزال متلبساً بالغموض والابهام، ولا تزال الأسطورة حتى الآن رهينة السؤال حول معناها ووظيفتها، خاصة في المجتمعات البدائية؛ ويبدو أن أصل الكلمة اليوناني Metos قد ساهم إلى حد كبير في تمحور الأسطورة حول الفكر الديني، فلقد بدت الأسطورة من وجهة النظر هذه، قصة أو مجموعة من القصص تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الاسلاف البطولية دون الدخول في تفاصيل المكان الذي تجذرت فيه الأسطورة لأن المجتمعات بأكملها تشترك في علاقاتها المتنوعة بالأسطورة كما يثبت ذلك فيما بعد ليفي شتراوس.

### II تاريخية المفهوم

إن التفسيرات بمجملها أكدت على شيئين اثنين: أولهما أن الأسطورة هي جمع من «الأفكار» والمعتقدات والأحكام النظرية، وثانيهما أنها، أي الأسطورة نسيج مضطرب من الخيوط التي تقع خارج التاريخ (المعجزات)، ولكن ذلك لا يعني خروج الأسطورة من الواقع التجريبي، ولكن بمعنى أنها تتناقض معه، فتبدو وكأنها تنشيء عالماً فانتازياً خارج دائرة التموضع المكاني والزماني الحادث.

ومع ذلك فإن للأسطورة جانباً موضوعياً ومهمة موضوعية، فالرمزية اللغوية تموضع التأثيرات الحسية كما تموضع الرمزية الأسطورية المشاعر؛ ويرى ماكس ميلر Max Muller أن الأسطورة ليست سوى مظهر من مظاهر اللغة؛ ولكن هذا المظهر ليس ايجابياً؛ فإذا كانت اللغة تتميز بأنها منطقية وعقلية فهي من جهة أخرى مصدر للأوهام والأباطيل، وتصبح الأسطورة بالنسبة لميلر «مرض من أمراض اللغة» إن من حيث أصلها أو ماهيتها على السواء.

أما مالينوفسكي Malinoveski فيحدد الأسطورة انطلاقاً من وظيفتها فهي تحتل بالنسبة له المركز الثالث في سلم الأولويات الانسانية؛ فإذا كانت الأولوية هي للحاجات العضوية الشخصية (الغذاء، الملبس، الطمأنينة، التناسل..) فإن إرضاء هذه الحاجات ضمن مجموعة (نظام الانتاج، العائلة..) هو في المركز الثاني، أما الأسطورة فتشغل المركز الثالث وتلعب دور الدين والفن والعلم، وتساهم في تماسك الجماعة؛ وتصبح وظيفتها ليس التعبير والإجابة عن الدهشة العلمية والفلسفية والأدبية، بل تبريراً وترسيخاً للإعتقادات والممارسات التي تؤلف عصب التنظيم الاجتماعي.

إلا أن فرويد Freud رفض في كتابه «Moïs et le Monotoïsme» هذا التحديد الذي قدمه مالينوفسكي واعتبر

أن الأسطورة ليست واقعة منعزلة بل يجب الربط بينها وبين ظاهرة معروفة تماماً ويمكن دراستها دراسة علمية وبرهنتها تجريبياً، وأصبحت الأسطورة معه، أي مع فرويد، تدل على نسق فكري وأصبح من الممكن إرجاعها الى عناصر محددة قليلة وبسيطة: فالأسطورة بعيدة الغور في الطبيعة الانسانية، وهي تعتمد على غريزة لا يمكن دفعها، وما يتطلبه البحث هو تحديد طبيعتها وخصائصها.

وهكذا استمر الاعتقاد بأنها من «الظواهر المرضية» فهي لا تملك فائدة أخرى سوى كونها «حامل» للرموز، أما معنى هذه الرموز فيتركز في اللاوعي، وأما أصلها فيجب البحث عنه في الماضي البعيد؛ وبهذا المعنى تشترك الأسطورة مع الحلم في كونها «حامل» للرموز ولكنها تختلف عنه في طبيعة هذا الحامل ووظيفته.

### III التحليل الفلسفي

لن نتناول الأسطورة كشكل من أشكال الدين بدءاً من أشكاله الأولية، ولن نتساءل عن تموضع الأسطورة في قلب العمليات الاجتماعية، بل سنتناول الأسطورة كشكل من أشكال الخطاب الذي يرفع التأمل نحو الحقيقة.

#### 1 ـ العقل يرفض الأسطورة:

مع بداية عصر التنوير ابتدأ النقد العلمي للأساطير، وابتداءً من القرن الثامن عشر سيمارس العلم الرفض المعقلن الذي مارسته الأديان ضد الأسطورة، وستبدو الأديان أساطير أخرى لخداع الناس وتدجينهم. كما أن التعليل الوضعي في القرن التاسع عشر سيدفع الأمور بشدة نحو الفصل بين اللوغوس **Logos** أي العلم والأديان التي ورثت الـ **Metos** أيضاً. ان النقد الحديث الذي مارسه ماركس **Marx** ونيتشه **Nitzche** وفيورباخ **Feurbach** يندرج ضمن هذا الرفض المركز للأسطورة بواسطة العقل، ولكن الأسطورة ستعود من جديد الى الواجهة، فالمسألة ليست في شكل الأسطورة، ولكن في شكل الحقيقة أيضاً، ويبقى السؤال معلقاً، هل الحقيقة العلمية هي كل الحقيقة؟؟

إن التحليل البنيوي للأسطورة يخرجنا من النقاش الكلاسيكي حول نسبة الحقيقة في الأسطورة وفي شكل معالجتها للواقع، فلا تصبح الأسطورة لغة فكرية معينة، بل المكان الحقيقي لانتاج المقولات، وإذا كان الحلم شرطاً للنشاط الثقافي، فالأسطورة شرط لوضع هذه النتائج في ميدان العمل وتنظيم العلاقات بين أفراد الجماعة.

فالأسطورة تتحدد بالنسبة لكلود ليفي شتراوس **C. Levi Strauss**، الذي أراد أن يؤسس الأسطورة على ركائز حقيقية، يتحدد بعضها بالبعض الآخر وليس بالمحتوى الذي تملكه، فهي تتحول الواحدة في الأخرى ليس على مستوى ثقافة معينة بل على المستوى العالمي. علينا إذن أن نبحث وراء المعنى الظاهر، فالأساطير لا ترسم الواقع، ولكنها تتأمل فيه أيضاً، وإذا كان المحتوى ضروريا للتحليل، إلا أن معنى الأسطورة لا يؤخذ من المحتوى بل من دراسة تحولات النص نفسه. ولكن أين تقع الأسطورة بالنسبة للكلام الانساني؟ ويجيب شتراوس بأنها بجانب الكلام كقصة تتعاقب في زمن لا يقبل الانعكاس، ولكنها في سياق اللغة بالنسبة لترتيب العناصر، وهي بذلك أداة للمنطق، فموضوعها «هو في نحت نموذج منطقي لحل تناقض ما» وهذا المنطق لا يختلف عن المنطق الذي نحمله إلا في كونه يطبق على موضوعات أخرى، فالأسطورة هي «خطاب» أي مجموعة من الفقرات والجمل.... وهكذا تضمحل «المادة» لصالح «الشكل» وتتغلب الصورة على المادة، فتظهر الأسطورة كأداة للمنطق تستخدم توسطات التقريب بين الاضداد.

يجب أن نقر إذن مع كلود ليفي شتراوس أن الأسطورة تحاول أن تقول شيئاً عن شيء آخر؛ أي أنها تحاول تفسير هذا الشيء؛ وانطلاقاً من هذا الفهم سنقول أيضاً مع مرسيا إلياد **Marcéa Eeliade** بأن «الأسطورة كتاريخ للبدايات تشغل وظيفة تأسيسية، فهي موجودة لبعث حدث ما وجد قبل التاريخ ولا مكان له الآن في التاريخ» وتصبح الأسطورة من وجهة النظر هذه أسطورة دينية بالدرجة الأولى، فهي لا تتحدد بوجودها الذاتي، وبالتالي نحن لا نستطيع الامساك بها كأسطورة الا بقدر ما تتمظهر في شيء ما. هذا التمظهر النموذجي والخلاق في آن، يؤسس لبنية واقعية بقدر ما يؤسس لسلوك انساني.

لقد فرق ميرسيا إلياد بين الزمن الأسطوري (زمن النماذج) والزمن العادي (زمن النشاطات اليومية) واعتبر أن الأسطورة «تحكي تاريخاً مقدساً، تروي حدثاً، حدث في الزمن الأسطوري للبدايات».

ان خطأ هذا الطرح هو في التحديد الذي يحذف كل ما هو غير ديني من مجال الأسطورة فتختزل الأسطورة إلى العلاقة بين زماننا نحن وزمن النماذج أي الزمن الأسطوري.

#### 2 ـ الأسطورة والفلسفة:

وكما الفلسفة، تدعي الأسطورة تجسيد المعرفة، فتلتقي

الفلسفة والأسطورة على المستوى المعرفي، وتظهر اشكالية اللوغوس والـ ميتوس Logos et Metos في مسألة التصور ـ التمثيل Conception-Représentation وتصبح الاجابة ممكنة في مجالين اثنين: إما أن يختزل التمثيل إلى تصور، أو أن يكون التصور قد اختزل إلى التمثيل؛ وتمثل إجابتا كانط Kant وهيغل Hegel نقطتي ارتكاز لكل التصورات التي أسقطت على الأسطورة في الفلسفة الحديثة، فقد ردّا الاعتبار، وإن بطريقتين مختلفتين، «للتمثل»، وحاولا كل على طريقة حلّ الإشكال الحاصل بين اللوغوس والـ ميتوس أو العقل والأسطورة.

### 3 ـ مفهوم الأسطورة عند كانط وهيغل
**Kant et Hegel:**

إن المعرفة الكانطية المقصورة على الظواهر ليست وضعية بسيطة، بل ان العقل الذي لا يقتصر على الإدراك يستوجب «مطلقاً» Inconditionné في سلسلة «الممكنات» Les inconditionnés. هذا المطلق من الممكن أن نفكر به دون أن نعرفه، إن هذا الفرق بين «الفكرة» و«المعرفة» مضافاً إلى النقد الموجه إلى وهم المعرفة المتعالي يفتح الطريق أمام تحليل ممكن للأسطورة. فالأسطورة وإن كانت مرفوضة كنوع من أنواع الميتافيزيقا الضمنية، تستطيع أن تحمل معنى في علاقتها بالمطلق ولكن أي معنى؟

هذا المعنى بالنسبة لكانط هو المعنى الأخلاقي، فالأساطير لن تصبح قابلة للفهم إلا في حدود تحريرها من كل المعاني التأملية وربطها مباشرة بالوظيفة العملية للعقل، أي بشروط تحقيق الحرية الانسانية.

أما هيغل فقد حاول أن يقدم إمكانية أخرى لفهم الأسطورة، فقال إن التمثلات الدينية ليست على تخوم العقل؛ بل إنها المرحلة ما قبل الأخيرة للمسيرة التي تنتهي في المعرفة المطلقة، ولا يختلف الدين عن الفلسفة بهذا المعنى من ناحية المحتوى ولكن في درجة المعرفة، فالدين يبقى في مرحلة التمثل بينما تتجاوز الفلسفة مجال التمثل الى مجال التصور. وهكذا يتعدى هيغل حدود العقل العملي والفلسفة العملية الكانطية ويحاول اعادة العلاقة بين عالم الأسطورة والحقيقة التأملية، ولكن كيف؟

لقد تصور هيغل تنظيماً ديناميكياً تراتبياً من التمثل نحو التصور أما التقدم فيتم بواسطة الحذف والتجاوز؛ وهكذا تقابل الأسطورة في عالم هيغل «الدين الطبيعي»، أما التجاوز لهذا التمثل فيقع على عاتق الفلسفة: فالتحليل ليس خارجاً عن الموضوع المحلل؛ أما الأسطورة فهي فكرة دينامية تطمح لتجاوز نفسها في التصور.

•••

لا شك أن الاختلاف حول مفهوم الأسطورة يحمل بعداً فلسفياً ينعكس على المهمة الموكولة إليها، وتظهر هذه المهمة في علاقة ضرورية مع ماض حقيقي خارج الزمان والمكان، ولكن في نماذج تطال المستقبل أيضاً؛ فأساطير «التنمية» و«التقدم» و«العلم» ليست سوى أشكال ماضوية تطرح على المستقبل كقوة حقيقية لاعادة السباق التقدمي، فهي تحمل نماذج كاملة وتستحضر سلوكاً أسطورياً كاملاً، فالأسطورة كما يقول صادق العظم «كانت ولا تزال ديناً بالقوة، وفناً بالقوة، وفلسفة بالقوة لأنها تحتوي في قالبها الرد غير المحدد الأطراف والأبعاد على المواساة والتعزية الضرورية لكل دين وعلى خصائص التعبير الفني الخلاقة، والاستجابة الجمالية للمؤثرات التي تحيط بالانسان وعلى نزعة نحو تعليل الأحداث وتفسير الوجود والتساؤل عن أصله وغاياته».

### مصادر ومراجع


- خان، محمد عبد الحميد، الأساطير والخرافات عند العرب، دار الحداثة، بيروت، 1980.
- السلطة الأساطير والايديولوجيات، عدد من المؤلفين، تر. كمال قدري، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1980.
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، ط4، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- لسان العرب، ج 4.
- كاسيرر، أرنست، الدولة والأسطورة، تر. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب، 1975.

- Freud, Sigmund, Moïs et le Monotoïsme, Idées, Gallimard, 1980.
- Freud, Sigmund, Totem et Tabou, Payot, 1974.
- la grande Larousse, V. 14.
- le Robert, V. 4.
- Muller, Max, Mytologies comparées, in Universalis, . 11.
- Strauss, Claude Levi, Anthroplogie Structurale, Paris. 1958.
- Strauss, Claude Levi, Le cru et le cuit, Paris, 1964.


فهمية شرف الدين

## إسْقاط

**Projection**
**Projection**
**Projektion**

لفظ دخل العربية، بمعناه النفساني، مؤخراً، مع نقل بعض نصوص فرويد إلى لغتنا وتدريس النظرية التحليلية في الجامعات العربية. ثم انتقل، بمعنى مشابه، من نطاق علم النفس التحليلي، إلى نطاق النظرية الاجتماعية والأدبيّات السياسية، وغلبت عليه في هذا النطاق الأخير دلالة نقديّة تقرّبه من القاموس الفلسفي (نظرية المعرفة).

1 ـ في علم النفس العام، يراد بالاسقاط تبعيّة ردّ الذات على محيطها لقابليّاتها ومصالحها وعاداتها ورغباتها وانفعالاتها، الخ.. ويراد به أيضاً نقل الذات موقفها من شخص معيّن إلى شخص آخر، وهو ما خصه فرويد باسم «النقل». ويراد به ثالثاً أن يتعرّف الشخص على نفسه في شخص آخر أو في شيء أو أن ينسب إلى شخص أو حيوان أو شيء أموراً يختص هو بها، وهو ما سماه فرويد «المماهاة». تقرب هذه المعاني جميعاً من معنى اللفظ الأصلي في علم الهندسة ومن معناه في علم الأعصاب.

2 ـ في علم النفس التحليلي يدل الاسقاط على عملية أدق تحديداً هي أن تنسب الذات إلى محيطها ما ترفضه في ذاتها أو أن تجعل من المحيط مصدراً لهذا المرفوض. وذلك كأن يتصور العظامي مآخذ يأخذها الآخرون عليه ويرغبون في إيذائه بسببها، ليتفادى الاقرار لنفسه بأنه هو الذي يأخذ على نفسه هذه المآخذ وبأن رغبة مكبوتة تساوره في الاقتصاص من نفسه.

3 ـ لا يحصر فرويد عملية الاسقاط في النطاق المرضي. بل يلتقيها أيضاً ـ بصفتها إوالية دفاع ـ في الحياة النفسيّة «السويّة»، الفرديّة أو الجماعيّة. يظهر الاسقاط مثلاً في الترهات وفي الأساطير. من ذلك أن «البدائيين» ينسبون إلى روح فقيد عزيز رغبة في ايذائهم. فتكون هذه الرغبة المنسوبة إلى الميت اسقاطاً لرغبة شعر بها الحي ـ وكبتها ـ في ايذاء الميت المذكور، خلال حياته.

4 ـ في التحليل الاجتماعي والسياسي، يغادر الاسقاط مفهومه الدقيق الذي وضعه له فرويد فيتنقل بين المفاهيم التي سبق تعدادها ويداخله الالتباس. فتُسمى إسقاطاً مثلاً كل نسبة لرغبة أو لتخوف ذاتي إلى وجهة ظروف خارجية أو إلى فريق خارجي. ويسمى إسقاطاً مثلاً اختلاق صفات سلبيّة منبعثة من العداء الذاتي لجماعة ما وجعل هذه الصفات سنداً للموقف العدائي منها (أو العنصري، إن كانت هذه الجماعة شعباً أو عرقاً).. الخ.. على وجه الإجمال، تسمّى إسقاطاً، في هذا الحقل الغامض الحدود، كل نسبة لما هو ذاتي، إلى ما هو (أو من هو) خارج الذات. ويعتبر الاسقاط، هنا، في العادة، أمراً سلبياً مخلاً بموضوعية الأحكام.

5 ـ أخيراً يجعل باشلار، في سياق التأريخ النقدي للمعرفة، إزالة الاسقاطات واحدة من مهام «التحليل النفسي للمعرفة». هذا التحليل هو ما رافق عمل النقد العلمي للمعارف الموروثة أو العفويّة. وهو الذي يواكب انتقال المعرفة العلميّة نفسها إلى طور أرقى من حيث البعد عن الاحيائية وسائر مظاهر الإسقاط، مقرباً هذه المعرفة أكثر فأكثر من مطمحها في الموضوعية.

أحمد بيضون

## إسْم

**Nom**
**Name**
**Name**

يرتبط مفهوم الإسم بالألفاظ التي لها وظيفة إشارية. أن نعتبر لفظا ما إسما هو أن نقول أن هذا اللفظ يستعمل ضمن إطار لغوي معين لغرض الاشارة إلى شيء معين بالمعنى الأوسع لـ «شيء». والإشارة نوعان، فهي إما إشارة غير محددة Indefinite Reference أو إشارة محددة Definite Reference. وعندما تكون الاشارة غير محددة يكون عندها اللفظ الذي يستعمل للاشارة إما إسما عاما General، أو إسماً مفرداً غير محدد أو إسماً جمعياً Collective غير محدد. فإذا قلت، مثلاً، «كل فيل ذو خرطوم»، فإن «فيل»، كما يستعمل هنا، هو إسم عام بمعنى أنه لفظ يشترك في معناه عدد لا حصر له من الأفراد، أي أن ماصدقه يتكوّن من كل ما يمكن اعتباره فيلاً. ولذلك فاستعمال هذا اللفظ هنا ليس لغرض الإشارة إلى فيل واحد بعينه، بل إلى أي فيل على الاطلاق. ومن هنا كانت الإشارة في هذا الاستعمال إشارة غير محددة. وإذا قلت الآن «رأيت فيلاً في حديقة الحيوانات»، فإن لفظ «فيل» في هذه الحالة يشكل إسماً مفرداً غير محدد، وليس إسماً عاماً. فالغرض

من استعمال هذا اللفظ الآن ليس الإشارة إلى أي فيل على الاطلاق، بل إلى فيل واحد فقط دون أيما تحديد لهوية هذا الفيل، الأمر الذي يجعل الإشارة إليه غير محددة. لنفترض أنني قلت الآن «الفيل حيوان يعيش في الأدغال»، إن استعمالي للفظ «فيل» هنا لا يقصد منه الإشارة إلى كل فيل ولا إلى فيل واحد بعينه، بل إلى مجموع الفيلة. ولذلك يشكّل اللفظ هنا إسماً جمعيا غير محدد، فهو إذ يطلق على الفيلة ككل، يصير مرادفاً للفظ المركب «معظم الفيلة» أو «الجزء الأكبر من الفيلة». ولكن من الواضح أن لفظاً من النوع الأخير هو لفظ لا يمكن استعماله لغرض الإشارة المحددة.

اللفظ الذي يستعمل لغرض الاشارة المحددة، هو اللفظ الذي يستهدف الإشارة إلى شيء واحد بعينه. وإذا كان المشار إليه حادثا أو فعلا أو فرداً من أي نوع كان، يكون اللفظ عندها جزئيا. ولكنْ إذا كان المشار إليه شيئاً كلياً Universal، يكون هذا اللفظ عندها إسماً كلياً (أو إسماً مجردا). إن الأمثلة على الأسماء الجزئية كثيرة. فأي إسم علم مثل «عادل» أو «يوسف» أو «بيروت» أو «جبل الشيخ» أو أي وصف محدّد Definite Description كـ «الرجل الذي قابلته أمس» أو «الطاولة التي في مكتبي» أو «ملك السويد» يشكل إسما جزئيا. وسواء كان اللفظ إسم علم أو وصفاً محدداً، فإن الغرض من استعماله هو الإشارة إلى شيء واحد بعينه، مفرد لا كلي، ويشترط هنا في أن يكون المشار إليه هو الفرد الوحيد الداخل تحت ما صدق اللفظ المعني، أي ألاّ يدخل تحت ماصدقه شيئان متميزان عددياً. من هنا نفهم كيف يصير استعمال الإسم الجزئي وسيلة لأفراد Individuating أو تحديد هوية Identifying المسمى أو المشار إليه.

لنتاول الآن أسماء الكليات. إن الأمثلة على هذه الأسماء تشتمل على ألفاظ مثل «العدد 3»، «اللون الأحمر»، «الإنسانية»، «مثلثية» الخ. إن أسماء من هذا النوع تطلق على الصفات التي تدل عليها ألفاظ المحمولات في القضايا. إن الألفاظ التي من النوع الأخير هي ألفاظ عامة مثل «أحمر»، «ذكي»، «إنسان» «سكران»، «حي»، الخ. والكليات هي ما نشتقه من معاني ألفاظ من هذا النوع. فمن الواضح أن وجود مفهوم لديّ عن شيء كلي منوط بفهمي للفظ المحمول الذي يتطابق معه. أن يكون لديّ مفهوم عن الحياة، مثلاً، يفترض مسبقاً أنني أفهم اللفظ «كائن حي» في جمل مثل «الانسان كائن حي»، «الفيل كائن حي»، الخ، إن أسماء الكليات دائماً مشتقة من الألفاظ العامة المتطابقة معها. «حكيم»، مثلاً، يولّد «حكمة»، «ذكي»، يولّد «ذكاء» «رحيم» يولد «رحمة»، «مثلث» يولّد «مثلثية»، الخ.

لا شك، إذن، أن الألفاظ العامة ذات أسبقية سيمانطيقية على أسماء الكليات وأن الأساس الأنطولوجي الوحيد للكليات هو معاني الألفاظ العامة التي نشتق منها أسماء هذه الكليات.

### مصادر ومراجع


- Cohen, J., Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1961, chap. 4.
- Frege, G., «On Sense and Reference», in Readings in Philosophical Analysis, ed. by Feigl and Sellars, New York, Appleton, Century - Crofts, 1949.
- Kriphe, S., «Naming and Necessity», in Semantics of Natural Languages, ed. by Davidson and Harman, Dordrecht, Reidel, 1972.
- Mill, J. S., A System of Logic, Chap. 2.
- Quine, W. V., Word and Object, Cambridge, Mass, MIT Press, 1960.
- Russell, B., «On Denoting», Mind, 1905.
- Searle, J., Speech Acts, London, Cambridge Univ. Press, 1969, Chap. 4, 5, and 7.
- Waismann, F., The Principles of Linguistic Philosophy, New York, St. Martin's Press, 1965, Chaps 10 and 11.


**عادل ضاهر**

---

## إشَارَة

**Signe**
**Sign**
**Signal**

---

إذا أثارت علامة Sign عينية بشكل ميكانيكي أو اتفاقي (وضعي Conventional) فعلاً ما من جانب المتلقي، فإنها تخص باسم الاشارة Signal.

هذا التعريف الذي يأخذ به سيبيوك Th. A. Sebeok ينطوي على أن الاشارات يمكن أن تصدر أيضاً عن الطبيعة، وعلى أنه لا يمنع أن يكون المتلقي أي نوع من الكائنات الحيّة أو كذلك مجرد آلة. من أمثلة الاشارة: الصفارة التي تعلن عن الانطلاق في سباق ما، أضواء السير، الأوامر الخ...

من الواضح أن هذا المفهوم للاشارة يأخذ أساساً بعين الاعتبار المتلقي، وهو مستمد من «نموذج الأورغانون» عند بولر Bühler الذي يميز في العلامة ثلاث حيثيات: فمن حيث أنها ترجع إلى الشيء أو الحدث، فالعلامة رمز، ومن حيث أنها

تعبر عن الحالة الباطنية للمرسل فهي عارض، وأخيراً من حيث أنها تستدعي تصرفاً ما من جانب المتلقي فهي إشارة.

أما المدرسة الفرنسية، فتشدد في تعريفها للاشارة على مفهوم القصدية من جهة المرسل. من وجهة نظر مونن Mounin «إن السيمياء الصحيحة تقوم على التعاند القاطع بين المفهومين الرئيسيين: مفهوم الشاهد Indice ومفهوم الإشارة». والحال إن ما يميز الاشارة عن الشاهد هو بالتحديد قصد الايصال المتحقق في الأولى والمعدوم في الثاني. فهكذا مثلاً نصبة السير هي اشارة، بينما لمعان الطريق الدال على الانزلاق هو شاهد.

عادل فاخوري

## إشتِراك ( في ٱللَّفْظ )

**Homonymie**
**Homonym**
**Homonymie**

إن معنى أي تعبير لغوي قد يختلف باختلاف استعمالاته. التعبير اللغوي بحد ذاته، أي بمعزل عن كيفية استعمالنا له في وضع معين وضمن شروط معينة، لا يمكن اعتباره موضوعاً لمعنى معين. المعنى يرتبط، بالضرورة، بالاستعمال. وبما أن الأغراض التي يستعمل من أجلها أو قد يستعمل من أجلها تعبير لغوي معين قد تتباين، فلا يجوز عندها أن نتوقع أن يحتفظ هذا التعبير بنفس المعنى في كل الحالات التي قد يستعمل فيها. وعندما يستعمل شخص نفس التعبير اللغوي لغرضين متباينين ومع ذلك يعامل حالتي استعماله لهذا التعبير وكأنهما تحملان نفس المعنى، نعتبر عندها استعماله لهذا التعبير على هذا النحو حالة من حالات الاشتراك. أن نقول، اذن، انه يوجد اشتراك في استعمال (ش) لـ (ت) (حيث «ش» يرمز الى شخص معين و«ت» الى تعبير لغوي معين) هو أن نقول أن (ش) يستعمل «ت» لغرض معين، ولنسمه «ق»، ويتبع ذلك باستعمال «ت» لغرض آخر متباين عن الأول، ولنسمه «م»، وأنه، بالرغم من التباين بين (م) و(ق)، لا يميز، إما عن قصد أو عن غير قصد، معنى «ت» في الاستعمال الأول عن معناها في الاستعمال الثاني. إذا قلت، مثلاً، إن يوسف مات شاباً في ربيع الحياة، أي في ربيع سنة 1970، فإن الاشتراك هنا يكمن بصورة واضحة في استعمالي للفظة «ربيع». فأنا أستعملها في الحالة الأولى لغرض الدلالة على أن يوسف مات في مطلع شبابه، بينما استعملها في الحالة الثانية لغرض الدلالة على فصل الربيع، ومع ذلك يظهر من طريقة صياغتي للجملة أنني أخلط معنى «ربيع» في الحالة الأولى بمعناها في الحالة الثانية.

عندما يحصل اشتراك بالمعنى الذي شرحناه ضمن اطار استدلال معين، يرتكب صاحب الاستدلال ما نسميه في المنطق «اغلوطة الاشتراك». أن نقول أن (ش) يرتكب أغلوطة الاشتراك هو أن نقول أن (ش) يستدل قضية (ن) من فئة من المقدمات (م)، وأنه يوجد حد (حـ) يتكرر على الأقل مرتين في هذا الاستدلال بحيث أن معنى «حـ» في الحالة الأولى هو غير معناه في الحالات الأخرى، وأنه لو كان الاستدلال صحيحاً، لكان معنى «حـ» واحداً في كل الحالات. اذا استدل شخص، مثلاً، القضية «جاري غفور» من المقدمتين «كل عادل غفور» و«عادل هو جاري الوحيد» فإنه يستعمل «عادل» في الحالة الاولى لغرض الدلالة على صفة معينة، أي صفة العدل، ولكنه يستعملها في الحالة الثانية كإسم علم، الأمر الذي يجعل من المستحيل ربط المقدمتين بشكل يسمح باستنتاج أي شيء منهما. وأغلوطة الاشتراك واضحة هنا. ولكن توجد حالات لا تكون فيها هذه الأغلوطة واضحة على هذا الشكل. لنفترض أن شخصاً استدل أن فيلاً معيناً هو حيوان صغير من المقدمتين «هذا الفيل صغير»، و«كل فيل حيوان». قد يبدو لنا هنا أن هذا الاستدلال صحيح، لأنه من السهل ألاّ ننتبه إلى كون لفظة «صغير» لفظة نسبية بمعنى أنه عندما أصف شيئاً بأنه صغير، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة لأشياء أخرى من نوعه. فعندما أقول «هذا الفيل صغير»، ما أعنيه، اذن، هو أنه صغير بالنسبة لباقي الفيلة. ولكن عندما أقول «هذا الفيل حيوان صغير»، فما أعنيه هو أنه صغير بالنسبة للحيوانات عموماً. من الواضح، اذن، أن معنى «صغير» في الحالة الأخيرة يختلف عن معناها في الحالة السابقة، لأنه اذا كان فيل ما صغيراً بالنسبة لمخلوقات أخرى من نوعه، فليس من الضروري أن يكون صغيرا بالنسبة للمخلوقات عموماً.

لا تُرتكب أغلوطة الاشتراك إلا في الحالات التي تستلزم فيها صحة الاستدلال أن يكون كل حد من حدوده التي تتكرر أكثر من مرة مستعملاً بنفس المعنى. وهذا يعني أن استعمال حد من حدود الاستدلال بأكثر من معنى ضمن اطار هذا الاستدلال ليس شرطاً كافياً لارتكاب اغلوطة الاشتراك.

لنفترض أنني استنتجت القضية «إذا وجد شيء ملون، اذن يوجد شيء مرئي» من المقدمتين «بعض السياسيين ملون» و«كل سياسي كائن مرئي»، فإن استنتاجي هنا صحيح حتى فيما لو كنت استعمل «ملون» في المقدمة الأولى لتعني لا مبدأي واستعملها في النتيجة بمعناها الحرفي. اذن، حتى لو كانت لفظة «ملون» ذات معنيين فأنا لم أرتكب هنا أغلوطة الاشتراك، لأن استدلالي ليس من النوع الذي تتوقف صحته على عدم استعمال أي حد بأكثر من معنى.

### مصادر ومراجع


- Copi, I.M., Introduction to Logic, Fourth ed, Macmillan, 1972, chap. 3.
- Lehrer, Adrienne and Keith eds., Theory of Meaning. Prentice-Hall, 1970.
- Resnik, M., Elementary Logic, McGraw-Hill, 1970.


**عادل ضاهر**

## إشْراق

**Illumination**
**Illumination**
**Illumination**

الأصل في الاشراق لغةً: الدخول في شروق الشمس، ويقال أشرقت الشمس: أضاءت. أما في المصطلح الفلسفي، فالإشراق حدوث الإلهامات من الله للصوفي بطريق مباشر، وعلى باطنه أو قلبه. وقد عرف الإشراق في الفلسفات الشرقية القديمة، التي ترى أداة المعرفة النور الباطني، أو الحدس الوجداني غير العقلي. ومن أبرز هذه الفلسفات الفلسفة المعروفة بالهرمسية المنسوبة الى هرمس الذي اختُلف حول شخصيته، وقيل إنه إخنوخ أو النبي إدريس. والفلسفة الهرمسية ترجع الى ما قبل القرن الثاني الميلادي، ويعتقد أن كتّابها إما كهنة مصريون أتقنوا اليونانية، أو يونانيون متمصرون تعلموا صياغة آرائهم في قالب شرقي مصري. وقد لعبت الهرمسية دوراً في تطور الفكر الهليني المتأخر بالاسكندرية، وكتابات هذه الفلسفة مزيج من الأفلاطونية والحكمة المصرية القديمة وبعض الأساطير اليونانية، وبعض أجزائها في الفلك والتنجيم. والاتجاه الذي تسير فيه الهرمسية هو اتجاه العصر كله، وهو العودة الى القديم، وكلما كان المفكر قديماً عظمت قيمته، ولهذا يعظم الهرمسيون أفلاطون الموصوف عندهم بالإلهي، وكذلك فيثاغورس، ويفضل الهرمسيون الوحي والإلهام لأنه طريق الأنبياء على البحث العقلي الاستدلالي في المعرفة، وبالجملة لا يريدون لآرائهم وللفلسفة كلها تدعيماً أعظم من ربطها بالشرق وأنبيائه. وعرف المسلمون الفلسفة الهرمسية بعد فتح مصر والشام بعد أن عمل فيها التفكير اليهودي عمله، فاقتبسوا منها وتمثلوا أفكارها. وكان لصابئة حران أيضاً دور في نقل آراء الهرمسية الى المسلمين. ويمكننا أن نلاحظ أثر هذه الفلسفة على إبن طفيل في «حي بن يقظان» وإبن سينا في «الإشارات والتنبيهات»، على أن من أبرز الاشراقيين المسلمين السهروردي المقتول سنة 587 هـ. مؤلف «حكمة الاشراق»، وهو يذكر هرمس في مواضع عديدة من مصنفاته، ويعتبر عنده من رؤساء الإشراقيين، ويصفه بأنه «والد الحكماء»، وهو يذكره مع أغاذيمون واسقلبيوس وفيثاغورس باعتبارهم من حجج العلوم المستورة، جنباً الى جنب مع جاماسب وبزرجمهر من حكماء فارس. ومن أبرز الإشراقيين أيضاً في الإسلام عبدالحق بن سبعين المرسي المتوفى 668 هـ. الذي يذكر هرمس في مواضع عدة من مصنفاته ويصفه بـ «هرمس الأعظم»، وهو يرى في «الرسالة الفقيرية» أن الهرامسة وحدهم هم الذين وقفوا على علم التحقيق وأن الكتب المنزلة أفادتهم في هذا الصدد.

ومن الفلاسفة الإشراقيين أيضاً في الإسلام الشهرزوري، الذي شرح بعض كتب السهروردي المقتول، وابن كمونة، وقطب الدين الشيرازي، ونصير الدين الطوسي، والدواني، وملاصدرا الشيرازي، وهم متأثرون بالسهروردي المقتول.

أما في الغرب فقد امتد أثر الفلسفة الهرمسية الى بعض مفكري أوروبا في العصر الوسيط مثل ريمون لل وألبرت الأكبر وروجر بيكون وغيرهم عن طريق الاتصال بالمصادر الاسلامية، وامتد كذلك الى مفكري عصر النهضة من أمثال فينيشينو وأغريبا وبراسلس وحتى برونو الذين أعجبوا بالهرمسية واستخدموها في التحرر من سيطرة أرسطو.

وهناك فلاسفة أخر يوصفون بالاشراقيين في أوروبا لأنهم يعتقدون بالإشراق الداخلي، ويتبين هذا على الأخص عند كل من سويدنبرغ، وكلود دي سان مارتان، ومارتينيز ياسكواليس.

**أبو الوفا التفتازاني**

# إشْكال

**Problème**
**Problem**
**Problem-Aufgabe**

يرتبط مفهوم الإشكال بالحالات التي نجد أنفسنا فيها مواجهين بعدة احتمالات لمعالجة موضوع معين دون أن يكون في حوزتنا أي مؤشر واضح لما يجب اختياره من بين هذه الاحتمالات المتعددة. قد ينشأ الإشكال إما على صعيد نظري أو على صعيد عملي. والإشكال على الصعيد النظري إما إشكال علمي أو إشكال فلسفي، وإذا كان من النوع العلمي فهو مظهر لوضع ابستيمي Epistemic من النوع الذي يجد فيه العالم نفسه مواجهاً بأدلّة تجريبية تبدو متعارضة مع قضية أو نظرية قام عليها الدليل العلمي أو وضع يجد فيه نفسه مواجهاً بأدلة تجريبية تبدو مؤيدة لنظريتين متعارضتين أو مؤيدة لنظرية تبدو في ظاهرها غير معقولة أو غير مؤيدة بصورة كافية لنظرية تبدو في ظاهرها معقولة. وكائناً ما كان الوضع الذي يجد العالم نفسه فيه، فإن هذا الوضع، بحكم اتصافه بالإشكال، يقود بالضرورة الى الشك والتساؤل والى طلب المزيد من الأدلة أو من التنظير لإزالة الشك والوصول الى وضع ابستيمي من النوع الذي يمكن أن يقطع فيه بصدق قضية دون الأخرى أو بصحة نظرية دون الأخرى.

إذا نظرنا الآن في موضوع الاشكال على الصعيد الفلسفي، أول ما نلاحظه هو أن هذا النوع من الإشكال لا يرتبط بشؤون تجريبية، كما هو الحال بالنسبة للاشكال في العلم. انه ينشأ على العموم إما في الحالات التي يبدو لنا فيها ان هناك تضارباً بين معتقدين أو أكثر أو بين مبدأين أو تصورين أو أكثر من المعتقدات أو المبادىء أو التصورات التي نعتبرها أساسية لحياتنا أو ضرورية لفهم العالم حولنا أو لإعطاء حياتنا ونشاطاتنا معنى، أو ينشأ في الحالات التي يبدو لنا فيها أن معتقداً أو مبدأ أو تصوراً من النوع المشار اليه غير متماسك في ذاته أو ذو نتائج غير معقولة أو خارقة في ظاهرها. قد يبدو لنا، مثلاً، أن مبدأ السببية الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات العلم الأساسية يتضارب مع مبدأ حرية الارادة الذي يشكل افتراضاً مسبقاً من افتراضات الاخلاق الأساسية، أو قد يبدو لنا أن الاعتقاد بوجود خالق للكون خارج المكان والزمان هو اعتقاد غير متماسك في ذاته أو أن الاعتقاد بأن هذا الكائن كلي المعرفة والقدرة والخير لا يتطابق مع الاعتقاد بوجود شر أخلاقي وفيزيقي في العالم. بغض النظر عن حالة الإشكال الفلسفي التي نجد أنفسنا فيها وملابساتها، فإن وجودنا في حالة من هذا النوع شبيه بوجودنا في حالة من نوع الإشكال العلمي فقط من حيث كونه يقودنا الى الشك والتساؤل وطلب المزيد من الفهم والوضوح. ولكن الأسباب التي تقودنا الى حالة الإشكال الفلسفي وكذلك الطرق اللازمة لإخراجنا منها هي غير الأسباب التي تقودنا الى حالة الإشكال العلمي وغير الطرق اللازمة لإخراجنا من هذه الحالة الأخيرة. ففي الحالة الاولى، إن الأسباب التي تقودنا الى الإشكال على العموم إما أسباب ميتافيزيقية أو منطقية وسيمانطيقية. ولذلك فإن الوسيلة الضرورية للخروج من حالة الإشكال هذه هي وسيلة التحليل بمعناه الميتافيزيقي أو التحليل المنطقي واللغوي. أما في الحالة الثانية، فإن أسباب الإشكال، وكذلك طرق معالجته يطغى عليها الطابع التجريبي.

نأتي أخيراً الى الإشكال العملي. ينشأ هذا النوع من الإشكال إما في الحالات التي يكون مطلوباً منّا فيها أن نحقق هدفاً معيناً دون أن يكون لدينا علم بكيفية تحقيقه، أو في الحالات التي نكون مواجهين فيها بعدة أهداف متعارضة لا نعرف كيف نختار بينها. في الحالات التي من النوع الأخير قد يكون الإشكال العملي نتيجة ضرورية لإشكال نظري ما. فلو افترضنا، مثلا، أنه عليّ أن أختار أخلاقياً بين تحقيق (أ) وتحقيق (ب) في وضع معين بالرغم من وجود مبدأين اخلاقيين، مبدأ يبدو أنه يلزمني بفعل (أ) ومبدأ يبدو أنه يلزمني بفعل (ب) في الوضع المعني، فعندها أواجه إشكالاً عملياً مرده إشكال نظري معين. ففي حالة من هذا النوع، لا أعرف كيف اختار بين البديلين المطروحين، لأنني لا أعرف أي مبدأ أخلاقي هو المبدأ الذي يجب تطبيقه على حالة من النوع الذي أجد نفسي فيه. من الواضح، إذن، أنه في حالات من هذا النوع لا سبيل لإزالة الإشكال على الصعيد العملي ما لم نزل أولاً الإشكال الذي نواجهه على الصعيد النظري.

عادل ضاهر

# إعْتِبار

**Considération**
**Consideration**
**Berücksichtigung**

مصدر: إعتبر. أي إتعظ. يقال: إعتبر به: إتعظ به. والإعتبار، معناه: الإتعاظ والتفكر، وقياس ما غاب على ما ظهر؛ أو الإستدلال بشيء على غيره؛ أو ردّ الشيء الى نظيره، أي إلى شيء آخر من جنسه بأن يحكم عليه بحكمه. كقولنا: «ما كان كثيره مسكر وحرام، فإن قليله حرام». جاء في القرآن: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر 2) أي أنظروا بما حلّ بغيركم (بني قريظة والنضير من اليهود) واتعظوا بالذي نزل بهم.

والعِبْرة: (ج) عِبَر، إسم من الاعتبار. يقول الله تعالى: ﴿واللّه يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (آل عمران 13). ﴿يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾ (النور 44). وهكذا، فالإعتبار، يعني الإتعاظ بشيء ملموس أو بشيء له ما يقابله في العالم الخارجي أو الواقع..

والإعتبار أيضاً، معناه: الفرض. يقال: هذا أمر إعتباري: أي أمر قائم على الفرض. ومعناه أيضاً: التعجب. أنا اعتبر ذلك مثاراً للدهشة: أي للعجب. وكذلك معناه: التقدير والتكريم. يقال: إعتبره: قدّره. أكرمه. إحترمه. وإعتبر فلاناً قدوة: إعتدّ به وأخذه مثالا يحتذى. ورجل له إعتبار: Homme considérable رجل ذو شأن، له مكانة رفيعة Situation considérable.

وقد يستعمل الاعتبار بمعان متعددة، تشير الى حالات مختلفة، كقولنا: هادي قد يشفى من مرضه الذي أصيب به، على اعتبار أن الذين أصيبوا به من قبل قد شفوا؛ وقد لا يشفى من مرضه على اعتبار أنه ليس من الضروري أن يشفى، اذا كان غيره قد شفي منه، فقد يكون تركيبه الفيزيولوجي مختلفاً عن غيره.. أو كقولنا: هادي قد ينجح في امتحانه هذه السنة على اعتبار أنه طالب مجتهد، وكل طالب مجتهد، من الطبيعي أن يكون النجاح حليفه؛ وقد لا ينجح أيضاً، على اعتبار أنه ليس كل طالب مجتهد بناجح بالضرورة؛ فضلا عن أنه قد لا ينجح ولا يرسب، على اعتبار أنه قد يكمل، والاكمال ليس هو بنجاح بالتمام كما أنه ليس برسوب. وفي الكشاف للتهانوي، «... القول بأنه يجوز أن يكون بعض القضايا من الأوليات (اليقينيات) باعتبار ومن المشهورات (الظنيات) باعتبار، لا يعبأ به لأنه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار وظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل». (مادة المشهورات).

وفي القانون: Droit رد الاعتبار: دعوى يرفعها كل شخص تضرر معنوياً (سمعته مثلا) من قدح أو ذم أو افتراء أو إتهام باطل، وأقام دعوى أمام القضاء (الصالح) يطلب فيها ردّ التهمة عنه والحكم علانية ببراءته من التهمة المنسوبة اليه، والتعويض عليه مادياً لأجل ذلك، من قبل مسبب الضرر.

وفي الشريعة، الإعتبار عند علماء الحديث: هو النظر الى حديث ما عند عدة رواة، لمعرفة مرتبة الحديث وحكمه. وعند الأصوليين، هو: «إعتبار عين الوصف أي العلة في عين الحكم لا إعتبار عين الوصف في جنس الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في عين الحكم ولا إعتبار جنس الوصف في جنس الحكم».

وفي الفلسفة، الإعتبار: يطلق على كل شيء غير ثابت في الواقع أو بالأحرى لا تحقق له في الواقع، أو غير حقيقي. ومن هنا قولنا: هذا أمر إعتباري أي نسبي Relatife، فرضي، ذهني، ليس بثابت. فما هو بجميل أو قبيح مثلاً عند انسان معين، قد يكون غير ذلك عند إنسان آخر. وما هو مضرّ أو نافع لشخص ما، قد لا يكون كذلك لشخص آخر.. فالنار قد تكون مضرة وقبيحة عند من يتضرر منها ويصيبه الاحتراق بها، ولا تكون كذلك عند من لا يتأذى منها، وإنما على العكس. وإذن، فالجمال أو القبح أو النفع أو الضرر ليس شيئاً موجوداً في الأشياء نفسها، وإنما هو موجود بالاعتبار والذهن فقط. «الامر الاعتباري هو الذي لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبراً». (الجرجاني، «التعريفات»). والعقديون الدينيون (الفلاسفة الايمانيون) لا يرون في الخلق والكون الا منتهى الحسن والجمال؛ وإذا تبدّى للبعض عكس ذلك، فلاعتبارات محض ذاتية لا دخل فيها للحقيقة. «جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، هذا على العموم. وأما على الخصوص، فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللطف والنعم وصفة الجود والرزاقية والخلاقية وصفة النفع وأمثال ذلك، فكلها صفات جمال. ثَمَّ صفات مشتركة، لها وجه إلى الجمال، ووجه إلى الجلال، كإسم الرب فإنه باعتبار التربية والإنشاء إسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة إسم

جلال؛ ومثله اسم الله واسم الرحمن. واعلم... أن القبح في الأشياء انما هو بالإعتبار لا بنفس ذلك الشيء. فلا يوجد في العالم قبيح إلا بالإعتبار، فارتفع حكم القبيح المطلق من الوجود، فلم يبق الا الحسن المطلق.. إذ قبح الرائحة المنتنة إنما هو باعتبار من لايلايمها طبعه، وأما هي، فعند الجعل، ومن يلايم طبعه لها، من المحاسن. والاحراق بالنار إنما قبيح باعتبار من يهلك فيها؛ وأما عند السمندل، وهو طير لا تكون حياته إلا في النار فمن غاية المحاسن. فكل ما خلق (الله) ليس قبيحاً بل مليح بالأصالة، لأنه صورة حسنه وجماله. ألا ترى أن الكلمة الحسنة تكون قبيحة ببعض الاعتبارات، وهي في نفسها حسنة؛ فعلم أن الوجود بكماله، صورة حسنه ومظهر جماله..( وإذن) فالقبيح من العالم كالمليح منه، باعتبار كونه مجلى الجمال الإلهي باعتبار تنوّع الجمال..». («الكشاف»، ج 1، 244 ـ 245، عن عبدالكريم الجيلاني، «الانسان الكامل»). والفلاسفة والمتكلمون بعامة، يرفضون الاعتراف بوجود أمور اعتبارية حقيقة في الواقع الملموس، وقد يرادفون بينها وبين الفرضيات أو الكليات العامة، مثل: الاجناس والانواع سواء منها: العليا أو الدنيا (الانسان، الحيوان)، وكذلك الوجود، خارج نطاق الوجود، لأن الوجود ليس إلا إعتبارياً عقلياً منتزعاً من الموجود حقيقة؛ كما أن الضوء موجود كذلك، بسبب الشمس. وهم يعدّون الامور الأخلاقية والوجدانية والقيمية (الخير والشر والقبح والجمال الخ..) من جملة الأمور الاعتبارية. فالفلاسفة الوضعيون، مثل: كارناب Carnap وآير Ayer، يرفضون الأحكام القيمية أو الأخلاقية رفضاً باتاً، لأنها بنظرهم ليست بقضايا حقيقية قابلة للتحقق، سواء عن طريق الملاحظة أو التجريب؛ وهي بالتالي ليست إلا مجرد ألفاظ لا تشير الى أشياء يمكن ادراكها عن طريق الحس أو التجربة. «الأمور الاعتبارية.. عند المتكلمين والحكماء: تطلق على الأمور التي لا وجود لها في الخارج. وقد تطلق بمعنى الفرضيات. ثم إنهم ذكروا لمعرفة الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول، قاعدتين: إحداهما: كل ما تكرر مفهومه أي يتصف أي شخص يفرض منه بمفهومه فهو اعتباري أعني كل مفهوم جنساً كان أو نوعاً عالياً أو سافلاً يكون بحيث اذا فرض منه أي فرد كان موجوداً وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك المفهوم حتى يوجد فيه ذلك المفهوم مرتين: مرة على أنه حقيقته أي تمام ماهية ذلك الفرد محمول عليه مواطأة ومرة على أنه صفة قائمة به أي محمول عليه إشتقاقاً فإنه يجب أن يكون إعتبارياً لا وجود له في الخارج، وإلا لزم التسلسل في الأمور الخارجة المترتبة الموجودة معاً..». (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 72 وج 2، ص 960).

وفي المنطق، يعتبر المناطقة الأمور الشعورية الباطنية وكل ما يتعلق بدائرة الأحاسيس الباطنية كالحزن والفرح والحب الخ.. من الأمور الاعتبارية وبالتالي من الأمور التي لا تقبل التعريف المنطقي العلمي.

## مصادر ومراجع


- إبراهيم، أنيس، عبدالحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، ط 1، مكتبة مصر، 1969.
- إبن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- بدوي، عبدالرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- عبدالباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، مدخل الى علم المنطق، المنطق التقليدي، ط 2، بيروت، دار الطليعة 1979.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.


**مهدي فضل الله**

# إعْتِقاد

**Croyance**
**Belief**
**Glauben**

هناك اختلاف كبير حول فهم طبيعة مفهوم الاعتقاد. ويرجع اللفظ الفرنسي Croyance الى أصل لاتيني هو Credenza التي اشتقت من الفعل Credere بمعنى اعتقاد (لالاند). ومعنى الاعتقاد يختلط بالحكم الذهني أحياناً والبديهي أحياناً أخرى، ويختلط أيضاً باليقين والاقتناع

بالعلم. وفي حين أن كلاً من العلم واليقين لا شك فيه فالإعتقاد يقبل الشك ويقبل الصدق والخطأ. والاعتقاد في تاريخ الفلسفة يتخذ صوراً متعددة تنتمي في أغلبها الى الدراسات المتعلقة بنظرية العلم.

**1 ـ الاعتقاد عند أفلاطون:**

الاعتقاد عند أفلاطون 428 ـ 348 ق. م. في محاورتيه عن العلم «تيتاثيوس» و«السفسطائي» نوع من الظن Doxa أو الوهم لا يرقى الى المعرفة اليقينية الصادقة. فهو معرفة دنيا أقل من العلم Epistema لارتباطه بعالم الحس والتغير الذي لا يعطي الا معرفة احتمالية نسبية ولا يوصل الى معرفة ماهيات الأشياء؛ أي حدس المثل. كذلك يستبعده أفلاطون ولا يقره كوسيلة للمعرفة اليقينية، ويميز في «تيتاثيوس» بين موضوع الاعتقاد، وموضوع الرؤية الحدسية (البرهانية). فالأول موضوعه العالم الحسي المتغير، والثاني موضوعه الحقيقة الثابتة؛ الاول ظن والثاني يقين.

وفي الاتجاه العقلاني في الفلسفة الحديثة خاصة عند ديكارت 1596 ـ 1650، نجد أيضاً التمييز بين كل من العقل والحس؛ فللعقل أولوية ويقين أكثر مما للحواس، حيث يعتمد على المعاني الفطرية المركوزة فيه، بينما يقوم الحس على المعاني المكتسبة من التجربة. والمعاني الفطرية هي التي نستمد منها المعرفة العقلية اليقينية، وعلى ذلك يرتبط الصدق واليقين بالعقل، بينما الحس والمعرفة الحسية مرتبطة بالاعتقاد، ومن الواضح أن المعرفة الاولى أرقى من الثانية التي تخضع للصواب والخطأ وتمثل نوعاً من المعرفة ينبغي تجاوزها، وعلى العكس من ذلك نجد إتجاه التجريبيين المتمثل في المدرسة الانكليزية خاصة لدى هيوم.

**2 – الاعتقاد التجريبي:**

يؤسس هيوم D. Hume 1711 ـ 1776 م. الاعتقاد على الانطباعات الحسية التي تعد أساس كل معرفة. فيقوم الاعتقاد مع العادة بدور مهم في الاستدلال التجريبي في فلسفته. وهو يذهب الى أن فكرة الموضوع هي أساس قوي للاعتقاد به. ولكي نقف على طبيعة الاعتقاد أو على خصائص الافكار التي نسلم بها ينبغي أن نلاحظ الآتي: 1) لا يختلف تصور الشيء عن وجوده، وعن الاعتقاد بوجوده. 2) والاختلاف بين تصور الشيء والاعتقاد به ليس في الفكرة نفسها بل في طريقة تصورنا الشيء. 3) حسب التفرقة بين الانطباع والفكرة نجد أن الانطباع لا يعدل في مضمون الفكرة والا اختلفت عن انطباعها بل يمدها بالقوة والحيوية. وبالتالي يعرِّف الاعتقاد بأنه: «فكرة حية تتصل أو تقترن بانطباع حاضر». وعلى ذلك فنحن في الفلسفة لا يسعنا أن نفسر الاعتقاد بأكثر من القول بأنه شعور في الذهن يميز بفضله بين الافكار التي تنطوي عليها أحكامنا وبين أوهام الخيال. والشعور يبسط على الافكار التي تتزود به قوة أعظم ويمدها بنفوذ أكبر ويجعل لها في الذهن أهمية كبيرة من شأنها أن تدعمها وتثبتها وتفضي بها الى التسلط على جميع أفعالنا.

ويرى هيوم أن التعريف الذي يقدمه يتفق مع شعور كل منا وتجربته. فليس ثمة أكثر وضوحاً وجلاء من أن هذه الافكار التي نصدق بها أقوى وأثبت وأملأ بالحيوية من الاحلام. وعند هيوم نجد أن علاقة التشابه تتضافر مع الانطباع الحاضر في انبعاث هذه الحيوية في الافكار التي تحملنا على الاعتقاد بها. فلكل من علاقة التشابه والتجاور والعلية اهميتها في انبعاث الاعتقاد. فالانتقال من العلة للمعلول (العلية) هو الاصل في الاعتقاد بالاضافة للتشابه والتجاور، هذه العلاقات يدعمها ويحييها الانطباع الحاضر، فهو العلة الصحيحة للفكرة والاعتقاد يصحبها. وعلى ذلك، فالاعتقاد هو فكرة قوية مستمدة من انطباع حاضر ذي علاقة بها. فالاعتقاد يرفع الفكرة إلى مقام الانطباع ويمدها بنفوذ كامل على العواطف، إذ لما كان الاختلاف في مراتب القوة والحيوية هو بمثابة الاختلاف الأصيل بين الفكرة والانطباع، ولما كان الاعتقاد يزوِّد الفكرة بهذه القوة والحيوية، فانه ليترتب على هذا تلاشي الاختلاف، بحيث تصبح الفكرة بفضل الاعتقاد بها، مثيلة في نفوذها للانطباع.

**3 ـ التحقق من الاعتقاد عند رسل:**

الاعتقاد عند رسل فرض أو وسيلة للتيقن من معرفتنا الحسية أو التأثيرات الحسية الآتية لنا من خارجنا. فكل معرفة عند رسل وهي تجريبية في الأساس يجب أن تقوم على اعتقاداتنا الغريزية وإذا ما رفضنا هذه الاعتقادات فلن يتبقى لدينا شيء. ومن الطبيعي اننا لا نصل الى الاعتقاد بعالم مستقل خارجي بواسطة التدليل، بل نجد هذا الاعتقاد مهيئاً في أنفسنا في الوقت الذي نبدأ فيه التفكير، وهذا ما يسمى اعتقاداً غريزياً. ومهمة الاعتقاد بوجود أشياء تقابل موضوعات حواسنا، هو تبسيط وتنظيم تفسيرنا لإدراكاتنا المختلفة؛ فالإعتقاد افتراض مقبول وليس ثمة سبب لرفضه،

وعلينا أن نسلم ان العالم الخارجي يوجد حقاً وأنه لا يعتمد كلياً في وجوده على استمرار ادراكنا له. ومن الواجب الا نشك أبداً في حقيقة الاعتقاد. ولولا حقيقة أنه في حالة رؤية الشيء يبدو الأمر كما لو كنا نعتقد اعتقاداً غريزياً بأن موضوع الحس نفسه هو الشيء المستقل في حين أن الدليل يرينا أن الشيء لا يمكن أن يكون ذاتياً مع موضوع الحس.

ويؤكد رسل أنه من بين كثير من اعتقاداتنا الغريزية توجد اعتقادات أقوى بكثير من غيرها، في حين أن كثيراً منها ـ نتيجة للعادة والترابط ـ قد اختلط باعتقادات أخرى ليست غريزية حقاً بل افترض خطأ أنها أجزاء مما نعتقده اعتقاداً غريزياً. ومهمة الفلسفة تحديد تسلسل هذه الاعتقادات الغريزية. ويتعين على الفلسفة ان تظهر اعتقاداتنا الغريزية في الصورة التي تبدو فيها نهائية لا تتعارض بل أنها تكوِّن نظاماً منسجماً. وبالتالي لا يمكن أن يوجد سبب لرفض اعتقاد غريزي إلا إذا تعارض مع اعتقادات أخرى. فإذا وجدت الاعتقادات منسجمة فإن النظام بأكمله يصبح جديراً بالقبول. وعلى ذلك، فعن طريق تنظيم اعتقاداتنا الغريزية ونتائجها، وعن طريق النظر في أيها أكثر قبولاً لأن يتعدل أو يترك، يمكننا أن نصل الى تنظيم مرتب لموقفنا على أساس قبول ما نعتقده اعتقاداً غريزياً هو وحده ما نسلم به. ومع أن إمكان الخطأ يظل موجوداً في هذا التنظيم، إلا أن ترجيح الخطأ يتضاءل بتداخل أجزاء هذا التنظيم وعن طريق الفحص النقدي التي يسبق التسليم به.

ورسل يرى أن الاعتقاد لا يرقى الى مستوى المعرفة اليقينية الا اذا كان صادقاً. ويتم ذلك بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والكاذب. ويقدم رسل نظرية للتحقق من صدق الاعتقاد هي نظرية تحقيق المعاني التي تشغل الباب الرابع من كتاب «مشاكل الفلسفة» بعنوان (الصدق والخطأ). والتمييز بين الصدق والخطأ يتم بالتمييز بين الاعتقاد الصادق والاعتقاد الكاذب؛ فعن طريق ذلك يمكن التمييز بين المفاهيم «فاذا لم تكن هناك اعتقادات لا يمكن أن يكون هناك صدق أو كذب». والتحقق من صدق الاعتقاد عند رسل يأتي من خارج الاعتقاد، وذلك بمعاينة الظاهرة الخارجية لمعرفة مدى انطباقها مع الاعتقاد رافضاً بذلك نظرية الاتساق التي ترجع صحة الاعتقاد للاتساق وعدم التناقض داخل الاعتقاد نفسه. والتحقق عند رسل يتم عن طريق ايجاد العلاقة بين الاعتقاد والعالم الخارجي. أي بين القضية والواقعة التي تمثلها القضية في حد ذاتها. ويقوم بذلك العقل المشاهد فيقارن الاعتقاد بالواقعة في حد ذاتها. والصدق هنا ـ أو عدمه ـ مرتبط بمدى انطباق الاعتقاد على الواقعة. فالاعتقاد ليس هو الواقعة في ذاتها بل هو القضية التي يعبر بها عن الواقعة، وبالواقعة نتحقق من صدق الاعتقاد. فالاعتقاد الصادق معناه ان الواقعة قد عُبِّر عنها في جملة صادقة. فالتحقق من صدق الاعتقاد يحتم وجود الموضوع المعتقد به كواقعة ذرية تشغل حيزاً مكانياً ويكون خاضعاً للتجربة الحسية في نفس الوقت.

**4 ـ الاعتقاد باعتباره إرادة:**

نجد ذلك لدى وليم جيمس فيما أطلق عليه «ارادة الاعتقاد» The Will to Believe. وفي هذه المقالة يطلق جيمس لفظ «فرض» Hypothesis على أي شيء هو عرضة لأن يكون موضوعاً لاعتقادنا. والفرض إما أن يكون حياً أو ميتاً. والفرض الحي هو ذلك الذي يبدو أنه واقعة ممكنة بالنسبة للشخص الذي وضع له هذا الفرض ليتمسك به. والفرض الميت على العكس من ذلك. والحياة والموت ليست خواصاً ذاتية للفرض بقدر ما هي علاقة تخص فرداً بعينه. وتقاس بمدى رغبة الشخص واستعداده للعمل بهذا الفرض. ولذلك فالحد الاعلى لحياة أي فرض معناه رغبة الشخص في العمل بدون تردد. وهذا هو ما يطلق عليه جيمس ارادة الاعتقاد. فالارادة تستطيع أن تخلق وجود الشيء الذي تعتقده.

**5 ـ الاعتقاد في الفكر الاسلامي العربي:**

يرتبط الاعتقاد في الفكر الاسلامي بالنظر دون العمل، ومجاله حقائق الوحي والعقائد وهي عند الجرجاني: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل». والاعتقاد الجازم الراسخ الثابت هو اليقين، وهو على ثلاث مراتب: علم اليقين ويحدث بالبرهان والتواتر، وعين اليقين بالمشاهدة، وحق اليقين وهو يحصل بالشيء بعد اتصاف العالم بذلك الشيء. وتفصيل ذلك يتلخص في العلاقة بين الاعتقاد والواقع. فمطابقة الواقع للاعتقاد حق ومطابقة الاعتقاد للواقع صدق. قال التفتازاني في «شرح العقائد النسفية»: «الحق هو الحكم المطابق للواقع يطلق على العقائد والأديان والمذاهب ويقابله الباطل والمطابقة بين الواقع والاعتقاد تسمى حقاً».

ويقال هذا اعتقاد حق على أنه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لأن المنظور اليه أولاً في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً، أي ثابتاً متحققاً. ويقول التهانوي: «ان الخطأ والصواب يستعملان في المجتهدات والحق والباطل يستعملان في المعتقدات». فالحق يعني مطابقة الحكم للاعتقاد والباطل عدم مطابقته للاعتقاد.

## مصادر ومراجع


- أفلاطون، ثيئاتيوس، تر. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بلدي، نجيب، الاعتقاد، مجلة علم النفس، المجلد 2، العدد 3، فبراير/شباط، 1947.
- رسل، برتراند، مشاكل الفلسفة، تر. محمود عماد الدين اسماعيل، عطية محمود هنا، مطبعة دار الشرق، 1947.
- حبّ الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء الكتب العربية، 1948.
- جيمس، وليم، إرادة الاعتقاد، تر. محمود حبّ اللّه، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1949.
- Hume, D., A Treatise of Human Nature, Ed. Selby Bigge of Oxford, Clarendon Press, 1888 Reprrinted, 1941.
- James, W., Will to Believe, and other Essays in popular Philos. Longmans, New York, 1927.
- Russell, B., The Problems of Philosophy, A Galaxry book, New York, Oxford Uni. Press, 1969.


احمد عبد الحليم عطية

## إغْتِرَاب

**Aliénation**
**Alienation**
**Entfremdung**

الاغتراب مقولة غير محددة المعالم، يختلف معناها باختلاف استعمالاتها. فالاغتراب بالمعنى الحقوقي هو التنازل عن الملكية لصالح آخر، وتعني في الطب الاضطراب العقلي الذي يجعل الانسان غريبا عن ذاته ومجتمعه ونظرائه. أما في الفلسفة فتشير إلى غربة الانسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، وعن عدم التوافق بين الماهية والوجود، فالاغتراب نقص وتشويه وانزياح عن الوضع الصحيح. بدأت هذه المقولة تاريخها الحقيقي مع فلسفة هيغل وماركس، لكنها وجدت بعض سماتها في فلسفة هوبس وروسو، أما في دلالتها العامة فإنها تعود إلى الديانات السماوية، والمسيحية واليهودية بشكل خاص. وتقول هذه الديانات أن الانسان اغترب عن جوهره، حين طرده الله من الجنة، وأنزله إلى الأرض عقاباً له على معصيته لإرادة خالقه. وفي انتقال الانسان من الجنة إلى الأرض، ابتعد الإنسان عن مقام ربه حاملاً معه خطيئته، وحاملاً معه نقصاً معيناً؛ فالخطيئة هي سبب المسافة القائمة بين مكان الانسان الأول ومكانه الثاني، والنقص هو تعبير عن انتقال الانسان من مرتبة معينة إلى مرتبة أدنى منها، حيث كان الانسان متوافقاً في الأولى مع جوهره ككيان قريب من الله، ثم أصبح في الثانية غريباً عن جوهره، لأن الله أقصاه عن الجنة إلى الأرض. لا يستطيع الانسان في هذا الاغتراب أن يستعيد جوهره، إلا إذا تخلص من خطيئته وانتقل من جديد من «جحيمه» الأرضي إلى الفردوس الإلهي، ولتحقيق هذه العودة أرسل الله «المسيح» كي يصل بين السماء والأرض، مجسداً بذلك شكلاً من التوسط الذي يعيد علاقة الانسان بربه، ويمهد لعودة الإنسان إلى مكانه الأول، حيث يستعيد جوهره المفقود، ويعود إلى ما كان عليه، أي إلى حالة تتوافق فيها ماهيته مع وجوده. يتحدد الاغتراب في هذا التصور الديني بثلاث علاقات: يكون الإنسان في العلاقة الأولى قائماً في جوهره، ويصبح في الثانية غريباً عن جوهره، ثم يعود في الثالثة فيستعيد جوهره المفقود، لكن هذه الاستعادة لا تتحقق إلا بوسيط إلهي، يعيد ما انقطع بين الانسان والله. نقرأ في هذه العلاقات مقولتين أساسيتين، الأولى مقولة الجوهر الانساني، الذي يبدو كما لو كان كياناً ثابتاً يفارق في تحديده الزمان والمكان، لأنه محايث للانسان كإنسان، والمقولة الثانية هي «الخطيئة الأصلية» أو النقص الذي يبدو بدوره كما لو كان محايثاً للجوهر الإنساني، فكل ما هو إنساني يحمل في ذاته نقصه الخاص، ولأنه كذلك، فإن الإنسان لا يستطيع أن يحرر نفسه بنفسه، بل هو بحاجة إلى قوة خارجية تعيده إلى ما كان عليه، وفي هذه القوة الخارجية يتجلى معنى النبوة، التي هي سبيل الانسان لتجاوز اغترابه.

ينهض معنى الاغتراب، في التصور السابق، على مقولة الانسان المجرد، الذي يتحدد بإرادة خارجية عنه، ويغترب بسبب نقص ملازم له، أو خطيئة باطنية فيه، فيبدو كما لو

كان اغترابه هو شكل وجوده الأرضي، الذي لا يتحرر منه إلا بعد تحرره من هذا الوجود. أخذت فكرة الاغتراب هذا المعنى زمناً طويلاً، ولم تنتقل في شكلها الأول إلى شكل جديد، إلا بعد ظهور المجتمع البورجوازي، الذي عاد فطرح مشكلة الانسان بعد أن جعل منه كائناً مشخصاً متمتعاً بالعقل والإرادة، يرتبط بواقعه الأرضي أكثر مما يرتبط بعالمه السماوي، ولهذا بدت مسألة الاغتراب، كما لو كانت تطمح إلى مصالحة الفرد مع مجتمعه، بل ألمحت إلى شكل معين من السلطة السياسية، تصون مصالح الفرد مقابل أن يعترف بها هذا الفرد، ويخضع لقوانينها، ويقبل بمعاييرها، بشكل تتجلى الدولة فيه، كما لو كانت تعبيراً عن مجموع الارادات الفردية. وبهذا المعنى يغترب الانسان عن حريته، ويمنحها للدولة، مقابل أن يستعيد هذه الحرية في شكل الأمان الذي تعطيه إياه الدولة، وفي شكل التعاون مع بقية أفراد المجتمع، الذين يخضعون بدورهم لقانون الدولة. ظهرت هذه الفكرة عند الفيلسوف الانكليزي توماس هوبس 1588 ـ 1679 الذي رأى في الانسان كائناً أنانياً، يسعى إلى إشباع رغباته الأنانية، على حساب مصالح الغير، الأمر الذي يدفع بالقوي إلى تهديد الضعيف، ويجعل المجتمع محكوماً بقانون القوة، فيفقد المجتمع تناغمه وتآصره الداخلي. ومن أجل حماية الفرد والمجتمع كان لا بد من عقد بين الأفراد، لإقامة سلطة عليا تذعن لها الارادات الفردية راضية. وإذا كان هوبس قد قام بتنظير السلطة السياسية، وباعطائها أسسها العقلانية، فإن الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو 1712-1778 دعا بدوره إلى فكرة «العقد الاجتماعي» لكنه أقام همه الأول في تحقيق حرية الفرد، لا في تسويغ السلطة السياسية المطلقة. انطلق روسو من ثنائية الفرد / الحرية، وتأمل السبل التي تؤمّن وجود الفرد مع وجود حريته، والتي تجعل من الفرد حراً في المجتمع كما كان حراً في الطبيعة. ورأى في الانتقال من حالة الطبيعه إلى حالة المجتمع ضرورة أخلاقية للفرد، ولأنه قارب الفرد من وجهة نظر أخلاقية، تُذَكِّر بالمفهوم الكانطي للانسان، فإنه لم يرَ في الدولة تعبيراً عن علاقات إجتماعية ـ إقتصادية، بل رأى فيها إرادة سامية عليا، يحققها مجموع أفراد أحرار وفق عقد اجتماعي، يتنازل فيه، كل فرد عن قسط من حريته، بملء إرادته، وبدون أي قهر خارجي. إن الدولة التي دعا إليها روسو هي شكل من التحالف والشراكة، تدافع عن الأفراد وتحمي مصالحهم، أي تدافع عن كل من ساهم في بنائها كدولة. وإذا كانت الدولة هي شكل من الشراكة والتحالف الحر، فإنها لا تبدو كسلطة، بل تستظهر كما لو كانت جسماً اجتماعياً، يتخلى في سبيله الفرد عن حقوقه، كي يصبح هذا الجسم الاجتماعي أي الدولة، هو السيد الحقيقي، الذي لا يحقق الأفراد حريتهم إلا بالإذعان له. وبذلك تصبح الدولة هي المرآة المعبِّرة عن قمة الحرية، ويصبح الفرد الخاضع لها هو الفرد الحر، لأنه لا يخضع لسلطة غريبة، بل يقبل بتجسيد الارادة الجماعية، وهكذا ربط روسو بين الفرد والدولة، وبين الحرية والاغتراب، بل إنه ربط بين الدولة وجوهر الانسان، لأنه اعتقد أن حرية الانسان لا تصان إلا بإرادة جماعية، وبسيد جدير بالطاعة، فبدون هذا السيد يستمر الانسان في «أناه» البريئة ـ الآثمة التي لا تستطيع وحدها أن تشيد عالماً حراً.

### هيغل وفكرة الاغتراب

على الرغم من دور روسو وهوبس في تشكيل مقولة الاغتراب، فإنها لم تأخذ مقامها الفلسفي إلا في فلسفة هيغل. ربط هيغل 1770 ـ 1831 فكرة الاغتراب بفكرة الحقيقة المطلقة، لهذا أقام الاغتراب على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فالعالم يظل غريباً وبعيداً عن الحقيقة طالما أن الانسان عاجز عن تهديم موضوعيته، كي يتسنى له أن يتعرف على نفسه «وراء» الأشياء والقوانين في شكلها الجامد، وعندما يتملك الانسان هذا الوعي في تجاوزه للعالم الموضوعي، يكون قد بدأ طريقه نحو حقيقته الخاصة به كإنسان، ونحو حقيقة هذا العالم أيضاً، أي يبدأ بالتعرف على ذاته، وبالتعرف على العالم الذي كان غريباً عنه. وهذا التعرّف لا يستقيم إلاّ من خلال ملازمته لفكرة الفعل، حيث يعمل الانسان على استخدام الحقيقة التي وصل إليها من أجل أن يجعل العالم ما هو بشكل جوهري، أي يجعل منه تحقيقاً كاملاً للوعي الذاتي. يتأسس الاغتراب إذن عند هيغل على شكل العلاقة بين الذات والعالم، فيكون الانسان مغترباً عندما لا يتعرف على ذاته في هذا العالم، ويتجاوز اغترابه عندما يصبح العالم جزءاً منه. وبهذا المعنى فإن الاغتراب هو مرحلة لمصالحة الذات مع الوجود، ولتجاوز الانفصال القائم بين الانسان والأشياء، كي يصبح الانسان سيد عالمه. يبدأ هيغل في هذا التحليل من مقولة الوعي الذاتي الذي يرغب في تَمَلُّكِ الأشياء التي تحيط به، لكن الوعي لا يلبث أن يكتشف أن تَمَلُّكَ الأشياء لا يمثل الغاية الحقيقية لرغباته، وأن حاجاته لا

تبلغ رضاها إلا بالاتحاد بأطراف آخرين: « لا يجد الوعي الذاتي رضاءه إلا في وعي ذاتي آخر ». ومن علاقة الوعي الذاتي بآخر، يصل هيغل إلى ديالكتيك السيد والعبد، الذي يلعب فيه مفهوم العمل المغترب دوراً محورياً، لأن هيغل لا يرى في أدوات العمل مجرد أشياء ميتة، إنما يرى فيها تجسيداً حيّاً لجوهر الذات، لأن الانسان ينشد أولاً العلاقة بإنسان آخر.

في علاقة الإنسان بالآخر يتحقق الانسان ويغترب، وما ديالكتيك السيد والعبد إلا تعبير عن هذه العلاقة المتناقضة. فالإنسان لا يصبح ما هو إلاّ بفرد آخر، بل إن هذا الآخر هو شرط وجوده كإنسان، لكن هذه العلاقة بين الانسان والآخر، لا تتسم بالمصالحة والتناغم، فهي « صراع حتى الموت » بين أفراد غير متساوين على الاطلاق: علاقة بين « السيد » و« العبد ». إن تحقيق هذا الصراع هو طريق الانسان الوحيد للوصول إلى وعيه الذاتي، أي للتعرف على إمكاناته وعلى الحرية الضرورية له لتحقيق هذه الإمكانات، فحقيقة الوعي الذاتي لا تقوم في الـ « أنا » بل في الـ « نحن » التي تؤسس لوعي قادر على تَمَلُّك العالم.

يبدأ تحليل هيغل باكتشاف أن الواقع الذي يقوم به الوعي الذاتي دوافع منقسم إلى ميدانين متناحرين: يقوم في أوليهما العامل الذي يتحدد وجوده بعمله، ويقوم في ثانيهما الإنسان الذي يملك عمله غيره، ويصبح سيداً بسبب هذا الامتلاك، علماً أنه غريب عن سيرورة العمل. يسمي هيغل العامل بـ « العبد »، ويدعو من يملك ولا يعمل بـ « السيد »، يتحدد وجود « العبد » بعمله، بدوره في انتاج مالا يعود إليه، بل يعود إلى آخر، وبسبب ذلك فإنه يقع تحت رحمة الآخر. إن هذه العلاقة بين « السيد » و« العبد » لا تتحدد بشروط إنسانية، كما أنها لا تتحدد بشروط طبيعية، فهي محصلة لشكل معين من « توسط » الأشياء، أي أنها نتيجة لعلاقة الانسان بنتاج عمله. فالعمل هو استعباد للعامل الذي يتعيّن وجوده إلاّ كوجود من أجل الآخر، فوجوده مغترب، كما أن وعيه « متشيء » لأنه لا يرتبط به كإنسان بل كشيء. وجوده هو عمله، ونفي عمله هو نفي وجوده. مع ذلك فإن هذا العمل المغترب هو أداة تحويل علاقة « السيد » بـ « العبد »، لأن عمل العامل لا يتلاشى حال إنجاز الأشياء، بل يظل قائماً فيها، ليكتشف العامل أن عمله هو أساس المجتمع، وأنه موجود في كل الحياة الاجتماعية، فيتعرَّف العامل على الأشياء التي صنعها، ويتأمل نفسه بتأمل العالم المحيط به، و« يتخارج » وعيه، وينتقل من « التشيؤ » إلى الاستقلال، فالأشياء التي تحيط به ليست مواضيع ميتة، بل هي جزء منه ونتاج لعمله. وبالمقابل يرى « السيد » أنه يمتلك أشياء لم يصنعها، وأنه يملك ما يحقق رغباته بدون أن يكون له دور في تحقيقها، ويكتشف أن هذه الأشياء التي صنعها العبد ليست أشياء ميتة، لأنها تحمل فيها بصمات صانعها، ويدرك أنه في امتلاك هذه الأشياء يتعامل مع وعي آخر ليس له. وهكذا يدرك السيد أنه ليس « وجوداً لذاته » وليس وجوداً مستقلاً، لأنه خاضع لآخر، ولعمل الآخر الذي يعمل من أجله. وهكذا يولد الوعي في سيرورة العمل، ويحقق الانسان « خلقه الذاتي »، ويرى أن لا وجود للعالم إلا في الوعي، وأن العالم هو « تموضع » الأنا، حيث يرى الوعي ذاته في علاقات العالم ويتعرف عليها.

لقد أقام هيغل موضوع الاغتراب على تعارض الذات والعالم، وبحث عن سبل تجاوز الاغتراب، فلم يجده إلاّ في مستوى الوعي، حيث تصبح الأشياء جزءاً من تطور الوعي الذاتي الحر، ومرآة يقرأ فيها الوعي حركته نحو التحقق الكامل. وبذلك يكون هيغل قد قدم جواباً مثالياً لسؤال مادي، فهو قد أبصر علاقة « السيد » و« العبد » التي يقوم عليها المجتمع البرجوازي، لكن فلسفته المحكومة بالفكرة المطلقة، جعلته لا يرى الحل إلا في حدود الفكر المجرد، مع ذلك فإن فكرة تحقيق الإنسان في عملية العمل، قد لعبت دوراً أساسياً في تطوير فكرة الاغتراب لدى فيورباخ وماركس الشاب، إذ التقط الأول فكرة « الأنا » كأساس للعالم، واتكأ على فكرة الاغتراب ليجعلها محور فلسفته، وجاء ماركس الشاب ليربط بين مفهوم العمل والانسان، بعد أن استبعد تصورات هيغل المثالية، ونقل علاقة « السيد » و« العبد » من سماء الوعي إلى أرض العلاقات البرجوازية.

**ماركس ومقولة الاغتراب**

بنى ماركس « نظريته » في الاغتراب في كتابه المعروف: « مخطوطات 1844 » أو « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية »، ولم يستعد في « نظريته » هذه فلسفة هيغل بقدر ما اعتمد مقولة الاغتراب الديني التي بيّنها فيورباخ في كتابه « جوهر المسيحية »، حيث جعل تحرر الانسان من الاغتراب الديني هو الشرط الأساسي لتحرر الانسان الكامل. ولقد وصل

فيورباخ إلى مقولة الاغتراب الديني بعد أن أعاد قراءة الفلسفة الهيغلية، وأخرج منها كل ما يؤكد الذات الإنسانية، وكل ما يجعل من الانسان سيداً على نفسه وعلى الكون برمته، بل ان فيورباخ ألغى كل فلسفة وكل دين، ليفرض مكانهما فلسفة الانسان وديناً جديداً يجعل من الانسان إلهه الوحيد، واستعاض في هذا الدين عن فكرة الله بالانسان، ملغياً بذلك الإله ومؤلّهاً الانسان. وما كتاب «جوهر المسيحية» إلاّ بناء نظري يبرهن على أن جوهر الإله ليس في حقيقته إلا جوهر الانسان المغترب. وإذا كان هيغل يرى في الانسان صورة الإله المغترب عن ذاته، فإن فيورباخ يعكس هذه الصورة حيث يصبح الله هو الإنسان في حالته المغتربة، وبالتالي فإن الدين هو اغتراب، بل هو صورة كاملة للاغتراب الكامل. يقلب فيورباخ فلسفة هيغل، وينطلق من الواقع المحسوس لا من السماء ولا من سماء الوعي، فيرى في الانسان أصلاً للدين ومصدراً للإله. ينبثق الله من خيالات الانسان وتصوراته، ولا يعرف الانسان الإله إلا لأنه جزء منه، وفي معرفته له يتعرف الانسان على نفسه. وعندما يتعرَّف الانسان على نفسه بشكل حقيقي، ويعرف أنه مصدر الوهم الديني، تتوارى التصورات الدينية، ويستعيد الانسان نفسه كمصدر لكل حقيقة.

وصل فيورباخ إلى تصوره الأنثروبولوجي للإنسان معتمداً على الفلسفة الهيغلية بعد أن أخضعها لنقد مادي محدود، فأصبح الإله الهيغيلي المغترب عن ذاته انسان فيورباخ المغترب عن ذاته أيضاً، لأن هذا الانسان يسقط خير ما فيه على كائن سماوي وهمي، ولا يصبح هذا الانسان حقيقياً، أي متحرراً، إلا عندما يطابق السماوي الأرضي معيداً للانسان ما استلب منه، أي حينما يصبح إلهاً ـ إنساناً متخلصاً من انقسامه واغترابه.

في الاغتراب الديني، كما يراه فيورباخ، تقذف الذات الإنسانية بجوهرها خارجاً عنها، فيخرج الموضوع من تخارج الذات، وتعود الذات، بعد ذلك لتتأمل الموضوع وتعبّده، فالله إذن هو تموضع الجوهر الانساني. تهدف فلسفة فيورباخ إلى وحدة الذات والموضوع، وإلى إعادة صياغة الإنسان ليصبح ذاتاً متحررة بلا انقسام. ففي الوعي الديني، يُسقط الانسان كل صفاته الايجابية خارجاً عنه، ويدعو هذه الصفات المتخارجة إلهاً، فالإله إذن صورة الكمال الانساني، وعندما يعبد الإنسان إلهه، إنما يعبد نفسه في صورة إله، فليس الدين إلا شكلاً معيناً من عبادة الذات الانسانية. وهذه العبادة تجعل الإنسان غريباً عن ذاته، منقسماً، مزدوجاً، فهناك من ناحية الإلهي ـ جوهر الانسان، وهناك من ناحية ثانية الانساني المشوه والناقص، لكن هذا الازدواج ليس متناظراً، لأن كل غنى الانسان وخصائصه تذهب إلى الإله، فيبقى الإنسان وبؤسه وخصائصه السلبية، وكلما أسقط الانسان صفاته عل الإله، زاد فقره، حتى «يصبح الإله كل شيء، ويغدو الإنسان لا شيء».

أبان فيورباخ مصدر اغتراب الانسان ليصل إلى إنسان متحرر من الاغتراب، فموقفه من الدين هو دعوة لاستعادة جوهر الإنسان الحقيقي الذي استلبه الدين. إن موقف فيورباخ عملي ونظري في نفس الوقت، لأنه يقوم بتأويل الاغتراب، ويسعى إلى تغيير الانسان المستلب دينياً، والذي يهجر عالمه المادي ويقذف بنفسه في تأمل الإلهي واللامتناهي، أي يتأمل فقره الحقيقي وغناه المفقود. إن تجاوز الاغتراب الديني هو شرط لتحرير الانسان ولاستعادة طاقاته الابداعية، وعندئذٍ يصل الانسان إلى «إنسانية ايجابية» حيث يتصالح الانسان مع نفسه ومع الآخرين، ويعيش في عالم جديد قانونه الحب، يمارس الانسان فيه حياته الكاملة بدون الحاجة إلى وسيط وهمي.

في نقده للوعي الديني، نقل فيورباخ موضوع الفلسفة من السماء إلى الأرض، ومن الأثير إلى الواقع المادي، ممهداً بذلك لفلسفة جديدة، تتعاطى مع الإنسان والطبيعة والمجتمع. وقد وجدت هذه الفلسفة في ماركس مدافعاً عنها، وحاملاً لرايتها، فأخذ مقولة الاغتراب من فيورباخ، ولكنه لم يقصرها على حقل الدين فقط، بل حاول رصد صورة الاغتراب في جميع مجالات المجتمع السياسي والمجتمع المدني، حيث يتجلى الاغتراب في كل أشكاله: الحقوقي، السياسي، الايديولوجي، وحيث يتجلى أولاً في علاقة الانسان بعمله. والحقيقة أن مقولة الاغتراب عند ماركس، لم تأخذ شكلاً ثابتاً، إذ تطورت وتحوّلت وفقاً لتطور الفكر الفلسفي عند ماركس. وإذا كانت هذه المقولة تبدو كنقطة انطلاق في «مخطوطات 1844»، فإنها قد تراجعت وتوارت في «رأس المال» وإن وجدت، فإنها لم تكن تعبر إلاّ عن أثر من آثار الماضي «اللفظية» أو عن عدم توافق بين المفاهيم الجديدة وأسمائها، فيحتفظ المفهوم الجديد باسم قديم، لأنه لم يعثر بعد على الاسم الموائم له.

إذا كان فيورباخ قد جعل من الدين موضوع نقده الوحيد،

فإن ماركس قد اعتمد مقولة فيورباخ عن فراق الأرض عن السماء، كي يبدأ بنقد الدولة التي لا تحقّق ماهية الفرد، بل تحقق ماهية الاغتراب في هذا الفرد. ففي الدولة البرجوازية القائمة على أساس الملكية الفردية، يعيش الانسان اغترابه الكامل، بسبب المسافة القائمة بين حياته الفعلية في المجتمع وصورة حياته النظرية كما ترسمها الدولة البرجوازية. فهو يمارس في المجتمع حياة أنانية، معزولة، مسكونة بالحرمان، في حين أنه يعيش في قانون الدولة حياة جماعية، تستجيب لطبيعته الحقيقية، ولحاجاته الإنسانية، أي أن الدولة التي هي نظرياً تعبير عن إرادة الفرد ومصالحه، تصبح أداة لقهر هذه الإرادة وإلغاء لمصالح الفرد، وتصبح مقولة المواطن شكلية ووهمية، ففي المبادىء النظرية للدولة البرجوازية يتماهى الانسان بالمواطن، أما في الممارسة فإن هذا التماهي يبدو وهمياً، حيث ينخلع الانسان عن المواطن، وتقوم بينهما هوّة لا سبيل إلى تجاوزها إلا بتغيير شكل الدولة. ومع تطور فلسفة ماركس أخذت مقولة الاغتراب بعداً جديداً، فانتقلت من المستوى السياسي إلى المستوى الاقتصادي، حيث تجلى الاغتراب في حقل العمل، لأن العمل المأجور لا يحقق ماهية الانسان، بل يجعل من العمل حقلاً للاغتراب. في العمل المغترب لا يتملّك العامل انتاجه، بل يذهب هذا الانتاج إلى آخر، ويغدو غريباً عن الذي أنتجه، بل يصبح عدواً له وسبيلاً إلى تكريس بؤسه. يعمل العامل فينتج الثروة، فتذهب الثروة إلى آخر، ويبقى هو في مهاد البؤس والفاقة. إن استرجاع العامل لعمله، الذي هو جوهره الحقيقي، لا يستقيم إلاّ بتغيير مجتمع الملكية الفردية بمجتمع آخر هو مجتمع الشيوعية. ينبغي الإشارة هنا إلى أن ماركس الشاب، قد أقام مقولة الاغتراب على جملة مقولات فلسفية تقع في حقل « الإنسانوية الفلسفية » فهو يبدأ من الفرد، ويدعو إلى تحريره كضرورة أخلاقية، أو كمهمة فلسفية مأخوذة بالاغتراب وبتجاوز الاغتراب. ونعثر على هذه المقولات في « نقد فلسفة الحق عند هيغل » و« المسألة اليهودية » و« المخطوطات » و« العائلة المقدسة ». لكن ماركس لم يلبث أن تخلى فيما بعد عن مقولاته الفلسفية، الأنثروبولوجية، عندما سار نحو علم التاريخ، حيث أصبح الفرد علاقة إجتماعية، وأخذ مفهوم السلعة مكان مقولة العمل المغترب، ـ وتلاشت مقولات: الجوهر، الانسان الكلي، الانسان الشامل، لتظهر بدلاً منها مفاهيم: نمط الانتاج، القوى المنتجة، علاقات الانتاج، فضل القيمة... إن هذا الانتقال في مسار ماركس النظري هو الذي دفع بـ آلتوسير ومدرسته إلى رفض مقولة الاغتراب، واعتبارها مقولة مثالية تقتصر على فلسفة ماركس الشاب « الذي لم يكن قد أصبح بعد ماركسياً »، لأن هذه المقولة الأيديولوجية لا تستطيع أن تجد لها مكاناً في المادية التاريخية، والتي هي علم يختلف عن كل تأويل أيديولوجي.

ومقابل موقف آلتوسير الممايز بين العلم والأيديولوجيا، ظهرت « مدرسة » أو « مدارس ماركسية » تعتبر الاغتراب هو مفتاح لفكر ماركس الفلسفي، الذي دعا في كل كتاباته إلى « انسانوية فلسفية » تهدف إلى تحرير الانسان وتحقيق جوهره. وانطلاقاً من هذا التأويل شاد فلاسفة الاغتراب (غارودي، آدم شاف، كارل كوسيك، كوستاس أكسلوس...) نظرية كاملة للاغتراب ترصد الاغتراب في كل مستوى من مستويات الحياة الانسانية: الاغتراب الديني، الجنسي، السياسي، الحقوقي، الأخلاقي، الفني، اللغوي... ويمكن الوقوف، هنا، عند أشكال الاغتراب الأساسية كما وردت عند فلاسفة الاغتراب:

1 ـ الاغتراب الاقتصادي والاجتماعي: يعمل الانسان ككائن اجتماعي لتحقيق حاجاته التي تسمح له بالاستمرار في الحياة، وفي هذا العمل يتمايز الانسان عن الحيوان ليس بسبب الصفة الاجتماعية للعمل فحسب، بل بسبب طبيعة العمل الانساني، الذي لا ينضوي في اطار الغريزة ولا يتم بالمباشرة والعفوية، إنما يتجلى كمشروع قصدي يعبر عن جوهر الانسان، بحيث يصبح العمل هو المجال التاريخي الذي تتحقق فيه انسانية الانسان، وتتكشف فيه كل طاقاته الابداعية، وفي هذا العمل الحر يتكون جوهر الانسان ويكتمل، لذلك لم يكن تاريخ العمل هو تاريخ ارضاء الحاجة الانسانية، بل كان تاريخ تطور الانسان في عملية العمل. لهذا فإن تاريخ العمل هو تاريخ الطريقة التي تمّ فيها وتاريخ تطور الأدوات التي أنتجت هذا العمل، وهكذا يبدو العمل هو المسار التاريخي لتحقيق الانسان الشامل في علاقته بذاته وبالمجتمع وبالموضوع الذي يعمل فيه أي: « الطبيعة ». ولهذا فإن الوجود التاريخي للانسان يتحدد بعلاقات: الطبيعة ـ الانسانية ـ المجتمع.

لما كان الإنسان كائناً اجتماعياً، فإن خلقه الذاتي في عملية العمل يتمّ في إطار المجتمع الذي يعيش فيه، وشكل تطور هذا المجتمع هو الذي يحدّد شكل علاقة الانسان

بعمله ويرى ماركس أن العمل الانساني فقد عفويته عندما دخل الإنسان في المجتمعات الطبقية، فأخذ الاغتراب مكان العفوية، ومع تطور المجتمع الانساني تطور الاغتراب أيضاً، حتى أخذ شكله الأعلى في سعير المجتمع الرأسمالي. يعيش العامل في العلاقات الرأسمالية اغترابه الانساني على عدة مستويات:

أ ـ إغتراب في معنى العمل: لا يقوم العامل بالعمل الذي يعبر عن رغبته، إنما يقوم بالعمل الذي فرض عليه.

ب ـ إغتراب في نتاج العمل: لا يملك العامل الموضوع الذي أنتجه بعمل، لأن هذا الناتج يذهب إلى الرأسمالي الذي يملك أدوات الانتاج.

جـ ـ إغتراب في تقسيم العمل: لا يعمل العامل مع نظائره ولا يحقق تصوره الذاتي في العمل، فيفقد العمل طابعه الاجتماعي، وتنحصر علاقة العامل مع آلته وفقاً لعلاقات ميكانيكية، كما يتجلى الاغتراب أيضاً في فراق عمل العامل اليدوي عن عمله الذهني.

د ـ إغتراب عن أدوات العمل: لا يعمل العامل بأدوات هي ملك له، بل بأدوات تنتمي إلى آخر، وبذلك لا يخضع لمالك الأدوات فقط، بل يخضع أيضاً للأدوات ذاتها.

في هذا الاغتراب الكلي، يغترب الانسان عن مكانه وزمانه، فيعمل في المكان الذي حُدِّد له، ويغترب عن زمانه، لأن زمانه لم يعد ملكاً له ولا مساحة لإرضاء هواياته، فالزمن كل الزمن مشروط بعملية العمل وشروطها. أكثر من ذلك إن العمل المغترب يقضي على صفة العلاقات الانسانية، إذ أن شروط العمل في المجتمع الرأسمالي، تنقل العمل من اطار التكامل الإنساني الحر إلى سعير المنافسة.

2 ـ الاغتراب السياسي: تحدد العلاقات الاقتصادية القائمة في مجتمع محدد شكل السلطة السياسية القائمة فيه، لأن هذه السلطة هي تعبير عن صراع اجتماعي محدد، تتحقق فيه مصالح طبقة إجتماعية معينة، تفرض سلطتها على المجتمع بأسره، وتعلن أن تحقيق مصالحها هو تحقيق لمصالح المجتمع بأسره، وبذلك تعطي قوانينها صفة الكونية والاطلاق. لكن هذه الكونية لا تحمي مصالح الطبقة المسيطرة إلاّ بقدر ما تنفي مصالح المواطن العادي، وبقدر ما تكرس انفصال المجتمع السياسي عن المجتمع المدني.

إن الدولة في المجتمع الطبقي، أي في المجتمع المحكوم بصراع الذين يعملون ولا يملكون، والذين يملكون ولا يعملون، ما هي إلا أداة للقوة الاقتصادية المسيطرة، حيث يأخذ الاستغلال سمة القانون الطبيعي، أو حيث يصبح القانون هو أداة تبرير الاستغلال، وبذلك لا تكون الدولة تعبيراً عن الفرد الذي تدّعي تمثيله، إنما تكون أداة قهره وكبح تفتحه، كما لا يكون القانون أداة تحمي هذا الفرد، لأنه كقانون طبقي لا يسعى إلا لإعطاء الاضطهاد الغطاء الشرعي المطلوب. وهكذا تصبح الدولة أداة لتنظيم القهر، ووسيلة لتأبيد سلطة طبقة على حساب مصالح طبقات أخرى، وحينئذٍ يصبح دور التنظيم السياسي والحقوقي والاداري والأيديولوجي هو تأبيد اغتراب الفرد، والذي اغترابه هو شرط لاستمرار السلطة الطبقية، بل تصبح الدولة نظيراً لسماء الوعي الديني عند فيورباخ، فالإنسان الذي خلق الإله وخلع عليه كل صفاته حتى أصبح كائناً بائساً بلا صفات، يكرس بؤسه في الدولة التي خلقها، والتي اعتقد أنها تعبير لارادته فابتعدت عنه، وتمركزت في سمائها الخاصة، لتصبح أداة إفقاره وتأبيد بؤسه، وحاجزاً يكبح تحقيق رغباته وأشواقه. وفي إطار اغتراب المجتمع المدني عن المجتمع السياسي، يشير ماركس أيضاً إلى اغتراب الريف عن المدينة، الذي يستند إلى شكل معين من تقسيم العمل، والذي يذكّر، بمعنى أو بآخر، بانفصال العمل اليدوي عن العمل الذهني.

3 ـ الاغتراب الأيديولوجي: إذا كان الاغتراب الاقتصادي والسياسي يقومان في المستوى المادي، فإن الاغتراب الأيديولوجي يقوم في مستوى الوعي، حيث لا يرى الإنسان الأشياء في وجودها الموضوعي، بل يراها انطلاقاً من وهمه الذاتي، من وعيه المحدود، ومن تصوراته القاصرة التي تعكس شرطاً مادياً محدداً، فالوعي ليس إلاّ الكائن الواعي في تحديده المادي. وعندما تكون هذه التحديدات موسومة بالاضطهاد وبالاستغلال فإن الوعي المرتبط بها لا يكون إلا وعياً مغترباً. ولقد اعتبر ماركس ـ في فترة من مساره الفلسفي ـ أن الدين هو الشكل الأول والأساسي للاغتراب، والشكل الأكثر تضليلاً للانسان، لأنه يزيح الانسان عن واقعه المادي، ويدفع به إلى واقع وهمي، حيث يجد الانسان الحل الوهمي لبؤسه الحقيقي. ولقد مايز ماركس بين «الدين الطبيعي» المحدد بعلاقة الانسان بالطبيعة، والذي ينهض على عجز الإنسان عن الاجابة عن أسئلة الطبيعة، عن عجزه في مقاومة قوة الطبيعة الغاشمة، و«الدين الاجتماعي» الذي ولد في مجتمع الطبقات القائم على تقسيم العمل، والذي يولّد باستمرار البؤس والحاجة. ويكون دور الدين في هذه المجتمعات هو الارضاء الوهمي للحاجات ـ الانسانية، وهو

الحل الأثيري لمسائل الانسان الحقيقية، فيستبدل الانسان الصراع بالوهم، ويبتعد عن الشروط التي تعطي حرمانه، ليذهب في عالم من صنع ذاته، لا يكرس إلا الشروط ـ المادية لهذا الحرمان، وبالتالي فإن الدين عند ماركس، الشاب « هو احتجاج بائس على شرط بائس »، لأن إنهاء البؤس لا يتم إلاّ بتغيير الشروط المادية التي أنتجته، أي من خلال عملية الصراع الطبقي التي تعيد صياغة وعي الانسان، والتي تؤدي في شروط معينة إلى هدم مجتمع الاغتراب، وإقامة مجتمع جديد. إن ماركس في نقده للدين لا يهدف إلى هدمه، بل هدم شرطه المادي، لأن نقد الدين في ذاته، لا يعني شيئاً طالما أن الوعي هو الكائن الواعي في تحديده الاجتماعي. يتوارى « الدين الاجتماعي » إذن، بانتهاء أسبابه الاجتماعية، أما « الدين الطبيعي » فلا ينتهي إلاّ في سيرورة المعرفة الانسانية، حيث يصبح الإنسان قادراً على فك ألغاز الطبيعة، وعلى شرح ظواهرها الأكثر تعقيداً، أي حين تصبح العلاقة بين الانسان والطبيعة علاقة « شفّافة » بلا حجب أو أقمطة أو حواجز.

لا يقتصر اغتراب الوعي على الدين، فهو قائم أيضاً في كل التصورات الأيديولوجية التي لا تعكس الواقع في موضوعيته، بل تعكسه في وعي ضليل أو مضلّل يلتقط ظواهر الأشياء، دون أن يستطيع النفاذ إلى سببيتها الحقيقية. لذلك فإن التصورات الأيديولوجية لا تقدم إلاّ صورة مقلوبة للواقع، أو صورة ناقصة له، حتى عندما تحاول تقديم صورة حقيقية له، لأن الوعي الأيديولوجي لا يمسك إلاّ جزئياً بحقائق الظواهر، فبين الواقع المادي وتصور الانسان له، مسافة معينة لا يمكن اختزالها إلاّ عن طريق المعرفة الموضوعية، علماً أن هذه المعرفة هي نسبية باستمرار، ولا تقوم حتى في نسبيتها إلاّ على الممارسة العملية، وحين يفارق الوعي الممارسة، فإنه يظن وهماً أنه كوعي يولد من ذاته، ويستمر في بنائه الوهمي حتى يقيم نسقاً من التصورات لا علاقة له بالواقع. إن الوعي المفارق للممارسة، يتجلّى لذاته كما لو كان هو المصدر الوحيد لذاته، علماً أنه انعكاس لشروطه الموضوعية القائمة على فراق النظر عن العمل، وفي هذا الفراق تتناتج الأفكار المجردة، أي المغتربة عن شرطها المادي. ويشير ماركس إلى هذا الاغتراب، أو النزوع إلى التجريد اللامحدد، حين يشرح علاقة العمل اليدوي بالعمل الذهني في إطار تقسيم العمل البرجوازي، حيث يصبح العمل اليدوي كما لو كان عملاً فيزيولوجياً محضاً بعيداً عن أي شكل من أشكال التفكير، ويظهر العمل الذهني، كما لو كان عملاً سامياً يستلهم قوامه من عالم الأفكار والتصورات المجردة، لذلك كان منطقياً أن يشير ماركس إلى « الحلم الشيوعي » الذي يعيد توحيد الأشياء، فتتوحد القرية والمدينة، كما يتوحد العمل اليدوي والعمل الذهني حيث تستجيب اليد لفكرة ليست غريبة عنها، ويتلاشى طلاق النظر والعمل. وفي هذه الوحدة المستعادة يتحرر الفكر من اغترابه وتحرر اليد من اغترابها أيضاً.

**ملاحظات:**

إن تعددية المعنى التي لازمت مقولة الاغتراب، جعل منها مقولة ضبابية لا يمكن الركون إليها كأداة حقيقية للتحليل النظري وإنتاج المعرفة العلمية. فهي مقولة تأملية لاهوتية المصدر، ولأنها كذلك فهي تتناقض مع المفهوم العلمي، الذي لا يتأمل الظواهر، إنما ينفذ إلى السببية الداخلية القائمة فيها. وعلى الرغم من استعمال « كلمة » الاغتراب في الدراسات الأدبية والفلسفية والاجتماعية، فإنها قد ظلت كلمة وصفية أو مقولة زائفة، تشير إلى ظاهر الأشياء، بدون أن تنفذ إلى حركتها الحقيقية.

ترتبط مقولة الاغتراب بمقولة الجوهر الإنساني، وهي مقولة مثالية بامتياز، لذلك فإن مناقشة الاغتراب تتضمن دائماً مناقشة معنى الجوهر الإنساني. ونجد هنا أن تعريف الجوهر يختلف باختلاف النزوعات الفلسفية. فالبعض يرى الجوهر الإنساني محايثاً للإنسان من حيث هو إنسان، أو كائن نوعي، أي أنه جوهر مطلق لا يخضع في تحديده إلى التاريخ أو إلى الشروط الاجتماعية، الأمر الذي يعني أن اغتراب الجوهر الإنساني هو اغتراب سرمدي مطلق. ويرى بعض الماركسيين أن الجوهر هو محصلة للعلاقات الاجتماعية، وتغيير هذه العلاقات يؤدي إلى تغييره، أي أن الجوهر الانساني ليس محايثاً للإنسان، بل هو خاضع للتحديدات الاجتماعية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن اغتراب الجوهر ليس أمراً سرمدياً، إنما هو خاضع لشكل الظروف الإجتماعية. وإذا كان الإنسان يفقد جوهره، أو يغترب عنه في شروط الاستغلال الرأسمالي، فإن إنهاء شروط الاستغلال وإقامة المجتمع الشيوعي هو شرط لتجاوز الاغتراب ولاستعادة جوهر الإنسان. ويمكن أن نجد فريقاً ماركسياً يرفض مقولتي الاغتراب والجوهر، لأنه لا يرى فيهما إلا استمراراً لمقولات الفلسفة المثالية، وقد مثّل آلتوسير هذا الاتجاه، فرأى أن الجوهر الإنساني مقولة مثالية لا يجب

الاعتراف بها كأداة للبحث، كما لا يجب الاعتراف بمقولة الاغتراب لأنها مقولة دخيلة على النظرية، الماركسية، ويعتقد آلتوسير أن مقولة جوهر الإنسان التي وجدت عند ماركس الشاب، تلاشت واندثرت حين دخل ماركس في المرحلة العلمية من انتاجه النظري، أي في نظرية التاريخ، وحتى حين نجد في كتابات «فترة النضوج» الممثلة بـ «رأس المال» كلمات الاغتراب والجوهر والإنسان. فإنها توجد ككلمات لاكمفاهيم نظرية، إذ أن ماركس «رأس المال» لم يكن ينطلق في بحثه من سؤال الإنسان ومشتقاته الأيديولوجية، إنما كان ينطلق من البنية الاجتماعية، أو من التشكيلة الاجتماعية - الاقتصادية. ويعتمد آلتوسير في تحليله على جملة ماركس الشهيرة: «لا تنطلق طريقتي التحليلية من الإنسان، بل من الفترة الاجتماعية المعطاة اقتصادياً». وفي هذه الجملة ينتهي سؤال الإنسان، ويغيب الجوهر الإنساني، وتتلاشى مقولة الاغتراب، التي تقوم أساساً على مقولة الفرد، أو الذات الإنسانية، التي لا يقبل بها الحقل النظري الذي يعتمد مفهوم التاريخ أساساً له، والمفهوم لا يتوافق مع المقولة، لأن المفهوم يشير إلى العلم، بالمعنى المادي للكلمة، بينما تشير المقولة إلى فضاء التأمل الفلسفي.

## مصادر ومراجع


- Althusser, L., Lire le capital, Maspero, 1968.
- Althusser, L., Pour Marx, Maspero, 1965.
- Axelos, K., Marx Penseur de la technique, Paris, Minuit, 1969.
- Balibar, E., Cinq études du matérialisme historique, Maspero, 1974.
- Encyclopeadia, Universalis, P. Ricœur.
- Feuerbach, L., L'essence du Christianisme, Maspero, 1968.
- Foulquié, P., Dictionnaire de la langue Philosophique, P.U.F., 1965.
- Hegel, L'esprit objectif, L'unité de l'histoire, Université de Lille, 1970.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F., 1962.
- Le Jeune Marx, Recherches internationales, No. 19.
- Mandel, E., La formation de la pensée économique de K. Marx, Maspero, 1967.
- Marcuse, H., Raison et révolution, Minuit, 1968.
- Marx, K., Les Manuscrits de 1844, éd. Sociales.
- Philosophie et religion, éd. Sociales, cerm, 1974.


**فيصل دراج**

# إلْتِزام

**Engagement**
**Engagement-Commitment**
**Engsgement-Verpflichtung**

الالتزام يعني الشعور بالمسؤولية تجاه كل ما يجري من حولنا وتحمل هذه المسؤولية، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول أن سقراط حين كان يجوب شوارع أثينا لنشر آرائه كان يقوم بتحقيق التزامه نحو مجتمعه، وكذلك جميع المفكرين الذين دافعوا بكل ما يملكون عن قضايا اعتبروها عادلة، ومن هنا نستطيع أن نقول بأن الالتزام قديم قدم الفلسفة ذاتها. غير أن هذا المفهوم أخذ بعداً جديداً في الآونة التي سبقت الحرب العالمية الثانية والتي تلتها مباشرة، وذلك تحت تأثير شخصانية امانويل مونييه ووجودية جان بول سارتر، ففي سنة 1932 أسس مونييه مجلة «أسبريه Esprit» وأرادها مجلة ملتزمة للدفاع عن كل قضايا العصر في التحرر لمواجهة المشاكل وعدم الهروب منها، وهكذا يصبح الفكر فكراً محارباً ملتزماً بالقضايا المجسدة التي يطرحها عالم الفوضى المهيمن على عصرنا، وهذا الموقف ينعكس في كتابيه الرئيسيين: «المواجهة المسيحية» المنشور سنة 1944 م. و«الشخصانية» المنشور سنة 1949 م. أما جان بول سارتر فقد جعل الالتزام رائد كل كتاباته الفلسفية والأدبية بل رائد حياته العملية اذ أنه منذ كتابه «الوجود والعدم» المنشور سنة 1943 م. نادى بأن الانسان مسؤول مسؤولية كلية وتامة عن كل ما يجري في عالمنا فحريته حرية كاملة بلا عذر وكل هروب من الالتزام يأتي من سوء النية ومن انسان قذر.

بفضل مونييه وسارتر أصبح الالتزام يعني أشياء عدة يمكننا أن نلخصها بالشكل التالي:

1 - ليس هناك من حياد ممكن أمام ما يجري في عالمنا وما يطرح من قضايا مصيرية، وبالتالي فإن أي سكوت هو التزام سلبي يصب في مصلحة المستغلين والمستفيدين من الواقع السيء القائم حالياً.

2 - ضرورة تحليل الواقع الاجتماعي واتخاذ موقف من هذا الواقع بالمواجهة الفعلية.

3 - على الفكر أن يخوض في كل القضايا المجسدة والمشاكل الحقيقية التي تتحدى عصرنا أي أن يصبح فكراً ملتزماً باتخاذه مواقف صريحة من كل ما يجري فهو أيضاً لا

يستطيع أن يكون فكراً مجرداً محايداً.

4 - ان الالتزام لا يعني مساندة قضية واحدة معينة بل يجب أن يكون موقفاً حياتياً ثابتاً الى جانب كل قضايا تحرر الإنسان.

5 - كل عمل أقوم به يلزم البشرية كلها وبالتالي فإن الالتزام يعني الايمان المطلق بعدالة الموقف المتخذ وبقيمته المطلقة من أجل خلق انسانية أفضل.

انتقل مفهوم الالتزام من الصعيد الفكري الى الصعيد الأدبي وعمّت فكرة الأدب الملتزم الخمسينات من قرننا، وهي مشكلة قديمة صيغت بتعابير جديدة: مشكلة الفن للفن ومشكلة الفن في خدمة قضايا معينة، مشكلة المتعة الفنية والمنفعة الاجتماعية للأدب. وكان فكتور هوغو في القرن الماضي قد نادى بوظيفة اجتماعية للشاعر إذ أراده أن يكون نبي الأزمنة المعاصرة. وقد اعتبر جان بول سارتر الروائي جوستاف فلوبير مسؤولاً عمّا جرى في كمونة باريس لأنه لم يكتب حولها كلمة.

مع انحسار موجة الوجودية في الستينات بدأت فكرة الالتزام في الأدب تنحسر بدورها.

### مصادر ومراجع


- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1966.
- Mounier, E., L'affrontement Chrétien, éd. Seuil, Paris, 1944.
- Mounier, E., Le personnalisme, éd. Seuil, Paris, 1949.


جورج زيناتي

## إلْحاد

**Athéisme**
**Atheism**
**Atheismus**

### 1 - المفهوم العام للالحاد:

الالحاد هو المذهب الذي يرى في العقل الانساني القدرة على تفسير الكون تفسيراً متحرراً من المعتقدات الشائعة للعامة، والذي يرفض الاعتقاد بكل ما يتجاوز الطبيعة من أرواح، آلهة، خلود وبعث بعد الموت، وكل ما يخالف قوانين الطبيعة من معجزات وخوارق. ويرتبط ظهور هذا المذهب وانتشاره بالحرية العقلية للمفكرين، ومدى قدراتهم على اعطاء تصور عام شامل للكون، الطبيعة، المجتمع، غير خاضع لأي سلطة كنسية أو اجتماعية أو سياسية.

والملحد هو الشخص الذي لا يؤمن بالآلهة المعترف بها في بلدته ولا يخضع لطقوس عبادتها. وهذا هو المعنى الديني، فالالحاد يساوي الكفر. وكذلك يقصد به من لا يؤمن بوجود الله ويسمى ملحداً نظرياً. أو الذي يحيا ويتصرّف كما لو لم يكن الله موجوداً فهو ملحد من الناحية العملية. ويرى بوسويه ان الالحاد هو اسلوب حياة شخص يتجاهل وجود الله ويرفضه، وهو الحاد كامن يظهر في السلوك الشخصي، معتبراً الله غير موجود، وهذا الملحد العملي يطلق عليه لفظ فاسق. وهناك تفرقة بين مفاهيم: الكفر، الشرك، الفسق، النفاق تتحدد حسب علاقة الانسان بالله. الكفر هو عدم التصديق أو الإقرار أو الشهادة بوجود الله، وهذا هو الالحاد المطلق، والشرك هو عدم الاعتراف بوحدانية الله في الأديان المنزّلة، وهو ما يقابل مذهب الكثرة والتعدد في الميتافيزيقا، ويعني اتخاذ وسائط تقرّب بين الله والانسان، وهذا المعنى ممكن أن يطلق على كل تصور فلسفي يخالف التصور القليدي لله. (انظر مادة الله) وهو ما يطلق عليه الالحاد النسبي. والفسق يطلق على كل من يعتقد بوجود الله، ولكنه يتصرف وكأن الله ليس موجوداً وهو الالحاد العملي، ويميز الاتجاهات الفردية والفوضوية المتمردة على المجموع، والدولة والله. وعلى العكس من ذلك النفاق وهو عدم الاعتراف باطنياً بوجود الله والتظاهر سلوكياً بكونه موجوداً، وفي هذا المعنى يظهر الخضوع للمجموع.

### 2 - أنواع الإلحاد:

والالحاد فلسفياً هو احدى الامكانيات العقلية والعملية التي يتبناها الانسان باستمرار حين يهم بوضع تفسير عام للكون، وهو من أشدّ المفاهيم صعوبة في التعريف، لأنه ذو دلالة نسبية، وأكثر معانيه شيوعاً هو انكار التصور السائد عن الله والألوهية. ونظراً لأن تصور الله يختلف من عصر الى عصر ومن مجتمع إلى آخر فكذلك يختلف معنى الالحاد. وهناك نمطان من الالحاد: الالحاد المطلق، والالحاد النسبي. فالملحد النسبي هو مَن يرى أن التصور الشائع عن الله ليس جديراً به، أو لا يتفق مع الكرامة الانسانية، وهذا الموقف يستبدل بالتصور الشائع تصوراً أجدر لله. وذلك مثل نقد انكساغوراس للتصور التشبيهي للآلهة عند اليونان، فقد أطلق عليه لفظ ملحد، وكذلك اتهم سقراط بالالحاد، لانه يعبد آلهة جديدة، بل إن المسيحيين الأوائل كانوا من وجهة نظر

الامبراطورية الرومانية ملاحدة، ونظر بعض المسلمين نفس النظرة للمفكرين الأحرار فاتهم ابن سينا وابن رشد بالالحاد. وفي العصور الحديثة اتهم ديكارت وسبنيوزا بالالحاد ليس لإنكارهما وجود الله بل لتصورهما الله بصورة تختلف عن تصوُّر العامة.

**3 ـ الالحاد النسبي في تصوُّر الله:**

وفي العصور الوسطى كان يطلق لفظ هرطقة، وزندقة للدلالة على المفكرين تصوّر أو الفرق المختلفة التي تقدم تصوراً مخالفاً للتصور الرسمي الذي اتخذته الدولة. يتضح هذا في كل من المسيحية والإسلام، ففي المسيحية اتخذت النظرة الى طبيعة الله (المسيح) تصورات متعددة واختُلف في هل هو إله؟ أم انسان، أم إله وانسان؟ أهو ذو طبيعة واحدة أم من طبيعتين؟ تعددت التصورات، ورفض كل فريق تصور الفريق الآخر، وكفَّره وحاربه. وفي الاسلام انتشرت ظاهرة الزندقة، وكان اللفظ يطلق على من ينفي وجود الله، أو ينكر حكمته أو يذهب الى أن له شريكاً، وعادة ما يطلق هذا اللفظ إما على الدهرية الذين لا يقولون بنبوة ولا كتاب، ولا دين لهم. وكما جاء في «لسان العرب»: «الزنديق هو القائل ببقاء الدهر، وهو لفظ فارسي معرب من «زندكر»، أو يطلق على أنصار الشعوبية من أعداء الاسلام». (الجاحظ، «البيان والتبيين»، ج3، ص14). ويطلقه ابن النديم على أصحاب «ماني» ومعتنقي مذهبه، ويقول الجوهري في «الصحاح»: «الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع زنادقة، وقد تزندق الاسم زندقة. وزنديق الصفة».

**4 ـ مصطلح الزندقة: أصله ومعناه:**

وزندقة مصطلح في الجريمة عند فقهاء المسلمين، يطلق على الملحد الذي يكون تفسيره لنصوص الشرع خطراً على سلامة الدولة. وجريمة الزندقة تعرض صاحبها للقتل. وكلمة زنديق عربت في العراق أخذاً عن المصطلحات الايرانية أيام حكم الساسانيين. والزنديق عند اتباع مزدك هو الملحد الذي يأتي بتفسير جديد لـ «الأفستا» (كتابهم المقدس)، أي ينحرف به عن ظاهر التفسير، وهو بخاصة المانوي الذي يتبع مذهب ماني، أو هو بمعنى الكلمة الأخص أحد أتباع مزدك الذي انشق على ماني؛ ويرى ابن حنبل ان الزندقة هي تأويل القرآن تأويلاً يخرج به عن المعنى المألوف. وتكاد الكلمة ترادف كلمة (بدعة) أو (الحاد). (الغزالي: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة») وكلمة زنديق تطلق على من ينكر وجود الله، وعلى المشرك، أو على من ينكُر الحكمة الإلهية، أو لا يتدين بدين. وعند الغزالي، الزندقة إنكار وجود الله، والقول بقدم العالم، وانكار الحياة الأخرى وم فيها. ويمكن بيان تطور هذا المصطلح من صبغته السياسية، حيث يُدمغ بالالحاد من يعرِّض سلامة الدولة الإسلامية للخطر، وهذا واضح تماماً في محاكمة الحلاج.

وقد اهتمّ بعض المستشرقين بتفسير معنى الالحاد والزندقة، وفي مقدمتهم براون Brown وهانز هنريش شيدر الذي ألف فصلاً في «المباحث الايرانية» عن معنى زندقة، وكذلك ماسينيون L. Massignon الذي كتب مادة زندقة في «دائرة المعارف الإسلامية» وأيضاً في كتابه عن «عذاب الحلاج» وجورج ڤيدا الذي نشر بحثاً عن «الزنادقة في العالم الإسلامي في العصر العباسي» بمجلة «الدراسات الشرقية» (1937).

**5 ـ الالحاد بمعنى رفض النبوَّة:**

أ ـ وفي التراث العربي الاسلامي اتجهت الزندقة الى رفض الفكرة الأساسية التي تكوّن عصب الدين الاسلامي وهي فكرة النبوّة والأنبياء، وعبّر لفظ زندقة عن نفس مفهوم الالحاد وأطلق على كل مَن يؤمن بما يخالف العقيدة الاسلامية كالمانوية، ثم اتسع المعنى وأطلق على كل صاحب بدعة وملحد ممن خالف أهل السنة. وقد حصر ابن النديم طوائف الزنادقة في: المنانية (المانوية)، وطائفة من المتكلمين، وشعراء العبث والمجون مثل بشار بن برد. وأهم السمات التي تميز هؤلاء: ترك الفرائض، وادعاء الشعراء منهم القدرة على أن يكتبوا خيراً من القرآن، وأخيراً موقفهم ازاء وحدانية الله ومن الزنادقة المتقدمين هناك: أبو علي سعيد، أبو علي رجاء، وابن طالوت ونعمان وابن عيسى الوراق. ومن أشهر هؤلاء ابن المقفع، الذي أضاف باب برزويه في كتاب «كليلة ودمنة» مؤكداً فيه خلو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد، وتناقض الأديان فيما بينها.

ب ـ كانت فكرة النبوّة هي حجر الزاوية في الهجوم على الاسلام، حيث دار الالحاد هنا في نطاق نقد النبوة ولم يتعدّاها إلى الشك في الألوهية نفسها. ويمثل ابن الراوندي (أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندي) قمة الالحاد في الاسلام، وهو صاحب كتاب «فضيحة المعتزلة»، وقد عرف من خلال رد المعتزلة عليه في كتاب «الانتصار»

للخياط 1925 ولابن الراوندي أيضاً كتاب « الدامغ » وهو طعن في القرآن، وقد نشره ريتر Ritter عام 1930، ومن أقواله، التي ينكر فيها النبوّة، والتي ذكرها المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في « المجالس المؤيدية »، خاصة في المجلس السابع عشر من المائة الخامسة، يقول: « إن كان الرسول يأتي مؤكداً لما في العقل من التحسين والتقبيح فساقط عنا النظر في حجته واجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه وأن الارسال على هذا الوجه خطأ، وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر فحينئذٍ يسقط عنا الاقرار بنبوته ». وكما يتضح من كتابه « الزمرد »، وهو أهم كتبه: « الأنبياء ليسوا سوى، سحرة يغنينا العقل عنهم ».

جـ ـ وهناك أيضاً محمد بن زكريا الرازي، وهو شخصية معروفة في مجال الطب والكيمياء، اتخذ موقفاً نقدياً من الدين عبر عنه في كتابه « العلم الإلهي » وكتاب « مخاريق الأنبياء »، حيث كانت نظرية النبوّة الشغل الأكبر لنقده للأديان؛ فقد كان لا يؤمن بالنبوة، وقام نقده لها على اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية:

1 ـ فالعقل هو المرجع في كل شيء، وهو أساس التمييز بين الخير والشر، ومعرفة أسرار الألوهية، وهو كاف وحده لتبرير أمور المعاش، وطلب العلوم والصنائع فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس؟

2 ـ لا معنى لتفضيل بعض الناس، واختصاص الله اياهم بارشاد الناس جميعاً ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

3 ـ الانبياء متناقضون في ما بينهم. وما دام هناك مصدر واحد لما يقولون، هو الله، فإنهم لا ينطقون عن الحق والنبوة بالتالي باطلة.

ويتفق هذا الموقف العقلي الناقد من مفكري المسلمين تجاه فكرة النبوّة مع موقف سبينوزا في « رسالة في اللاهوت والسياسة » ويكرر نفس حجج الرازي تقريباً ويقدم مناهج في النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويفسر المعجزة تفسيراً طبيعياً انطلاقاً من تصور للعلاقة بين الله والطبيعة في مذهبه المعروف بوحدة الوجود. لذلك اتهم سبينوزا بالالحاد. إلا أن وصف الالحاد هنا غير مناسب لأن المسألة لا تعدو مجرد اختلاف في تصور الله وليس انكاراً لوجوده.

**6 ـ الالحاد المطلق في العصر الحديث:**

وهي المحاولات التي تمت لوضع نمط صريح من الالحاد واستبعاد الإله وقد شهد القرن التاسع عشر مولد مذهب كامل التكوين في الإلحاد ينكر وجود الله دون قيد أو شرط. ويرتبط هذا المذهب بالاتجاهات الرئيسية في حياتنا العلمية والثقافية، حيث يقوم بتفسير مصادر الدين وأسباب ظهوره، وينتقد المعتقدات الدينية من وجهة النظر العلمية: النفسية والاجتماعية للكون، ويفصل في شرح الدور الاجتماعي للدين باعتباره وسيلة فعالة من الحكام لاخضاع الشعوب. وقد ظهر المذهب الالحادي وتطور بازدياد المعرفة وتقدمها، وبدلا من أن يبقى موقفاً سلبياً عقيماً، أضحى مقوماً بنّاءً من مقومات الاتجاه العلمي الانساني في المجتمع الحديث، خاصة لدى الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، وأيضاً لدى بيير بيل P. Bayle 1647 ـ 1706 وفونتنيل Fontenelle 1657 ـ 1757. وقد قام المذهب الالحادي المعاصر نتيجة جهود عديد من الفلاسفة ذوي الاتجاهات المختلفة التي استندت على النزعتين الطبيعية والانسانية خاصة فلاسفة ما بعد هيغل.

أ ـ الهيغيليون الشباب: شتراوس، باور، شترنر، فيورباخ، ماركس الذين وجدوا في فلسفة هيغل جذور إلحاد متأصل، كما بيّن ذلك باور. وكان كتاب شتراوس « حياة المسيح » (1835) هو البداية التي قادت الهيغيليين الشباب ـ عن طريق فصله بين الدين والفلسفة ـ الى الالحاد. وتبعه باور في نقده التاريخي للكتب المقدسة، ثم ظهر كتاب « ماهية المسيحية » لفيورباخ 1841 وهو أكبر حدث فلسفي منذ وفاة هيغل، ثم « قضايا مؤقتة لإصلاح الفلسفة » 1842 و« مبادىء فلسفة المستقبل » 1843. والى فيورباخ Feuerbach 1804 ـ 1872 يرجع السبب الرئيسي في جعل الالحاد سمة مميزة للنزعات الطبيعية والانسانية حيث يرفض كلاً من اللاهوت المسيحي التقليدي والمطلق الهيغلي، ويرى أن مهمته الاساسية هي تأنيس الإله والقضاء على الاغتراب الديني عند الانسان الذي يخلق من صفاته الانسانية كائناً خارقاً للطبيعة. يقول في « جوهر المسيحية »: « إن الانسان يحول الذاتي، أي يجعل من تفكيره وتصوره، ومخيلته شيئاً ذا وجود خارجه، هكذا يسلخ المسيحيون عن جسد المسيح الفكر والروح ويجعلون منهما إلههم ». فالانسان يسقط ماهيته خارجاً عنه. وبكلمة واحدة، ليس الله هو الذي خلق الانسان على صورته وإنما العكس، الانسان هو الذي خلق الآلهة على صورته، (« ماهية المسيحية » ـ المدخل ـ الفصل الثاني: ماهية الدين). وهو يؤكد

على ذلك أيضاً في « ضرورة اصلاح الفلسفة » حيث يبقي على الدين ويرفض اللاهوت الشائع، يقول: « ينبغي علينا أن نجعل من الإلحاد ديناً ».

ونجد أيضاً لدى ماركس شترنر 1806 ـ 1856 رفضاً لكل ما سوى الذات الفردية، فهو يدعو الى تقديس الأنا الأوحد التي هي بمثابة مركز العالم وكل ما في العالم ملك لها ولا يتمتع بوجود حقيقي الا بالقياس اليها. فهي الشيء الوحيد الحق. وبالتالي يستبعد شترنر كل سلطة خارجية سواء أكانت الله أم الانسانية أم الأخلاق اللاهوتية التي يراد فرضها على الذات (فلا إله عنده سوى الذات)، كما يتضح ذلك في كتابه « الأنا وملكيتها » . L'unique et sa propriété.

وبالنسبة لماركس لم يهتم بمناقشة فكرة الله، لأن الدين نفسه لم يكن سوى نتاج مادي خاضع لمجموعة من الظروف الاجتماعية والأحوال الاقتصادية. فالعالم الديني هو انعكاس للعالم الواقعي كما بيّن ذلك في « رأس المال »، يقول ماركس: « إن مصير الانسان لا يتصور الا في علاقته بالطبيعة من جهة، وبغيره من الناس من جهة أخرى، ودونما اعتبار لأي مبدأ متعال، أو لأية حقيقة مطلقة في ما وراء هذا النشاط الانساني الذي بمقتضاه يخلق الانسان نفسه بنفسه ».

ب ـ وبالاضافة الى موقف اليسار الهيغلي الذي أنكر وجود الله، أو أي كائن مجاوز للطبيعة باسم الانسان، نجد نفس الموقف لدى نيتشه 1844 ـ 1900 الذي أعلن (موت الله) في كتابه « هكذا تكلم زاردشت »: « لا نريد سوى ملكوت الارض وبالتالي فليس علينا سوى أن نؤمن بالحياة التي هي القيمة الكبرى والغاية القصوى، أما الله فقد مات. لقد قتلناه، أنتم وأنا، أجل نحن الذين قتلناه ،ألا تشمّون رائحة العفن الإلهي، إن الآلِهة أيضاً تتعفن، لقد مات الله وسيظل ميتاً ». لقد كانت فكرة الله عند نيتشه أقوى اعتراض ضد الوجود، ويعني انكار الله انقاذ العالم والارض والحياة. وذلك عن طريق المناداة بالانسان الأعلى. يقول في « العلم المرح »: « ليس هناك آلهة يا أخواني. فلو كانت هناك آلهة فهل كنت أضيق ألا أكون إلهاً. إذن فليس ثمة آلهة، لكن هناك الانسان الأعلى ».

ونجد لدى سارتر زعيم الوجودية الملحدة في هذا العصر أصداء لفكرة « موت الله ». وليس معنى ذلك أن الله عنده غير موجود، أو لم يعد موجوداً، بل تعني هذه العبارة ان الله كان يحدثنا ثم صمت فلم نعد نستطيع ان نلمس منه الآن سوى جثة هامدة. ويتضح ذلك أيضاً من قول سارتر إن الانسان حر، حيث يعني ذلك أن الله غير موجود، لأن الحرية الانسانية تقوم على أنقاض الحرية الإلهية، فالقول إن الله قد مات يعني في نظر سارتر ان الانسان موجود مهجور قد خلي بينه وبين نفسه وانه لا يجد في ذاته أية دعامة يركن اليها أو أي سند يعتمد عليه.

جـ ـ الالحاد في المذهب الطبيعي: المذهب الطبيعي هو الذي يستبعد كل حقيقة موحى بها وراء ما يمكن أن تبلغه قدراتنا المعرفية. وفي هذا المذهب كان ظهور الالحاد مرتبطاً بانكار منهجي وميتافيزيقي لكل وجود وراء الطبيعة. وكان أوغست كونت Auguste Comte 1798 ـ 1857 أحد الدعاة لهذه النزعة المضادة للألوهية. وتقوم فكرته على القول بأنه ليس هناك شيء واقعي يمكن أن يتجاوز عالم الحوادث الطبيعية وقوانينه، وبالتالي فإن المطلق الوحيد هو عالمنا المتناهي. وقد سار الطبيعيون اللاحقون عليه على نفس الأساس المنهجي القائل بأننا لا نستطيع تقرير الواقعية الا للموضوعات التي يمكن أن نتحقق من صدقها بالمنهج العلمي.

ويمثل هذا الاتجاه في أميركا كل من: جون ديوي، سانتيانا، وودبيردج Woodbridge، ومورس كوهن M. Cohen حيث يتفقون على رفض الإله، ورفض فكرة الخلود الشخصي. ويعبر ديوي تعبيراً واضحاً عن الاتجاه الطبيعي أكثر من زملائه. ويقوم نقده لفكرة الله على الاسس التالية:

1 ـ افتراض الله أو الكائن المجاوز للطبيعة يحدث شرخاً في اتصال الطبيعة.

2 ـ كما ينتج عنه الإقلال من قيمة كل ما هو طبيعي.

3 ـ سبب معرفي يقوم على أن الاعتقاد بالله يستند الى قوة خاصة تعطي رؤيا حدسية مضادة للمنهج العلمي.

4 ـ كما ان القول بوجود الله يشكل هروباً من واجبات ومسؤوليات الانسان في حياته اليومية التي يقف منها موقف المتفرج استناداً الى وجود الله.

د ـ موقف الوضعية المنطقية: عند كل من آير وكارناب يتلخص في انكار امكانية المعرفة الميتافيزيقية لله. بل خلو المشكلة نفسها من المعنى؛ فالعبارات التي تطلق على الله عبارات غير قابلة للتحقق من صدقها تحليلياً أو تجريبياً وهي بالتالي خالية من المعنى. فليس لدينا ما يثبت وجود الله أو عدم وجوده.

ونستنتج مما سبق أن الالحاد قديماً كان ينظر اليه كموقف سلبي هدام وقت سيطرة الكنيسة والمعتقدات الدينية؛

أما في العصر الحديث فقد اعتنقه مفكرون بارزون أعطوا له نوعاً من الوقار العلمي، بل من التداول الشعبي. وقد أعلن بيبل « أن الوثنية أكثر خطورة على الايمان من الالحاد، لأن الوثنية جهل الله، أما الالحاد فهو تصفية لمظاهر الخرافة في الايمان الموروث». وقد لاحظ فلوطرخس ان التعصب أخطر على الايمان من الإلحاد فالتعصب يؤدي الى الجريمة والالحاد الى التنوير، والمتعصبون جهلة والملحدون علماء.

وقد قال باسكال عن هؤلاء: إن الإلحاد علامة على قوة الذهن لكن الى درجة محدودة فقط. وتظل المشكلة باقية، فالالحاد ليس عدم ايمان، أو انكاراً لوجود الله، بل هو اعتقاد بشيء مخالف لما اعتقده الناس يستند الى الإعتراف بالطبيعة والانسان والعلم. لكن هل في الاعتراف بالآلهة إنكار للطبيعة والانسان والعلم؟

مصادر ومراجع


- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة 1940.
- الأعسم، عبدالامير، ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، جزءان، 1978، 1979.
- الأعسم، عبدالامير، تاريخ الريوندي الملحد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1975.

بدوي، عبدالرحمن، من تاريخ الالحاد في الاسلام.

الجاحظ، البيان والتبيين، ج 3.

الليثي، سميرة مختار، الزندقة والشعوبية، مكتبة الانجلو المصرية، 1968.

- ماسينيون، مادة زنديق بدائرة المعارف الإسلامية.

- Bardlaugh, Charles, A Plea for Atheism, London, 1933.
- Borne, Etienne, Atheism in Our Time, trans. by B. Murechlad, New York, 1963.
- Buchner, L., Force and Matter, New York, 1950.
- De Lubac, Henri, The Drama of Atheist Humanism, trans. by. S.T. Riley, New York, 1950.
- Feuerbach, L., The Essence of Christianity, 1841, trans. by George Eliot, New York, 1953.

هناك دراسة مستفيضة عن جوهر المسيحية وعرض أمين لمحتوياته في مقالة حسن حنفي، الاغتراب الديني عند فيورباخ، مجلة « عالم الفكر الكويتية »، المجلد العاشر، العدد الأول، 1979.

- Findlay, L.N., «Can God's Existence be Disproved?», in Antony Flew and A. MacIntyre eds, New Essays in Philosophical Theology, London, 1955.
- Flewy, Antony, Theology and Falsification, in John Hick, ed., Existence of God, New Yrok, 1969.
- Flint, Robert, Anti-Theists Theories, London, 1878.
- Holbach, Common Sense, trans, A. Knoop, New York, 1920.
- Holbach, The System of Nature, 2 Vol., eng. Trans. H.D. Robinson, Boston, 1853.
- Joyce, C.H., The Principles of Natural, Theology, London, 1923.
- Martineau James. Modern, Materialism and Its Relation to Religion and Theology, London, 1876.
- Maritain, Jacques, The Meaning of Contemporary Atheism, 1950.
- Mauthner, Fritz, Der Atheismus und Seine Geschichte im A Bendlande, Stuttgare, 1920.

وفيه يركز المؤلف على جذور الالحاد في العصر الوسيط والعصر الحديث، جاعلاً من التأليه الطبيعي Deism ومذهب شمول الألوهية، وكل ما يعارض التصور التقليدي لإله المسيحية إلحاداً.

- Maxall, E.L., Christian Theology and Natural Science, London, 1956.
- Nagel, Ernest, A Defence of Atheism, in Paul Edusards and Arthur Pop, eds, A Modern Introduction to philosophy, New York, 1965.
- Robertson, J.M., History of Free Thought, New Yrok, 1957.
- Robinson, R., An Athenst's Values, Oxford, 1964.
- Russell, B., Why I Am Not a Christian, London, 1957.
- Shelly, Essays: The Necessity of Atheism and Refutation of Deism, There is no God, in D.L. Clarck: Shelley's prose, Albuguerque, 1954.
- Soiven, Michael, Primacy to Philosphy, New York, 1966.
- Voltaire, «Atheism», in his Philosophical Dictionary, Trans. by Peter Goy, New York, 1962.

أنظر أيضا الترجمة العربية « رسائل فولتير الفلسفية » التي قام بها عادل زعيتر، القاهرة.


حسن حنفي

## أَلْسُنِيَّة

**Linguistique**
**Linguistics**
**Linguistik**

اللغة معضلة فلسفية حفل تاريخها بالمجاذبات التي وعى خطورتها أفلاطون بعد هيرقليطس وديمقريطس إذ اعتبر أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء لأنه متى عرفنا حقيقة المسمى تحولنا بالحتم من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة ومن الكلمات الى الماهيات.

انتهى هيرقليطس 576 - 480 ق. م. إلى القول بأن الأسماء توحي بها قوة إلهية وتأتي وقفاً على المسميات وتلك هي التوقيفية في اللغة. أما ديمقريطس 460 - 404 ق. م. فقد اعتبر « منشأ اللغة عملية تواطؤية لأن الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماء ولأن الفرد الواحد يظل هو هو رغم تطوره أو تنازله عن اسمه، هويته».

ولا شك بأن للسفسطائيين فضلاً كبيراً في التمهيد لأفلاطون وأرسطو، يتمثل في دراسة وجود الكلام وكيفية

تأثيره. كان السفسطائيون يلقنون كيف يستطيع المرء ايهام القضاة في المحاكم ونواب الشعب في المجتمعات السياسية وكذلك الجماهير بما يرون ايهامهم به من آراء وقضايا عامة. ولا يرى أفلاطون رأيهم في اتخاذ الخطابة أو فن الكلام وسيلة للايهام.

يقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة « فيدروس » « إن الفضيلة والمعرفة شيء واحد كما هو الشأن عند سقراط ويترتب على ذلك أن تكون الخطابة أو « فن الكلام » ليس محاولة التغرير بالناس أو القضاة بل هي طريق الوصول إلى المعرفة أو تشخيص هذه المعرفة، لأن « فن الكلام الحق الذي لا يقود إلى تملك الحقيقة لا وجود له ولن يوجد أبداً ».

وقد راوح أفلاطون بين التوقيفية والتواطؤية، وقرر أن على الاسم أن يشير إلى المسمى ويجب أن تكون ثمة محاكاة بينهما كيما تتحصل الاشارة لأن الأسماء ليست وليدة الاتفاق العابث، ولأن الخطابة تعد نوعاً من الفلسفة الملهمة، والخطابة السيئة تكون إما صادرة عن امرىء يقول ما لا يعرف، فيفضي به الجهل إلى تكرار عبارات قد تكون مصقولة ولكنها فارغة، فهي نوع من رياضة المرء على صنعة الكلام فحسب، وإما عن امرىء يعرف ما لا يقول أي يعرف الحق ويتجاهله، وفي هذه الحالة يتحول الكلام إلى حرفة خالية من الفن.

أما اللغة عند أرسطو فهي وظيفة عضوية في الانسان وأساس طبيعي للفضائل والاجتماع والسياسة. إن وحدة اللغة تقوم بالكلمات والكلمات رموز لمعاني الأشياء الحسية والتجريدية، فهي رموز لحالات نفسية تشكل مادة الفكر.

يقول أرسطو « الكلمات المنطوقة رموز لحالات النفس والكلمات المكتوبة رموز للكلمات المنطوقة. ولكن المحاولات النفسية التي يعد التعبير دليلاً مباشراً عليها هي هي عند عامة الناس، شأنها في ذلك شأن الأشياء التي تعدُّ الحالات صوراً لها ».

وإذا كانت اللغة عند أرسطو رمزاً للفكر فإن النطق والفكر يتلازمان. و« كلمة « لوغوس » «Logos» في الأصل معناها اللفظ ثم صارت تطلق على اللغة وهي عند أرسطو مرادفة للعقل إما بوصفه قوة من قوى الانسان الروحية أو بوصفه عملية فكرية أو يراد بها المعقول نفسه أي الشيء الذي كان مادة الفكر ».

اللغة والفكر كلاهما مستقل عن حقائق الأشياء، فإذا كانت الكلمة حركة عضوية ترمز إلى شيء حقيقي، فالكلام الممثل في الجمل يعتبر عملية عقلية مميزة عن طبيعة الأشياء الحقيقية. والكلمة ترمز إلى شيء ما دون أن تثبت له صفة أو تنفيها. والجمل وحدها يمكن أن يوجه إليها التصديق أو التكذيب. واستقلالها عن حقيقة الأشياء تتمثل فيه مأساة اللغة لدى الانسان، فالمدركات من حيث هي مدركات متحررة من الخطأ، ولكن الفكر المعبر عنه باللغة هو ميدان الخطأ والصواب، لذا كانت مأساة اللغة ماثلة في دلالتها على الظاهر بعيداً عن الماهيات والحقائق الكلية الثابتة.

واعتقد الغرب المسيحي في العصر الوسيط أن منشأ اللغة توقيفي باعتبار ما جاء في سفر التكوين: « وقال الرب الإله، لا يحسن أن يكون الانسان وحده، فاصنع له عوناً بإزائه. وجبل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات البرية وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها. فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه فدعا آدم جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء بأسمائها ».

وعلى هذا افتتح القديس يوحنا انجيله بالقول: « في البدء كان الكلمة ». ذلك القول الذي جسد بعديه اللاهوتي والفلسفي كل من القديسَيْن أوغسطينوس وتوما الأكويني.

ويلاحظ القديس أوغسطينوس: « أن كل صوت متقطع يصدر عنا، ويدل على شيء يطرق الأذن حتى يتم سماعه ثم يعهد به إلى الذاكرة حتى تتم معرفته ». وتأتي الكلمة من الطرق «Verberando» والاسم «Nomina» من المعرفة، بحيث يسمى « اللفظ الأول بالنسبة للأذن والثاني بالنسبة للنفس ».

والغاية من اللغة إما التعلم وإما التعليم عن طريق التذكر، لأن « الكلام إن لم يكن للتعليم فهو للتذكر » ألم تقرأ عند القديس بولس « أتجهلون أنكم معبد الله وأن روح الله تسكن فيكم » كذلك « يسكن المسيح في داخل الانسان، وقد قال النبي « تحدثوا في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضحوا ضحية عدالة وأملوا في ربكم ».

لذا يقتصر دور اللغة على التذكير، وعندما تنشط الكلمات المخزونة في الذاكرة تظهر الأشياء نفسها في النفس، فما الكلمات الا علامات على الأشياء.

ويتابع القديس أوغسطينوس « إن معرفة الأشياء أعظم قدراً من معرفة علامات الأشياء، لذلك يجب أن نفضل معرفة الأشياء المعينة «Significatur» على معرفة العلامات » غير أنه « لا يوجد إلا معلم واحد في السماوات، وهذا ما علينا أن نعقله، إنه يعلمنا ما يوجد في السماوات، ويعطينا العلامات الخارجية حتى نعكف على أنفسنا ونتعلم منه، إذن

«يعلم المسيح من الداخل ولا يعطي الكلام إلا منبهاً خارجياً».

أما توما الأكويني فقد حاول كما أرسطو أن يثبت عينه على الواقع والمثال في آن، فمرة يميل إلى اثبات وجود الأشياء ومرة يحن إلى الصورة المجردة أي يتنازعه حب الله وحب العالم معاً وهذا ما نسميه بالتذبذب L'ambivalence بين الواقع والمثال.

قد يكون توما الأكويني تواطؤياً قد وجد في ابن سينا بوجه عام وابن رشد بوجه خاص بعض النظريات التي توافقه في تحليل عالم الأشياء والبدء به واعتبار الوجود محتوياً في ذاته على ماهيته، وقد لا يكون في ذلك تبعية لأرسطو. فإلى جانب ثنائية الفكر والواقع، المعقول والمحسوس، ديني في جوهره وهو اثبات العالم والاعتراف بالأشياء، فالعالم موجود إن لم يكن مخلوقاً كما تقول الأديان وهو طرف لا غنى عنه كما ترمز لذلك عقيدة التجسد أو الكلمة.

وكان القرآن معجزة الشرق العربي، التي فجرت معضلة الخلق والقدم، والتوقيف والاصطلاح: ﴿قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾.

قال ابن فارس وهو من مؤيدي مذهب التوقيف: «أقول: إن لغة العرب توقيف أي وحي» ودليل ذلك قوله تعالى ﴿وعلّم آدم الأسماء كلها﴾.

وقال الفقهاء نقلاً عن السيوطي «كلام العرب لا يحيط به إلاّ نبي». وجاء في «المزهر» ما قاله ابن إيار في شرح «الفصول» في قول ابن عبد المعطي: «الكلام هو اللفظ المركّب المفيد بالوضع، كذا قال الجزرلي، وكان شيخي سعد الدين يقول فيه بغير ذلك: ان واضع اللغة لم يضع الجمل كما وضع المفردات، بل ترك الجمل الى اختيار المتكلم. يبين ذلك أن حال الجمل لو كانت حال المفردات لكان استعمال الجمل وفهم معانيها متوقفاً على نقلها عن العرب كما كانت المفردات كذلك، ولوجب على أهل اللغة أن يتبعوا الجمل ويودعوها كتبهم كما فعلوا ذلك بالمفردات».

وانتقلت عدوى المنطق الأرسطي الى العربية عند تطبيق المقولات العشر على أبواب النحو ومباحثه، ومن المعلوم أن هذه المقولات هي «الجوهر، والكم، والكيف، والزمان، والمكان، والاضافة، والوضع، والملك، والفاعلية، والقابلية».

قال أبو الفتح ابن جنيّ في «الخصائص»: «حد اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم. وأما تصريفها فهي فعلة من لغوت أي تكلمت، وكذلك اللغو، قال تعالى ﴿وإذا مروا باللغو مرّوا كراماً﴾ أي بالباطل. وفي الحديث «من قال في الجمعة: صه فقد لغا: أي تكلم»

وإن قيل لابن فارس «اللغة فيها أسماء وأفعال وحروف، وليس يجوز أن يكون المعلم من ذلك الأسماء دون غيرها مما ليس بأسماء، فكيف خص الأسماء وحدها؟»

أجاب ابن فارس «ولعلّ ظاناً يظن أن اللغة التي دلّلنا على أنها توقيف انما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد، وليس الأمر كذلك، بل وقف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه اياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علّم بعد آدم من الأنبياء - صلوات الله عليهم - نبياً نبياً ما شاء الله أن يعلمه حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلّى اللهُ عليه وسلّم، فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله، تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة، ثم قرّ الأمر قراره، فلا نعلم لغة من بعده حدثت»

«وقد كان في الصحابة رضي الله عنهم - وهم البلغاء والفصحاء - من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاء به، وما علمناهم اصطلحوا على اختراع لغة أو إحداث لفظة لم تتقدمهم»

وقال ابن جنيّ في «الخصائص»، وكان هو وشيخه أبو علي الفارسي معتزليين: «إن أكثر أهل النظر تعارفوا على أن اللغة إنما هي تواضع واصطلاح لا وحي ولا توقيف»

وردّ ابن فارس «إن الله سبحانه علّم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات: العربية والفارسية والسريانية والعبرانية والرومانية وغير ذلك من سائر اللغات فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم أن وُلْدَه تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات، فغلبت عليه، واضمحل عنه ما سواها، لبعد عهدهم بها» و«اعتمد ذلك من حيث كانت الأسماء أقوى القُبَل الثلاثة، ولا بد لكل كلام مفيد منفرد من الاسم، وقد تستغني الجملة المستقلة عن كل واحد من الفعل والحرف، فلما كانت الأسماء من القوة والأولية في النفس والرتبة على ما لا خفاء به، جاز أن يكتفى بها عما هو تالٍ لها ومحمول في الحاجة إليه عليها»

وذهب بعضهم من المتواطئين إلى أن أصل اللغات كلها إنما هو من الأصوات المسموعات كدويّ الريح، وحنين الرعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وقال ابن جنيّ «وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبَّل»

في الواقع إن الطريقة الوصفية لتفرض علينا الاعتراف بحقيقة لا يمكن نكرانها وهي « أنه لم يعثر على قبيلة لا لغة لها » « وأن المتوحشين أنفسهم ليسوا بدائيين، رغم الاسراف في تسميتهم بهذا الاسم، فهم يتكلمون أحياناً لغات على درجة من التعقيد لا تقل عمّا في أكثر لغاتنا تعقيداً، ولكن منهم من يتكلم لغات على درجة من البساطة تحسدهم عليها أكثر لغاتنا بساطة، فهذه وتلك ليست إلا نتيجة تغيرات تغيب عنها نقطة البدء التي صدرت عنها »

وجاء في « المزهر » على لسان الإمام فخر الدين الرازي واتباعه: « لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ، لأن المعاني التي يمكننا أن نعقل لا تتناهى والألفاظ متناهية لأنها مركبة من الحروف. والحروف متناهية، والمركب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى وإلا لزم تناهي المدلولات »

وقال الزركشي « لا خلاف أن المفردات موضوعة، كوضع لفظ « انسان » للحيوان الناطق وكوضع « قام » لحدوث القيام في زمن مخصوص، وكوضع « لعلّ » للترجي ونحوها، واختلفوا في المركّبات نحو « قام زيد » و« عمر منطلق » فقيل ليست موضوعة، ولهذا لم يتكلم أهل اللغة في المركبات ولا في تأليفها، وإنما تكلموا في وضع المفردات، وما ذاك إلاّ لأن الأمر فيها موكول إلى المتكلم بها وهو ظاهر كلام ابن مالك حيث قال: إن دلالة الكلام عقلية لا وصفية »

وقال قوم « الأسماء سمات دالة على المسميات ليعرف بها خطاب المخاطب. وهذا الكلام محتمل على وجهين: أحدهما أن يكون الاسم سمة كالعلامة والسيماء والآخر أن يقال أنه مشتق من « السمة » فإن أراد القائل أنها سمات على الوجه الأول فصحيح. وإن كان أراد الوجه الثاني فقد حدّث أبو محمد سلم بن الحسن البغدادي قال: سمعت أبا إسحق إبراهيم بن السري الزجّاج يقول « اسم » مشتق من السمو، والسمو الرفعة. وإنما جعل الاسم تنويهاً ودلالة على المعنى، لأن المعنى تحت الاسم »

وظلت اللغة تسترعي انتباه الفلاسفة والفقهاء، لكن المحور تحول إلى عالم الباطن وتلاه سؤال سائل: أبإمكان الألفاظ أن تدلّ تمام الدلالة على المعاني الداخلية أم أنها تقصر عن تعريف القائم في الوجدان؟

وصارت العلاقة محصورة بين اللغة ومواجيد الباطن. و« انتقلت من البحث في أصول الشيء إلى البحث في أصول الوجدان »

من هنا المحاولات الجبارة في القرنين التاسع عشر والعشرين الساعية إلى تحديد اللغة كعلم كمي قابل للاختبار على غرار العلوم الفيزيائية. لقد اتسم العصر الفائت بالنزعة المادية وحاول علماؤه أن يخضعوا الجسم والنفس والاجتماع لمقاييس الكم ولما كانت اللغة مظهراً من المظاهر البيولوجية النفسية الاجتماعية فلا مانع من إناختها للنهج الاختباري فوجب درسها من جهات ثلاث بعد تعطيل القوى الغامضة الموحية بها والقصر على وصف مظاهرها: فكان علم الأصوات Phonétique والشكل Morphologie والتركيب Syntaxe.

وعاد السؤال يلحّ حول منشأ اللغة وعلاقة التكامل أو الانقطاع الكامنة بين العبارة والوجدان المعبِّر. فمنشأ اللغة ذاته هو منشأ الفكر. وإذا بجان پول سارتر بين 1918 و1930 يتحدث عن « أزمة اللغة »

هذه الأزمة التي انتهت بفشل اللغة حيال الفكر لأنها عاجزة عن أن تلتقط بأمانة متناهيات الوجدان.

وفي هذا المجال يقول أدوار سابير « إن حلم الساعين للتعقل بدون لغة ليس إلا وهما. لأن اللغة هي وسيلة ايصال انسانية لا غريزية تنقل الأفكار والانفعالات بواسطة نظام من الرموز المتعارف عليها »

أما رولان بارت فيرى « أن اللغة هي نتاج الزمن وقوته العمياء. فاللغة ليست إلا زمناً من الاشارات عابراً. من هنا فاللغة الاصطلاحية التي يسبح فيها الانسان هي لغة رمزية، والرموز خاضعة بطبيعتها للمفاهيم الثقافية، وبما أنها تختلف بين ثقافة وأخرى فهي متعددة وليست مطلقة »

في هذا المجال يعمل النقاد والألسنيون بدون هوادة للكشف عن أسياد لعبة الابداع وأسراره، أي أنهم يبحثون عن نظام هذا الكرنڤال الغامض الساعي دائماً إلى « معنى ما » غير أن شوق المنتظر « لهذا المعنى » يبقى مشدوداً إلى حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمر والظاهر، لأنه إذا صح رصد حركة الظاهر فلن يصحّ التقاط حركة المضمر. هنا يقع التباعد والتحريف بين اللغة والوجدان ويتحول علم الألسنية إلى سجال آراء في مملكة النقد.

فإذا كان زمن الألسنية هو زمن النقد العلمي من جهة، فهو من جهة ثانية نقد ميكانيكي آلي يمكن أن يتناول اللغات الميتة ويعبر فوق جسد الذاتية واللاوعي. وإذا كانت « الأنا » مبتدأ الحنين ومنتهاه فكيف يمكن للألسنية أن تحدد « الأنا » من حيث الفعل أو الإمكان؟

ولما كانت صلة الذات بنفسها أسبق في المرتبة الوجودية

من صلتها بالغير وباللغة فلا بد أن تتقدم الدراسة الوجودية على كل دراسة فيزيائية طبيعية. فالابداع حال وجدانية لا فكرية بمعنى أن الذات فيها على اشتباك مع نفسها، بعكس الحال مع الفكر حيث لا يكون العقل سوى مرآة تعكس. مما يحتم علينا أخيراً طرح السؤال التالي:

« أيهما أسبق الفكر أم الوجدان بالنسبة إلى ادراك الوجود؟ وأيهما الأقدر على الادراك؟ وعند أي حد تقف الألسنية وإلى أي مدى يمكنها أن تتحول إلى الإمكان طالما أنها لا تقف إلا على الفعل ».

## مصادر ومراجع


- إبن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1371 هـ، 1952 م، الجزء الأول.
- إبن فارس، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، دار المكتبة السلفية، القاهرة، 1328 هـ، 1910 م.
- الحاج، كمال يوسف، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، 1978.
- حنفي، حسن، أوغسطين، انسلم، توما الاكويني، نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، دار التنوير، بيروت، 1981.
- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهر، شرحه وضبطه وصحّحه وعنون موضوعاته وعلّق حواشيه، محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار احياء الكتب العربية، ط. أولى، القاهرة، 1282 هـ، الجزء الأول.
- الصالح، صبحي، دراسات في فقه اللغة، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1962 م.
- النحوي، يحي بن عبد المعطي، كتاب فصول الخمسين في النحو، شرحه القاضي شهاب الدين محمد بن بدر بن إبار عبد الله، المتوفى سنة 681 هـ، وسماه « المحصول ».

- Barthes, R., Le degré Zéro de l'écriture, éd. du seuil, Paris, 1953 et 1972.
- Charmard, H., Histoire de la Pleïade, éd. La Pleïade, Paris, 1933 - 1944, Platon ect..., Phèdre, La Pleïade Iv.
- Charmard, H., Platon, phèdre, op. cit.
- Crane, R.S., critics and critism, Ancient and Modern, Chicago, 1952.
- Meridier, L., Cratyle de Platon, éd. Budé, Paris, 1931.
- Parrain, B., Recherches sur la nature et la fonction du langage, éd. payot, Paris, 1942.
- Perrot, J., La Linguistique, éd. Presses universitaires de France, Paris, 1953.
- Sapir, E., Le langage, éd. Payot, Paris, 1953.
- Sartre, J.P., Situations, éd. Gallimard, Paris, 1947.


أمينة غصن

---

## ألله

**Dieu**
**God**
**Gott**

---

### I تمهيد عام حول الدلالة اللغوية للفظ الله

من الصعب جداً وربما يكاد يكون من المستحيل اعطاء تعريف يمكن أن يغطّي كل استخدامات الكلمة في اللغة العربية والكلمات المرادفة لها في اللغات الأخرى. وهناك تعريف عام لله على أنه « الكائن المجاوز للطبيعة أو الذي يتحكم في العالم ». إلا أن هذا التعريف غير كافٍ، فالكائن فوق البشري Superhuman يتعارض مع مذهب الاباطرة الرومان المؤلهين، والكائن الخارق للطبيعة يتعارض مع مذهب وحدة الوجود (شمول الألوهية) Pantheism ومساواة سبينوزا بين الله والطبيعة. وينكر الأبيقوريون وبعض المعاصرين المبدأ القائل بأن الآلهة تؤثر في حياة الناس، ومن هنا لا يكفي التعريف السابق ليغطي كل استعمالات المفهوم.

أ ـ وقد اختلف العلماء في لفظ الله في اللغة العربية، في أنه مشتق أم لا؟ فالمُحقق أنه ليس بمشتق، بل هو اسم مرتجل لأنه يوصف ولا يوصف به. وأيضاً لا بد للصفات من موصوف تجري تلك الصفات عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها، ولأنه لو كان وصفاً لم يكن قوله: لا إلّه إلا الله توحيداً. وقيل إنه مشتق من أله، إلهه، ألوهية، ألوهه، بمعنى عبد وأصله اله فعال بمعنى المفعول، أي المعبود. فحذفت الهمزة من غير تعويض بدليل قولنا الاله. وقيل عوضنا عنها الألف واللام ولذا قيل: بالله بقطع الهمزة، إلا أنه مختص بالمعبود الحق. وتبدو الدلالة التطورية للفظ، أي انتقاله من التعدد إلى الوحدة في قول البعض إن « الاله من أصل وضعه لكل معبود بحق كان أولاً، ثم غلب على المعبود بحق ». ويظهر في اللفظ نفسه الغموض الذي يحيط بالمسمى حيث يدل « المفهوم » على الحيرة في تحديد « الماصدق ». « فقيل مشتق من أَلِه بمعنى تحيّر؛ إذ العقول تتحير في معرفته ». ويعطي اللفظ أيضاً دلالة نفسية، فقيل أَلِه الفعل، إذ أولع بأمّه إذ العباد مولعون بالتضرع إليه. ويعطي الاسم أيضاً « الطبيعة الوجودية للمسمى » فقيل: أصله لاه مصدر لاه يليه إذا احتجب، وارتفع، لأنه محجوب عن البصر

مرتفع عن كل شيء. وقيل أصله لاها بالسريانية فعرِّب بحذف الألف الأخيرة وإدخال لام التعريف في أوله. كما جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي.

والعرب قبل الإسلام قالوا بوجود إله على نحو ما سموه (الله) أو (الإله) وعبدوه نوعاً من العبادة. وهذه الكلمة إما أن تكون من أصل عربي صحيح وإما أن تكون أرامية الأصل مشتقة من كلمة (الاها) ومعناها الله.

وفي «تعريفات» الجرجاني: الله علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها: والله اسم للذات الواجب الوجود والمستحق لجميع المحامد وذكر الوصفية إشارة إلى استجماع اسم الله جميع صفات الكمال. ويتضح ذلك بتفصيل أكثر عند التهانوي الذي يقول: «الألوهية هي عند الصوفية اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها، وكذا في «شرح الفصوص»، (الفص الأول)، وفي «الانسان الكامل» «جميع حقائق الوجود وحفظها في مراتبها يسمى الألوهية. والمراد بحقائق أحكام المظاهر مع الظاهر فيها، أعني الحق والخلق فشمول المراتب الإلهية والكونية واعطاء كل حقه من مرتبة الوجود هو معنى الألوهية. والله اسم لرب هذه المرتبة ولا يكون ذلك إلاّ لذات الواجب الوجود، أعلى مظاهر الذات الإلهية، إذ له الحيطة على كل مظهر» (التهانوي).

ب ـ وفي القرآن الكريم تظهر الأهمية الاحصائية للفظ الله. إذ ورد ذكره أكثر من أي لفظ آخر فهو أهم لفظ من الناحية العددية فقد ذكر [ 2697 ] ألفان وستمائة وسبع وتسعون مرة. على الوجه التالي: الله (1125) ألف ومائة وخمس وعشرون، الله (592) خمسمائة واثنان وتسعون مرة، الله (980) تسعمائة وثمانون مرة. هذا غير الاشتقاقات الأخرى للفظ مثل (إله) وردت 280 مرة، الهه 18 مرة، الهًا 16 مرة، «الهتنا» ثماني مرات، اللّهم خمس مرات، الهكم عشر مرات، وكل من الهك، الههُ، الٰهين الهتهم مرتين، وكل من الهنا، الهتك، الهتي مرة واحدة. والهتكم أربع مرات. هذا عدا ما يتعلق بأسماء وصفات الله المختلفة من عالم وخبير وقدير وسميع وبصير فإذا جُمِعَ كل ذلك اتضح لنا أن الله يشكل المكانة الأولى والرئيسية في ألفاظ القرآن (المعجم المفهرس). ونستطيع بدلاً من تحليل مضمون هذه الآيات على حدة هنك، فيمكن أن نضيف تصور القرآن عن الله في سياق الفقرات القادمة عن التصورات المختلفة لله، وعن دلالة وجوده، وذاته وصفاته وغيرها.

## II نشأة فكرة الله

هناك مناهج متعددة وعلوم مختلفة لدراسة مفهوم الله. لكل علم منهجه ومصطلحاته في التناول، وداخل كل منها فرق وآراء متباينة. ويمكن على وجه الإجمال بيان ثلاثة محاور أساسية يتأسس حولها التفكير المتعلق بالله وهي: المحور الديني، والذي يتصوّر الله تصوراً رأسياً: فهو واجب الوجود، وأشرف الموجودات، وقمة العالم، والغاية التي يرجو البشر الوصول إليها تحقيقاً للكمال الذي يقل كلما ابتعدنا عنه ويزداد كلما اقتربنا منه. وهناك المحور التاريخي الاجتماعي الذي تتبناه الاتجاهات الوضعية والتي تعطي تصوراً تطورياً تصاعدياً لفكرة الله. وهناك ثالثاً المحور الفلسفي الذي يعطي تصورات عديدة منها التصور الأفقي الذي يجعل الله والطبيعة جوهراً واحداً أزلياً أبدياً ممتداً يضم مجموع الكون، ويجعل من الله الطبيعة الخالقة ومن العالم الطبيعة المخلوقة. وهناك التصور الدائري المقدس الذي يجعل من الله الأول الآخر، الظاهر والباطن السرمدي الذي لا بداية له ولا نهاية.

وقد اهتمت المدرسة الوضعية الاجتماعية أكثر من غيرها ببيان نشأة وتطور التفكير الانساني في الله في دراساتها حول المقدس والطوطمية والسحر والدين. وقدم أوغست كونت قانوناً لتفسير تاريخ الانسانية يبدأ بالتفكير اللاهوتي. فالمرحلة الأولى من تاريخ البشر تطورت على الشكل الآتي:

| | |
|---|---|
| 1 ـ الفتشية | Fetishism |
| 2 ـ التعددية | Polytheism |
| 3 ـ التوحيد | Monotheism |

وقد اعتقد كونت أن هذه المراحل الثلاث تميز العهد الثيولوجي الذي سبق العهد الميتافيزيقي. ونستطيع أن نرجع بقانون المراحل الثلاث هذا إلى لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach 1776 ـ 1804 الفيلسوف الألماني الذي سبق أوغست كونت في القول بهذا التصور حيث قسم التفكير البشري في الألوهية إلى ثلاث مراحل أيضاً هي: المرحلة اللاهوتية، الفلسفية، الأنثروبولوجية، إلاّ أنه تناول هذه المراحل بشكل فلسفي لا تاريخي وذلك في «القضايا الأولية لاصلاح الفلسفة» حيث يقول في القضية الأولى: «إن جوهر اللاهوت هو الأنثروبولوجيا، جوهر الفلسفة التأملية هو اللاهوت». ويوضح ذلك في القضية الثالثة قائلاً: «إن وحدة الوجود هي النتيجة اللازمة عن اللاهوت، هي اللاهوت المنسجم مع نفسه، وإنكار الله (الالحاد) هو النتيجة اللازمة عن وحدة

الوجود هو وحدة الوجود المنسجمة مع نفسها ». وهذا يعني أن الفكر الانساني في مرحلته البدائية كان مشغولاً باللاهوت التقليدي الغيبي، وفي المرحلة الفلسفية كان نتيجتها مذاهب وحدة الوجود المختلفة، والعصور الحديثة « المرحلة الانسانية » تتجه نحو نفي وإنكار التصور التقليدي (الغيبي) لله.

ورغم أهمية مثل هذه الفكرة القائلة بحدوث تصورات متعاقبة لمعنى الله، إلا أن الشك يحيط بها نظراً لأننا نجد آثاراً للقول بتعدد الآلهة وحتى الفتشية في مرحلة التوحيد، أو نجد هذه المراحل مختلطة بإنكار الله. إلا أن أهمية التناول الاجتماعي تتمثل في بيان منابع التأليه البدائي أو الشعبي. إلا أن الخطأ الأساسي لهذا التناول هو حصر الألوهية في الظواهر الدينية وإرجاع المقدس لأصله الاجتماعي، فالمجتمع هو مصدر فكرة الله، وكذا عند فيورباخ. فالانسان هو مصدر هذه الفكرة (الله) التي يضعها على شاكلته. وقد أفاض كل من سبنسر Spencer وإميل دوركايم Durkheim الذي أرجع فكرة الله إلى الطوطم Le Totémisme الذي يُعد أصل الديانات وذلك في كتابه « الأشكال البدائية للحياة الدينية ». ففكرة الله ليست جَبْلية ولا متأصلة في الفطرة البشرية كما يقال، وإنما هي نتيجة مجهود كبير بذل في تشخيص فكرة المقدس، وهذه ليست إلا تمثل الجماعة البشرية ذاتها، وذلك بدءاً من تأليه القوى الطبيعية، الشمس عند الفراعنة (رع)، زيوس Zeus (النار)، النار عند المجوس، البقر عند الهنود، أو النجوم والأفلاك. ومنها جاءت التعددية أو الشرك وهو التوسل بالأصنام أو الأوثان للتقرب بها إلى الله زلفى. ومن هنا يمكن القول أن هناك نظاماً لتسلسل الآلهة في الأساطير القديمة وهو ما يطلق عليه Theogony وهو نظام للأساطير الدينية يتعلق بأصل الآلهة، ونجد أن أوضح مثال له في « أنساب الآلهة » لهزيود.

### III التصورات المختلفة لله

تدور التصورات المختلفة الدينية والفلسفية لله حول فكرتي التعالي والحلول. وكل من هاتين الفكرتين يفترض طرفاً آخر يتعالى الله عنه أو يحل فيه، وهذا الطرف هو العالم. ومن هنا فإن أي تصور عن الله يتم من خلال علاقته بالعالم. ونناقش هذه المسألة أولاً في تصور الأديان المختلفة، وثانياً في المذاهب الفلسفية والأخلاقية المتباينة.

#### أولاً ـ التصورات الدينية:

1 ـ هناك اتجاه عام يعتبر الله متعالياً، فهو يختلف عن العالم الذي صنعه. ففي الديانة اليهودية تمّ التأكيد على سمو الله من خلال تعاليم أشعيا (40: 12 ـ 26)، ويتحدث فيلون عن الله باعتباره « عقل الكون النقي والطاهر الذي يسمو على الفضيلة وعلى المعرفة وعلى الخير ذاته ». وهو متأثر بالأفلاطونية من خلال تشبعه بالحضارة الإسلامية التي عاش وتعلم في ظلها. ويؤكد العهد الجديد على ما جاء في العهد القديم نابذاً دعاوى المعرفة الهلينيستية عن طريق التأكيد « أن أحداً لم يرَ الله » (يوحنا: 1 ـ 18) وأن كل معرفتنا عنه بمثابة انعكاس مضطرب في مرآة وتمّ التأكيد على هذا الموقف لدى كل المفكرين المسيحيين المتأخرين خاصة كل من كيركغارد وبارث Barth اللذين أكدا على الشمول الإلهي مقابل فكرة الحلول عند هيغل.

2 ـ اتجاه الحلول والتجسيم: وهو الاتجاه الذي يرى أن الله جسم. ويتصوره مادة ويعطيه صورة الانسان. وقد وجد هذا الاتجاه لدى اليهود الذين عبدوا أولاً آلهة متعددة مجسّمة، ثم انتهوا إلى عبادة أكبرها بعد أن نسبوا إليه صفات الآلهة المتعددة وصوروا الإله (يهوا) كما ترسمه أسفار التوراة الخمسة صورة بشرية محضة ومن ذلك أنه كان يسير أمام جماعة بني اسرائيل في عمود سحاب. فقد جاء في سفر الخروج: « وارتحلوا من سكوت ونزلوا في ايشام في طرف البرية وكان الرب يسير أمامهم نهاراً في عمود سحاب ليهديهم الطريق وليلاً في عمود نار ليضيء لهم لكي يمشوا نهاراً وليلاً ». (13: 20-21)، فالله جسم ذو صورة انسانية. وقد امتلأت التوراة بألفاظ توحي وتشعر بالتشبيه والتجسيم مثل الصورة والمشافهة، والتكلم جهراً والرؤية وطلوع الله في السحاب، وكتابة التوراة بيده، والاستواء، وخلق آدم على صورته، وظهور نواجذه من كثرة الضحك وبكائه على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، كما زعمت المقاربة احدى الفرق اليهودية. وجاء في سفر التكوين « سافك دم الانسان بالانسان يسفك دمه لأن الله على صورته عمل الانسان » (الاصحاح 9: 6). وجاء أيضاً « ظهر الرب عند بلوطات ممرا وهو جالس في باب الخيمة وقت النهار » (الاصحاح: 8: 1). وجاء في سفر الخروج « فقال الرب لموسى هآنا آت اليك في ظلام السحاب لكي يسمع الشعب حين التكلم معك » (19: 1)، « لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعوب على جبل سيناء » (19: 11).

وقد وجد نفس هذا الاتجاه في المسيحية التي تُعد ديانة الحلول بحق لتجسم الآب في المسيح. فالتيار الرئيسي في

الفكر المسيحي يرى أن الله يتصف بالحلول، فعند أوغسطين حسب نظريته الاشراقية أن ضوء حضور الله في القلب الانساني، فالله موجود في كل الأشياء ليس على أنه جزء من جوهرها، وليس على أنه إحدى حقائقها، ولكن بطريقة تجعل السبب الفعال موجوداً. ومن ثم، فالله موجود في كل الأشياء Summa Theologica. وهناك من ماثلوا جوهر الله بصورة جزئية أو كلية مع العالم. وكذا في المذاهب الغنوصية المختلفة. وانتقل منها إلى الاسلام في تيار ضعيف عن طريق السبأيه، اتباع عبد الله بن سبأ الذي غالى في تقديس علي رضي الله عنه، فقال إنه كان نبياً. ثم وصل الأمر به إلى تأليهه، وانتقل التشبيه إلى بعض غلاة الشيعة والحشوية، ومن أشهر أوائل هؤلاء المشبهة: مضر بن محمد خالد بن الوليد، أبو محمد الضبي الأسدي الكوفي، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري، وأحمد بن عطاء الهجيمي البصري، ورقبة بن معضلة، الذين مثلوا الحشو في صورته الأولى، فأجزوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة، وأن المخلصين يُعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد حد الاخلاص.

وشاعت الحشوية على يد مقاتل بن سليمان الذي يقال إنه من الزيدية ويقال إنه أول من أبرز التجسيم في الفلسفة الإسلامية فقد «زعم أن الله جسم من الأجسام لحم ودم وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه». ومن فرقتهم المجسمة الهشامية اتباع هشام بن الحكم، والجواليقية اتباع هشام بن سالم الجواليقي، والجواربية اتباع أبي داود الجواربي، والمغيرية اتباع المغيرة بن سعيد العجلي. وتعد الكرَّامية اتباع محمد بن كرَّام من أبرز من قال بالتجسيم في الفكر الإسلامي، إلاّ أن هذا الاتجاه ظل اتجاهاً هامشياً بالنسبة للمجرى العام للفكر الإسلامي الذي ساده التعالي والتنزيه.

وتعتمد درجة تعالي أو حلول الله، أو بالمصطلح الاسلامي التشبيه والتجسيم مقابل التوحيد والتنزيه على الرأي المأخوذ به بالنسبة لعلاقة الله بالعالم. وعلى الأقل فهناك خمسة آراء مطروحة هي التصورات الفلسفية الممكنة لله وهي:

**ثانياً ـ التصورات الفلسفية لله:**

1 ـ الله باعتباره مبدأ منظماً للأشياء، والعقل الكلي الذي يتحكم في الطبيعة. هكذا كان تصور انكساغوراس عن الله. وربما نجد أيضاً هذا المعنى لدى هراقليطس من خلال فكرته عن النار أو اللوغوس، والصانع عند أفلاطون Demiurge.

ومن الصفات التي نسبها ديكارت إلى الله قيامه بتنظيم العالم، فهو الذي يقرر قوانين الحركة. والله عند لايبنتز هو منظم العالم الذي يعتمد على حساباته في التوفيق بين المونادات ـ وإله مالبرانش هو الذي يضع القوانين العامة التي تتحكم في العلل. وفي هذا الاطار نجد لدى المؤلهين الانكليز وفولتير تشبيه الله بصانع الساعات، ويظهر هذا التصور واضحاً لدى أرسطو، فالله يمكن النظر إليه على أنه سبب نهائي لهذا العالم من حيث كونه المحرك الأول للعالم. وهو يحركه بمعنى أنه يستخرج شكلاً من بنائه المادي عن طريق سلسلة من المحركين المساعدين التي تتجه إليه حباً وشوقاً كهدف نهائي. ومع هذا فقد أنكر أرسطو خلق العالم واعتبر المادة قديمة وغير محدثة.

2 ـ العالم كفيض من الله: ويمكن النظر إلى العالم على أنه فيض أو صدور من الله أو تعبير ذاتي منه. وقد أخذ هذا التصور أشكالاً متعددة يمكن حصرها في ثلاثة:

أ ـ بالنسبة لأفلوطين Plotinus فالواحد أو الإله أو الأول فوق كل فكر وكل وجود ولا يمكن أن يوجد العالم منه مباشرة ففي هذا انتهاك لقداسته وخيريته ونقائه الأولي وهو يقدم نظرية في الصدور حيث العقل والنفس والعالم المادي يفيض من الواحد، كما تفيض (تصدر) الأشعة من الشمس. وقد أخذ هذه النظرية عنه الفارابي ليبين العلاقة بين الله وخلق العالم وتظهر لديه الفكرة التوفيقية بين إله الأديان الذي يخلق من العدم وإله الفلاسفة الذي يجد المادة قديمة.

ب ـ وتظهر لدى سبينوزا نظرية أكثر وضوحاً عن الله وعلاقته بالعالم، فالعالم هو الله (الجوهر الوحيد) أو (الألوهية الشاملة التي تظهر في وحدة الوجود) التي تتميز بالفكر والامتداد. ويأتي كل شيء من جوهره عن طريق ضرورة منطقية. وما كان يمكن للأشياء أن يأتي بها الله بأي أسلوب أو نظام آخر غير ذلك الذي أتى بها. فكل الأشياء كان يجب لها أن تتبع الضرورة من قبل طبيعة معلومة من عند الله أو الطبيعة المقدسة.

ونجد هنا التصور الذي يوحد بين الله والطبيعة هذا التصور عند الصوفي الاسلامي ابن عربي في «الفتوحات المكية» و«فصوص الحكم». وهو يرى أنه لا موجود إلا الله، الذي هو الوجود الحق المطلق، وجوده أزلي أبدي بل هو الوجود كله ولا موجود سواه. يقول في «الفتوحات المكية» (ج 1): «وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله، ونحن إن كنا موجودين فإنما كان وجودنا به». ويقول عبارته الشهيرة:

« سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها ». فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد والكثرة التي تشهد بها الحواس إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية، أو أوهام اخترعهج العقل، وقد قال بالتصور نفسه كل من جلال الدين الرومي (+ 671 هـ.) وحافظ الشيرازي (+ 790 هـ.) وعبد الكريم الجيلي (811 هـ.) في « الإنسان الكامل ». ونجد التصور نفسه عند قدماء الهنود خاصة في البراهما، والأوبانيتشاد.

جـ ـ وعند هيغل Hegel نجد النمط نفسه من العلاقة بين الله والعالم. فعلى العكس من أفلوطين فقد نظر إلى الله أو المطلق كما هو في جوهره وحدة متنوعة لذاتها، وعلى عكس سبينوزا فقد أدرك أن تعبير الله عن ذاته عملية ديناميكية يمكن اكتشافها في الأحداث التاريخية. على أن تصور هيغل لا يخلو من الغموض، فهو أحياناً يتحدث عن الله على أنه كينونة موجودة وجوداً مستقلاً، ولكن رأيه الأخير المميز هو أن الروح المطلق لا توجد بمنأى عن الأرواح الانسانية التي تتطور بدرجة مطردة.

3 ـ العالم كمادة مسبقة ولها نظامها: وقد قال بذلك أفلاطون في كتابه « طيماوس ». فبناء على هذه المحاورة فالله مقيد بعالم المثل من ناحية وبالمادة السابقة للوجود من ناحية أخرى، ومهمته فقط هي فرض الصور على المادة وبالتالي بناء كلّ منظم عقلياً، وربما نجد في « الجمهورية » (597) أن الله يخلق المثل. ولكن الرأي هنا غير واضح ولم يكن رأيه هكذا دائماً.

4 ـ الخلق من عدم Creation ex Nihila: وعلى النقيض من الآراء السابقة يؤمن أصحاب الأديان بمذهب الخلق من العدم، حيث أتى الله بالعالم كلية إلى الوجود عن طريق اختيار غير محدد، فهو ليس في حاجة لكي يقوم العالم بإكمال طبيعته لأنه يتمتع بالاكتفاء الذاتي تماماً ولم تواجهه ضرورة غريبة لأنه السبب الفعال لكل ما هو كائن. ويمكن أن يتضح هذا التصور عن طريق العلاقة بين الخالق والمخلوق من خلال التناقض بين الكائن اللازم (واجب الوجود) والكائن الطارىء (ممكن الوجود) فالله موجود بالضرورة، والجوهر والوجود متماثلان داخله فهو موجود بذاته بطريقة فريدة لا يمكن فهمها. والمخلوقات من جهة أخرى تعتبر ممكنة وجوهرها كان موجوداً من قبل في ناحية الفكرة في عقل الله ولكنها ما كان يمكن أن تتحقق تحققاً فعلياً مستقلاً لو لم يخترها الله، كذلك ويضاف إلى هذا التصور تصور الله كخالق للعقول.

ونحن نصادف هذه الفكرة عند أفلاطون وديكارت ولايبنتز بوجه خاص الذي تصور أن المونادات قد حدثت بفعل ومضات إلهية، كما تصور الله حاكماً لعالم من الأرواح. وتضمن مذهب ديكارت أيضاً القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية، فهو لم يخلق الموجودات الخارجية فحسب، ولكنه خلق الماهيات كذلك. وبينما اتجه كل من القديس أوغسطين ومالبرانش إلى القول بأن الله قد خلق الحقائق الأبدية وذكر أن هذه الحقائق تمثل فهم الله لذاته، اتجه ديكارت إلى القول بأنها من صنع إرادته.

5 ـ الله كمرحلة أخيرة في العملية الكونية: وهذا التصور الذي يقوم على نظرية التطور نجده لدى الفيلسوف الواقعي الانكليزي صمويل الكسندر. فالله هو أساس العملية الكونية، فالعالم يتطور حتى يصبح مثالياً في مرحلته الأخيرة، فهو يتطور من المكان والزمان عبر المادة والحياة الى أن يصل إلى العقل. والله يوجد ككل داخل العالم الذي يمثل جسده، لكنه لا يوجد كإله بمعنى كائن سامٍ لا متناهٍ ولن يوجد أبداً بهذا الشكل. فالإله كحالة تمثل الكمال اللامتناهي هو هدف يسعى إليه العالم باستمرار، ولكنه لا يمكن ادراكه. ووايتهد أيضاً يرفض فكرة أن الله هو السبب الفعال لوجود العالم، ويقول برأي قريب من الكسندر، ويؤكد أنه من الصحيح القول إن العالم يخلق الله، كما نقول إن الله يخلق العالم.

### ثالثاً ـ التصورات الأخلاقية والمنطقية:

بالإضافة للتصورات الدينية التي تقوم على الحلول والتعالي والتصورات الفلسفية التي تعتمد على علاقة الله بالعالم، هناك مجموعة ثالثة من التصورات عن الله تقوم على أساس أخلاقي أو منطقي وهي:

6 ـ الله باعتباره ما سيكون: ونجد هذا التصور لدى أرنست رينان المفكر الفرنسي الذي يقول بأن الله ليس كائناً ولكنه سيكون. وهذا التصور يمكن مقارنته بتصور وليم جيمس لله باعتباره نتاج ايماننا وجهودنا، وبتصور هيغل لله باعتباره المثل الأعلى. وإن كان هناك اختلاف بين هذه التصورات الثلاثة فالله في نظر هيغل ورينان يتخلل تجربتنا بل هو تجربتنا ذاتها في جملتها، أما الله عند جيمس فهو ما نكافح من أجله وهو ما يكافح إلى جانبنا. ويتضح هذا التصور بصورة أخلاقية عند المفكر الإسلامي المعاصر محمد إقبال، فالله هو غاية ومطلب أخلاقي نسعى من أجل الوصول إليه في هذا العالم بتأكيد الذات ومكافحة الشر.

7 ـ الإله المحدود التأثير: وهذه الصورة نجدها لدى كل من جون ستيورات مل، وشارل رينوڤيه ووليم جيمس. فالله عون للانسان وقت الحاجة، إلا أنه ليس قادراً على كل شيء بل هو محدود التأثير. فالله عند مل S. J. Mill 1806 ـ 1873 ليس خالقاً بل صانعاً أو مشكلاً للنظام في العالم. وهو يرى أن تحديدات النظام في العالم تعكس تحديدات مناظرة في المصدر الذي يستدل عليه لهذا النظام. وحين يواجهنا الشر المادي والأخلاقي بوجه خاص يبدو من المحتمل أن الإله متناه من بعض وجوه أساسية وتبدو قدرته محدودة بكل تأكيد. ومذهب مل في التناهي ردّ على إحراج بيل الفيلسوف الفرنسي الذي يقول اننا في مواجهة الشر ينبغي أن نستنتج: إما أن الله قادر قدرة شاملة وبالتالي شرير، وإما أنه خير وبالتالي محدود القدرة؛ وقد تقبل مل القول الثاني الخاص بتناهي قدرة الله محافظاً على خيريته. يقول في «ثلاث مقالات عن الدين»، (ف III, I): «ليس كثيراً أن تقول أن كل علامة على التصميم في الكون شاهدة ضد القدرة المطلقة لواضع التصميم. إذ ماذا نقصد بكلمة تصميم؟ إن معناها التدبير. أو تكييف الوسائل مع غاية معينة، غير أن ضرورة التدبير، أعني الحاجة إلى استخدام الوسائل ما هي إلا نتيجة للقدرة المحدودة».

نجد نفس هذا الموقف في مذهب الألوهية التعددية عند جيمس 1842 ـ 1910 ويمكن القول إن النظريات الخاصة بإله متناه وجدت من يتقدم بها من مراكز متعددة خلال القرن العشرين، من هؤلاء ماكس شيللر Max Scheler، وصمويل الكسندر S. Alexander، وأي. س. برايتمان E. S. Brightman. وأحدث عرض لمذهب التناهي وأكثر تماسكاً وقوة هو ما قدمه وايتهد 1861 ـ 1947.

8 ـ التصور الأخلاقي لله: ونجد هذا التصور على امتداد تاريخ الفكر، لدى سقراط، وعند جان جاك روسو خاصة في كتابه «اعتراف راهب من سافوي»، ونجده لدى جورج باركلي Berkley 1685 ـ 1753، فالله هو مبدأ الأخلاقية، والقانون الأخلاقي اعلان عن ارادة الله. فهو وحده صانع الأشياء جميعاً والحافظ عليها، وعند كانط Kant الذي رفض الأدلة التقليدية على وجود الله وبخاصة الدليل الانطولوجي، ووضع الدين في حدود العقل البسيط ورفض أن يكون الله محوراً للعقل النظري واعتبره مسلمة للعقل العملي وشرطاً لكل أخلاقية.

### ١٧ صفات الله

أ ـ في القرآن: يصف القرآن الله بصفات عديدة تظهر أحياناً في صورة الأسماء الحسنى، ومجمل هذه الصفات يعطي التصور القرآني لله. فهو، الأول والآخر، الظاهر والباطن (الحديد: 3) والقيوم (البقرة: 256، آل عمران: 1) والمتعالي (الرعد: 10)، العلي الواسع (البقرة: 248) القادر (البقرة: 19) البديع (الانعام: 101، البقرة: 4) الغني (البقرة: 265) الصمد (الاخلاص: 2) العزيز، العظيم، القهار (يوسف: 39) المتكبر (الحشر: 23) وهي صفة نقص إذا أسندت الى غير الله. الكبير الحميد، المجيد (هود: 76)، (البروج: 15) ذو الجلال والاكرام (الرحمن: 78) القوي المتين (الذاريات: 58) العليم اللطيف (الأنعام: 103) الخبير، الحكيم، السميع، البصير، الملك القدوس (الحشر: 23، الجمعة: 1)، وصفة القدوس وحدها من الأسماء الحسنى ولكنها لا ترد إلا مع كلمة ملك. السلام (الحشر: 23) وهذه الصفة لم ترد إلا في الآية السابقة فقط. ومن صفاته أيضاً (العدل) وهذه الصفة لم ترد إلاّ في الحديث: ولكنها جديرة بأن تعد من الصفات، لأنه لا يوجد من أسماء الله الحسنى ما يؤدي معناها، وأقرب الصفات اليها صفة ﴿خير الحاكمين﴾ (الاعراف: 85، يونس: 109، يوسف: 80). ومن صفاته أيضاً البر (الطور: 28) ونور السموات والأرض (النور: 35) ومن صفاته الحق وترد كثيراً في القرآن عند الكلام على الاسلام ﴿الحق من ربك﴾، كما أنها ترد مقرونة باسم الله (طه: 113، الحج: 6، 61، النور: 25، لقمان: 29) وجاء في هذه الآيات أنه ﴿الملك الحق﴾ و﴿هو الحق﴾. وهذه الصفات تصوِّر الله كائناً غنياً بنفسه، أبدياً واسع القدرة والمعرفة، محيطاً بكل شيء وأنه الحق وحده.

ب ـ في الفكر الإسلامي: أي في علم الكلام والفلسفة، فقد أجمع المتكلمون على اثبات الصفات الأساسية لله مثل كونه تعالى واحداً، وأنه العليّ العظيم، والأول والآخر، الظاهر والباطن، القابض والباسط إلى غير ذلك. في حين اختلفوا في الصفات الثبوتية فمنهم من قال بقدمها ومنهم من قال بحدوثها، ومنهم من أثبتها عين الذات، أو غير الذات. ومنهم من نفاها. والذين أثبتوا الصفات سُموا الصفاتية، والذين نفوها سموا مُعَطِّلَة. وهذه الصفات الثبوتية على أنواع ثلاثة هي: صفات ذات، صفات أفعال، صفات معانٍ. وصفات الذات هي التي تلزم الذات وتكون ملازمة لها، ومثل هذه

الصفات لا يمكن ولا يجوز أن يوصف الله بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كصفة العلم، فالله يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بالجهل ولا بالقدرة عليه. وصفات الأفعال هي الصفات التي تشتق من الفعل مثل الخالق الرازق والمعطي الى غير ذلك. ويمكن أن يوصف الله بضدها وبالقدرة على ضدها. وصفات المعاني هي الصفات التي تتضمن المعنى الوجودي القائم بالموصوف وتعتمد على صفة الوجود أساساً وإلا انتفت هذه الصفات وهي: القدرة والعلم والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام.

الوحدانية: وهي تقوم على ما يسمى دليل التمانع الذي يقوم على افتراض وجود خلاف إذا وجد أكثر من إله ونجد كلاً من الأشاعرة والمعتزلة يحاولون بيان الإشكالات التي تترتب على القول بوجود إلهين ومن هنا فلا مفرّ من القول بوجود إله واحد. ويقول الفلاسفة أيضاً بالوحدانية وإن كانوا يستخدمون أدلة غير هذا الدليل المشهور. فعند ابن رشد (متابعاً أرسطو خاصة في مقالة اللام من كتاب «الميتافيزيقا»)، يرى أن الرئيس الواحد خير من كثرة الرئاسات في الطبيعة كما في السياسة. وهناك أيضاً الأدلة القرآنية على الوحدانية مثل ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: 22) ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾ (المؤمنين: 91) ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الاسراء: 42).

العلم: وقد نبه القرآن على وجه الدلالة في هذه الصفة ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (الملك: 14)، وهذه الصفة قديمة إذ لا يجوز على الله أن يتصف بها في وقت ما دون آخر ﴿وما تسقط من ورقة الا ويعلمها﴾ (الأنعام: 59)، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون وعالم بالشيء إذا كان على أنه كان. وعلم الله يختلف عن علمنا لأن علمنا معلول للموجودات وعلمه علّة لها. وعلم الله يقول ابن رشد منزّه عن أن يوصف بالكلي والجزئي.

ويترتب على صفتي الوحدانية والعلم صفات الحياة والارادة والقدرة والكلام والسمع والبصر. فالعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات لا يكون إلاّ حياً. وهو مريد لأن من شروط صدور الشيء عن الفاعل أن يكون مريداً له. كذلك من شروطه القدرة عليه.

جـ ـ صفات وخصائص الله في الفلسفة: ونجد لدى العديد من الفلاسفة القدامى والمحدثين صفات وخصائص لله تميزه عن أشكال الوجود الأخرى. يأتي في مقدمة هذه الصفات صفة: اللامتناهي (اللامحدود) وتذكر اللامحدودية عند بيان سمو الله وقوته الخلافة وهذا اللاتحدد يجعل الله متحرراً من الحدود الانسانية على الأقل. يقول القديس توما الأكويني إن أنسب الصفات لله هو ما وصف به الله نفسه لموسى طبقاً لما جاء في الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمد لدى الكنيسة الكاثوليكية (هو الكائن) He Who is، وإذا كان الله لا محدوداً بهذا الشكل، فإنه يجب أن يمتلك كل الخواص بشكل يجعله خالياً من كل حد (تحديد) فيجب أن يكون: واحداً، بسيطاً، روحانياً، ثابتاً، خالياً من الألم والضرر، سرمدياً، خيِّراً، عالماً بكل شيء، قادراً على كل شيء.

الوحدة: كان فلاسفة اليونان يتحدثون عن الله والآلهة بطريقة متداخلة دون تمييز (أفلاطون «الجمهورية»: 900 ـ 905). وفي اليهودية اصبح الاعتقاد بأن (يهوا) هو الإله الوحيد. وورث ذلك المسيحيون ودافع عن ذلك الأكويني على أساس أنه لو كان هناك إلهان فسوف يستحوذ أحدهما على نفوذ الآخر ويقلل قدرته. وفي الإسلام تجلت الوحدة في أجمل صورها في القرآن والحديث والعلوم جميعها كما ظهر أصل التوحيد عند المعتزلة (انظر مادة توحيد) وكذا لدى الفلاسفة. فأول مبدأ إسلامي هو «لا إله إلا الله». ويعتقد المسيحيون بأن الله واحد ولكنهم يختلفون عن اليهودية والأسلام في أن الواحد يوجد في أقانيم ثلاثة كآب وابن وروح قدس وهو جوهر واحد في ثلاثة عناصر.

البساطة: طبقاً للمسيحية والأفلاطونية الجديدة فإن الله واحد أيضاً بمعنى أنه جوهر بسيط بساطة مطلقة وذلك لأن التمييز الذي يتم بين الجوهر والوجود بين المادة والأحداث العارضة التي تجعل الكائن المحدود شيئاً مركباً لا تنطبق عليه. وقد فسر أفلوطين هذه البساطة على أنها هوية ذاتية مجردة لاسمة لها. ولكن الأكويني يعتقد بأن الله لديه فعلاً مظاهر الكمال التي ننسبها إليه وأنها تندمج في وحدة كلية لا يمكن تخيلها. فكل صفة مميزة من صفات الله تتميز موضوعياً ولكن كل منها يعبر عن كينونته الكلية.

الروحانية: ينظر أصحاب وحدة الوجود إلى العالم على أنه مظهر من مظاهر الله أو على أنه بسط لجوهره، ومن ثم يفكرون في الله بطريقة مادية. وقد طبعه الرواقيون بالعناصر الأساسية للطبيعة الهواء والنار.. وقد أخذ أوغسطين عن المانوية القول بأن الله مادة لامعة رقيقة جداً، ونجد هذا لدى المشبِّهة المسلمين. أما الفلاسفة الأفلاطونيون والمسيحيون

والمسلمون فقد أقروا باستمرار أن الله غير مادي على أساس أن المادة والتي هي شيء محدود لا تتفق مع كماله.

الثبات: أكد أفلاطون وأرسطو والعهد القديم أن طبيعة الله لا يمكن أن تتغير لأن التغير يتضمن عدم الكمال. وقد أعاد تأكيد ذلك رجال اللاهوت المسيحي خاصة أوغسطين. ويتضح ذلك أيضاً بصفة خاصة لدى پارمنيدس والمدرسة الإيلية ولدى المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو في تصوره للإله.

الخلو من الألم والضرر: وهذه الخاصية امتداد للثبات فإذا كان الله لا يمكن أن يعاني من التغير سواء أكان بسبب خارجي أم داخلي فإنه أيضاً لا يمكن أن يجرب الألم. ويمكن أن نجد تناقضاً ظاهراً بين هذا المعنى وبين الأوصاف التي جاءت في الكتاب المقدس بخصوص حب الله. فقد تمسّك البعض أن الله لا يمكن أن يجرب الألم مع أن المسيح خبر الألم في طبيعته البشرية.

السرمدية: تشير هذه الصفة الى وجود الله في زمان دائم لا نهائي. وقد فهم ذلك على أنه (اللازمان). وتعني السرمدية كون الله أزلياً أبدياً أي لا بداية ولا نهاية لوجوده.

الخير: يتصف الله بالخيرية مقابل ما كانت تتمتع به الآلهة اليونانية من سمعة أخلاقية غير طيبة. ولكن في الفكر الفلسفي وبتأثير من أفلاطون كان الله هو الخير، وهو كذلك لدى أفلوطين. وقد اعتبر الأكويني أن هناك مبدأ يقول: الله هو الخير الصرف بينما الاشياء الاخرى لديها نوع من الخير يتلاءم مع طبيعتها.

العلم بكل شيء: واللاتناهي يستلزم العلم بكل شيء إلا أن هناك مشكلات عديدة تتعلق بهذه الصفة. فاذا كان الله لا زمانياً، فكيف يعرف ما سوف يحدث فيما بعد. وأثارت صفة العلم إشكالات عديدة في الفكر الاسلامي حول صفة كلام الله وما يتعلق بها من خلق القرآن وقدمه. ومعركة الغزالي مع الفلاسفة شهيرة حول مدى علم الله وتعلقه بالجزئيات أو الكليات.

ويعطي ديكارت لله صفات عديدة، ففي التأمل الثالث يقول: «اقصد بلفظ الله جوهراً لا متناهياً، أزلياً، منزهاً عن التغير، قائماً بذاته، محيطاً بكل شيء، قادراً على كل شيء، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة». ويؤكد كل من دونز سكوت وديكارت على ارادته. ويرى مالبرانش ولايبنتز أن الله في جوهره عقل. ومقابل قول أفلاطون أن الله خير يقول بعض الغنوصيين والمانويين ان إله عالمنا إله شرير. ومع هذا نجد أن كل الصفات التي نسبها الفلاسفة الى الله مستمدة من برهان (الكمال). ويقصد بهذه العبارة تحديد خصائص الكمال عند الانسان كالقدرة والعقل والخير، ثم العمل على زيادة امتدادها حتى تصل الى اللامتناهي. وعلى هذا تكون فكرة اللامتناهي هي الأساس الذي اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى.

## ٧ براهين وجود الله

**Proofs of The Existence of God**
**Preuves de l'existence de Dieu**

قدّم الفلاسفة على مرّ العصور الكثير من الأدلة والبراهين لإثبات وجود الله، وتتفاوت قوة هذه البراهين من فيلسوف لآخر. وربما قدم الدليل الواحد بصيغ متعددة عند أكثر من فيلسوف. وأهم هذه الحجج هي ما يلي:

1 ـ الدليل الطبيعي اللاهوتي Physico-Theologique preuve هذا البرهان يقوم على الاستدلال من المخلوقات على الخالق فالمخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتدبيرها. وقد قدم أفلاطون صيغة هذا البرهان في «محاورة القوانين» حيث يقول على لسان كلينياس الذي يتساءل قائلاً: «هل توجد أية صعوبة في البرهنة على وجود الآلهة؟» ويرد أن الأرض والشمس والنجوم والعالم والنظام الملائم للفصول وتقسيمها إلى شهور وسنين كل هذه براهين على وجود الآلهة (القوانين X 886) فنظام العالم على هذا النحو الهندسي لا يمكن إلا أن يكون من قبل مهندس أعظم هو الله.

ونجد لدى متكلمي الاسلام كثيراً من الأدلة على وجود الله تقوم في الأساس على الاستدلال على وجود الله من مخلوقاته، أي الصعود من موجودات هذا العالم الى موجدها، نجد ذلك لدى الأشعري في «اللمع» حيث يقول إن تحول الانسان من حال الى حال يحتاج الى من ينقله من الحال الأولى للثانية فمن غير المعقول وجود المخلوقات بلا خالق: «من قصد الى برية ولم يجد فيها قصراً مبنياً، فانتظر أن يتحول الطين الى حالة الآجر، ويتنضّد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان، كان جاهلاً. واذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً، أعظم في الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال الى حال». ويأتي الباقلاني بعد ذلك مكملاً الأشعري ومطوراً لآرائه فيقدم كثيراً من الأدلة على وجود الله فالموجودات كلها محدثة، والمحدَث لا بد له من محدِث، فالله هو العلة التي أوجدت

المخلوقات، فالحي في البداية كان لا حياً ولا ميتاً ولا بد من التسليم بعلة أخرجته من اللاحياة الى الحياة. ويقدم دليلاً ثالثاً يعتمد على القول بأن العالم بما فيه من نظام وترتيب يحتاج لمنظِّم هو الله. وتبعه بعد ذلك كل من الاسفرايني في «التبصير في الدين» والجويني وغيرهم.

وتعتمد هذه النوعية من الأدلة عند المسلمين على نظرية مهمة نقلت اليهم من الفلسفة اليونانية هي نظرية الجواهر الفردة هي التي تكوّن ما يسمى بدليل الحدوث، الذي يقوم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ (جواهر فردة). والجزء الذي لا يتجزأ يعد محدثاً والأجسام محدثه بحدوثه، إذ أنها تتركب من أجزاء لا تتجزأ. لذا، فهي تفتقر الى محدث وعلى ذلك، فالخالق لا بد أن يكون قديماً والدليل على ذلك أنه لو كان محدثاً لافتقر الى محدث.

ونجد ذلك أيضاً لدى الفلاسفة وخاصة الكندي الذي ربط بين القول بحدوث العالم وإثبات وجود الله، في كثير من رسائله مثل رسالته في «وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، ورسالته في «حدود الأشياء»، و«الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»؛ فالعالم اذا كان حادثاً فلا بد له من علة أحدثته وخلقته وأظهرته الى الوجود وهذه العلة هي الله. والغزالي أيضاً في «تهافت الفلاسفة»، يربط القول بحدوث العالم بالقول بوحدانية الله. ونجد هذا الدليل عينه لدى إبن رشد كبير فلاسفة المغرب العربي تحت اسم دليل الاختراع: فالموجودات كلها مخترعة، وكل مخترَع له مخترِع.

2 ـ الدليل الغائي Preuve Téléologique, Teleolvical Argument ويقوم هذا الدليل أساساً على وجود غائية في الكون فهناك غاية تتجه إليه الموجودات فالعالم مركب على نحو يحقق هذه الغاية. وقد قدم هذا الدليل في الفكر اليوناني كل من سقراط وأفلاطون، وطُوِّر بعد ذلك على أيدي الرواقيين، فلكل شيء في الطبيعة غرض لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود موجود يتجاوز الطبيعة وينظم كل الظواهر على نحو منسجم. واتخذ هذا الدليل صبغة دينية وارتبط بالعناية الإلهية، في العصور الوسطى كما يتبين ذلك لدى الفلاسفة المسلمين. فالكندي أول فلاسفة الاسلام يستدل على وجود الله تعالى بالإستناد إلى فكرة العناية والغائية مستبعداً فكرة المصادفة. وقد تمسك معظم فلاسفة الاسلام بهذه الحجة لتفادي ما في مذهب أرسطو من نقص يتمثل في تلك الفجوة بين الله والعالم فأرادوا تأكيد تلك الغائية والعناية الإلهية المشاهدة في الكون سماؤه وأرضه، ويستعمل الكندي كثيراً من الآيات القرآنية ليستدل بها على وجود عناية وغائية في الكون، كما في قوله تعالى: ﴿تبارك الذي جعل السماء بروجاً، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ ويهدف هذا الدليل عند ابن رشد، الى الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع المخلوقات من أجله. فهذا الدليل يتعرف على الله بموضوعاته وهي طريقة الحكماء... فالشريعة الخاصة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات. إذ كان الخالق لا يعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التي تؤدي الى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه. أي أن من أراد معرفة الله معرفة تامة عليه الفحص عن منافع جميع الموجودات. ونجد ذلك الدليل أيضاً لدى المتكلمين خاصة المعتزلة في أثناء دراستهم لأصل العدل.

3 ـ الدليل الكوني Preuve Cosmologique, Cosmological Argument وهو دليل بسيط يعتمد على المنطق وهو يرتبط بالدليل السابق الى حد ما فالموجودات لا بد لها من موجد فكل موجود يتوقف على غيره ولا يمكن أن يستمر ذلك الى ما نهاية فلا بد من وجود علة نهائية فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه. فالله موجود باعتباره العلة الأولى لكل الموجودات والظواهر. ويقوم على أساس الافتراض بأن العالم لا بد أن يكون محدوداً في الزمان وأن علته غير مادية. ونجد هذا الدليل لدى كل من أفلاطون وأرسطو وفي العصور الحديثة أشار اليه لايبنتز، وقد عبر عنه الفارابي وذلك في الكثير من كتبه مثل «آراء أهل المدينة الفاضلة» و«فصوص الحكم»، و«عيون المسائل»، فيما أطلق عليه دليل «الممكن والواجب». فهو يستدل على وجود الله بالتفرقة بين طبيعة الممكن وطبيعة الواجب يقول في «عيون المسائل»: «إن الموجودات على ضربين: أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود. والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود. وإذا كان ممكن الوجود اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال فلا غنى لوجوده عن علة. واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره. وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً لم يزل وإما أن يكون في وقت دون وقت والاشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز كونها على سبيل الدور، بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هذا الموجود الأول». وهو عنده «واحد، لا شريك ولا ضد له

خلو من المادة والصورة، ومن الفاعل والغاية وجوده أزلي أبدي وله أفضل وجود يتصف بالعقل والعلم والحكمة والحق والحياة، والعظمة والجلال والمجد، عاشق أول ومعشوق أول ومحبوب أول». («آراء أهل المدينة الفاضلة»).

4 ـ الدليل الانطولوجي Preuve Ontologique Onto-logical Argument وهذا الدليل يقوم على أساس أن فكرتنا عن الله تتضمن القول بأن من صفاته الكمال المطلق ويتحتم على من يحوز الكمال أن يكون موجوداً لأن الكمال المطلق يتنافى مع العدم إذن فالكامل موجود. ويعد هذا الدليل أشهر الأدلة وأهمها على وجود الله. قال به كل من القديس انسلم واعترض عليه جونبلون في «الفلسفة المسيحية»، واعتمد عليه ابن سينا في إلهيات «الشفاء». ثم جاء ديكارت أشهر من قال به في العصور الحديثة (نجد ذلك في كتابه «التأملات»، و«مبادىء الفلسفة الأولى»). ففي الفقرة 14 من «المبادىء»، في امكان اثبات وجود الله من أن ضرورة الكينونة أو الوجود متضمنة في تصورنا له يقول: «وإذا عاد الفكر بعد ذلك واستعرض الأفكار المختلفة القائمة فيه، فاكتشف منها فكرة موجود محيط العلم والقدرة كامل غاية الكمال، تيسر له أن يحكم بما يراه في هذه الفكرة من أن الله هو ذلك الموجود الكامل على الاطلاق كائن أو موجود... فحتى تصور الوجود الضروري الأبدي متضمناً في فكرته عن الموجود الكامل اطلاقاً، لزم أن نستنتج أن هذا الموجود الكامل بإطلاق موجود حقاً (الترجمة العربية ص 101ـ102). ويقول في «التأمل الثالث» الفقرة (20) مستنتجاً وجود الله من تصور فكرة اللامتناهي: «إن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لدي أنا الموجود المتناهي اذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لامتناه حقاً». (الترجمة العربية ص 153). وقد عاد ديكارت وأكد نفس براهينه في «التأمل الخامس» من تأملاته في الفلسفة الأولى.

وقد انقسم الفلاسفة حيال الدليل الأنطولوجي إلى فريقين: حيث قال به كل من دنز سكوت Duns Scot وبونافنتورا ولايبنتز وهيغل بالاضافة إلى أنسلم وديكارت. وقد رفضه وانتقده كل من جونبلون وتوما الأكويني وكانط والوجوديون مثل كيركغارد وهيدغر وسارتر. فيرى جونبلون في «الدفاع عن الأحمق» أن هذا الدليل لا يقنع من ينكر وجود الله، والله عنده أسمى من أن نحوطه بتصوراتنا المحدودة، حيث أن هناك استحالة في رأيه في استنباط الوجود من الفكر وهذا الدليل عند الأكويني يقوم على خطأين أساسين وكانط Kant أيضاً يرى فيه تناقضاً. فكيف يمكن وضع الوجود في تصور شيء ممكن؟ إن الدليل الأنطولوجي مجرد تحصيل حاصل Tautologie. وهو يقوم في رأي كانط على الخلط بين المحمول المنطقي والمحمول الواقعي. فالمحمول المنطقي يمكن تصوره في الموضوع أما المحمول الواقعي فإنه تحديد يضاف إلى الموضوع دون أن يكون متضمناً فيه («نقد العقل الخالص»). وكيركغارد يرى استحالة استنباط الوجود من الفكر لأن بينهما مسافة لا يمكن عبورها إلا بالقفزة بل ان الوجود هو نقيض الفكر إذ الوجود هو التناقض واللامعقول. وينقض كيركغارد الدليل الانطولوجي متمثلاً في مقالة سبينوزا «الماهية تتضمن الوجود» التي يستنبط فيها وجود الله من مجرد تصوره. وسارتر يرفض أيضاً أن يجعل الوجود من وضع الشعور فهو سابق على الماهية وبالتالي لا يستنبط من الفكر.

ومن هنا فالله يند عن الحد والحصر وبذلك لا يمكن حده ولا تعريفه، فهو يخرج عن نطاق الجدل والمناقشة. ومن هنا آمن كثير من المفكرين بالله عن طريق القلب أو الإيمان.

5 ـ أدلة أخرى على وجود الله: برهان الاجماع: وهو مأخوذ من فطرة الناس وايمانهم العام بوجود قوة عظمى تسيطر على هذا الكون وتسيِّره طبقاً لما تريد وقد اتخذ من إجماع الناس برهاناً يؤكد الوجود الفعلي لله وقد قال أفلاطون بهذا البرهان في الكتاب العاشر من «القوانين». حيث أن واقعة اعتقاد كل من الهلينيين والبرابرة بوجود الآلهة من البراهين المؤكدة على وجودهم بالفعل.

6 ـ ويقدم لنا الكندي برهان المماثلة بين وجود النفس في البدن ووجود الله في العالم. فالجسم الانساني اذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس تسيِّر الجسم فإن التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له.

7 ـ والدليل الصوفي العملي كطريق إلى اللّه: والصوفية وصلوا الى معاينة الله ليس بفكر ولا بدليل عقلي بل بأنوار اشراقية، ويتضح ذلك في جملة كتبهم، «الرسالة» للقشيري، «اللمع» للطوسي، «التعرف على مذاهب أهل التصوف» للكلاباذي. فالله تعالى عندهم لا يعرف بالعقل. وقد قال أحد الزهاد رداً على سؤال بِمَ عرفت الله؟ قال: بالله، قيل: فما بال العقل؟ قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله ولا يعرف الله إلا بالله. فالعقل عاجز لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله أي أننا بالعقل لا نستطيع الوصول الى القديم (الله). وعند الغزالي فإن (المشاهدة) مشاهدة الله

هي إيمان (دليل) العارفين على وجود الله. كما نجد ذلك في «إحياء علوم الدين»، حين يفرق بين إيمان العوام، وايمان المتكلمين، وإيمان العارفين القائم على الفناء والغيبة (غياب العقل). ويقين وجود الله هو حضور الله في القلب الانساني (أوغسطين «محاورة المعلم»). ومن هنا اعتقد المؤمنون بعدم جدوى البراهين (باسكال Pascal) وعند كيركغارد لا وجود بالفعل لأية براهين لإثبات وجود الله. والبحث عن براهين لإثبات وجود الله نوع من الضلال، لأن القيام بذلك يماثل القول بأننا نتشكك في وجوده وأننا في حاجة إلى براهين لكي نقتنع بذلك.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1960.
- أفلاطون، طياوس، تر. فؤاد بربارة، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 1968.
- بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، تر. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1969.
- البهي، محمد، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي، 1967.
- الخطيب، عبد الكريم، الله ذاتاً وموضوعاً، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971.
- الخطيب، عبد الكريم، الله والانسان، دار الفكر العربي، ط 2، القاهرة، 1971.
- دراز، محمد عبد الله، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة، 1969.
- شرف، جلال، الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- العقاد، عباس محمود، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية، دار المعارف، ط 3، 1960.
- غلاب، محمد، مشكلة الألوهية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 2، 1951.
- فولفجانج، شتروقة، فلسفة العلوم، (الترنسندس)، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1975.
- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر. فؤاد كامل، مكتبة مصر، القاهرة.
- ماكدونالد، غاردية، الله، ثلاث مقالات عن الله، لجنة تر. دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، 1980.
- المراقة، عبد الكريم، الإلهيات عند الفارابي، منشورات وزارة الاعلام، العراق، 1975.
- النشار، مصطفى، الله في فلسفة أفلاطون، رسالة ماجستير غير منشورة، القاهرة.
- Adamis, James, The Religions Teahers of Greece, EdinBurgh, 1908.
- Baillie, John, The Idea of Revelation in Recent Thought, Oxford, 1956.
- Collin's, J., God in Modern Philosophy, London, 1960.
- Copleston, F., History of Philosophy, vol. 2, London, 1954.
- F. Ferre's, Language Logic and God, London, 1962.
- Klubertany, G.P., Being and God According to Con temporary Scholastics, 1954.
- Mascall's, E.L., He How is, London, 1943.
- Otto, R., The Idea of the Holy, Trans, by L. W. Harvry, 1925.
- Owens. J., The Conclution of Prima Via, 1953.
- Pringle, A.S., Pottison, the Idea of God, Oxford, 1930.
- W., Jaeger, The Theology of Early Greck Philosophers, Oxford, 1960.


أحمد عبد الحليم عطية

## أَلَم

**Douleur**
**Pain**
**Schmerz**

يصعب تحديد الألم، ذلك أن كل تحديد يتضمن بادىء ذي بدء عملية تحليل. والألم من العناصر الأولية و«البدائية» المكونة للحياة العاطفية، وهو بالتالي لا يخضع لأي تحليل. إلا أنه يمكن القول على وجه العموم أن الألم هو بمثابة «حالة مزعجة» يحاول الفرد، قدر الامكان، أن يتجنبها.

وقد اعتبر بعض الفلاسفة أن الألم هو المعطى الأول للحياة العاطفية والشعورية وأن اللذة لا تتحدد الا انطلاقاً منه وبالنسبة اليه. فاللذة، في رأي بعض المفكرين، ليست سوى «غياب الألم». ونلحظ هذه الفكرة في احدى حواريات أفلاطون Dialogues. ففي الـ «فيدون» Phédon مثلاً، نرى سقراط يتنعم باللذة بعد تحرّره من القيود الحديدية التي كانت تؤلمه. كذلك اعتبر ابيقوروس Epicure أن اللذة تتصف أساساً بفقدان الألم والإثارة. ويرى ابيقوروس أن اللذة ملازمة للتقشف لأن التقشف من شأنه أن يبعد كل ظروف الألم.

وتظهر الفكرة نفسها لدى الفيلسوف الألماني شوبنهاور Schopenhauer اذ يعتقد هذا الأخير أن الألم وحده يتصف «بالايجابية» وأن اللذة هي مجرّد «نفي للألم». والألم، في رأي شوبنهاور، ملازم للحاجة، ذلك أن كل حاجة تتضمن

غياب الموضوع. ويمكن، بالنسبة لشوبنهاور، إختزال اللذة المرافقة لاحتياز الموضوع الى مجرد غياب للألم.

أما الفيلسوف اليوناني أرسطو، فقد تكلم عن «قصدية» الألم. واعتبره مؤشراً لخطر يهدّد الكائن الحي، فيسمح له - أي للكائن الحي - بتجنب هذا الخطر. كذلك أعتبر داروين Darwin أن الالم «مفيد»، وإلا لما أحتفظ به في النشوء الطبيعي للأجناس.

كما رأت بعض الديانات السماوية في الألم ثمة قيمة أخلاقية. فالمسيحية، على سبيل المثال، ترى في الألم ثمة فضيلة تسمح بالتكفير عن الخطيئة الأصلية التي ورثتها الانسانية من آدم.

ويعتبر علماء النفس الفيزيولوجيون ان الألم يتولّد نتيجة لإثارة تجاوزت عتبة محدّدة، وقد تبيّنت نتيجة لأبحاث ڤون فراي Von Frey ان هناك مستقبلات حسية خاصة بالألم. كما تمّ اكتشاف ألياف عصبية Fibres nerveuses خاصة تقوم بنقل الشعور بالألم. وفي ألياف ضيّقة مجرّدة جزئياً أو حتى كلياً من النخاعين Myéline. وتبيّن أيضاً وجود مركز للألم في الدماغ وهو السديد Thalamus.

كل هذه الاكتشافات الفيزيولوجية أدّت - مجدّداً - إلى بروز السؤال الفلسفي «القديم»، وهو سؤال من النمط التالي: هل للألم وظيفة؟ هل يكون الألم «مفيداً»؟

**مصادر ومراجع**


- Huisman, Denis, Vergez, André, Court traité de l'action, Paris, Fermand Nathan, 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.


رالف رزق الله

## أمّة

**Nation**
**Nation**
**Nation**

مفهوم الأمة واحد من المفاهيم المحورية في الفكر الاجتماعي. ويذهب بعض الباحثين إلى أنه أهمها على الإطلاق، بينما يحاول آخرون التقليل من أهميته لمصلحة مفاهيم أخرى كالطبقة الاجتماعية أو كالاتحاد بين الدول على صعيد قارة أو منطقة، ويتخذ آخرون مواقف أخرى. وفي الواقع، تعكس الاختلافات حول أهمية مفهوم الأمة اختلافاً في وجهات النظر الأساسية، واختلافات في طرق المقاربة والتعريف، واختلافات في الخلفيات الموضوعية التي تحدّد إلى حد كبير طريقة التفكير في موضوع الأمة واتجاهه. وفي حقيقة الأمر، لا سبيل إلى التغلب تماماً على هذه الاختلافات. مما يعني، من جملة ما يعني، أن المفكر العربي يستطيع تنظيم بحثه في موضوع الأمة بدون التقيد بنموذج معين، قديم أو حديث، غربي أو غير غربي.

وفي معرض التعريف بمفهوم الأمة، ينبغي التمييز بين الأمة والقومية التي هي حركة شاملة تعبر عن نفسها بمختلف الوسائل والأشكال لتحقيق مصالح وأهداف معينة في مرحلة من مراحل وجود الأمة، كما ينبغي التمييز بين الأمة والدولة التي هي واقع سياسي لا يتطابق بالضرورة مع وجود أمة واحدة معينة. وينبغي من جهة أخرى التنبُّه إلى أن تعريف مصطلح الأمة لا يرادف التأريخ لفكرة الأمة وكيفية ظهورها وتطورها عند مختلف الشعوب، كما لا يعني دراسة تاريخ الأمم، في نشوئها وارتقائها ونضجها وطورها الحالي وفي علاقاتها مع سائر الجماعات والظاهرات التي تتفاعل معها بصورة أو بأخرى. إن التعريف بمفهوم الأمة ليس سوى مدخل أولي إلى النظرية العامة في الأمة والقومية.

من الناحية اللغوية، لا يوجد برهان حاسم على أن لفظة أمة مشتقة من إسم الأم (بضم الهمزة)، فربما اشتقت منه، وحملت معنى وحدة الأصل والمصدر، وربما اشتقت من فعل أمّ، يؤمّ، وحملت معنى وحدة القصد والمسلك. ففي الحالة الأولى، يبدو من الضروري ربط مفهوم الأمة بالطور الأمومي وآثاره في تاريخ الانسان الاجتماعي. وفي الحالة الثانية، يكون معنى الأمة أولاً الطريقة أو الشرعة، وثانياً، الجماعة التي تتبع هذه الطريقة أو الشرعة. ولكن، مهما يكن من أمر أصلها، فلفظة الأمة في القرون الوسطى العربية الاسلامية قد استعملت في الأغلب إما بمعنى الطريقة والشريعة، وإما بمعنى الجماعة التي تتفق على دين واحد، وإما بمعنى الجماعة على الاطلاق، أياً كان الرابط بين أفرادها. وفي هذا السياق، جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون»: «الأمة جمع لهم جامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك». إلا أن بعض المؤلفين كالفارابي والمسعودي وابن خلدون حصروا مفهوم الامة في النطاق الاجتماعي وأبعدوا عنه المعنى أو الأساس الديني.

فجاءت خطوتهم وكأنها تأسيس للاستعمال الشائع في العصر الحديث لكلمة أمة.

وفي الواقع، لا يوجد بين منظّري القومية في الفكر الحديث، الأوروبي أو العربي، سوى نفر قليل يجعل الدين مقوّماً من مقوّمات الأمة الرئيسية. فوحدة الدين، أو المذهب، يمكن أن تكون مساعداً قوياً لتوكيد وحدة الأمة أو للتعبير عن نفسيتها، ولكن التجربة التاريخية تبين أن الاختلاف في الدين أو في المذهب ليس مانعاً مطلقاً يحول دون حصول وحدة الشعب القومية. الأمة الألمانية والأمة الفرنسية والأمة الاميركية أمثلة واضحة على وحدة الشعب القومية، رغم الفوارق المذهبية. ومصر، سواء اعتبرناها أمة قائمة بنفسها أو اعتبرناها جزءاً من أمة، مثل آخر، بين البلدان المتخلفة التي لا يزال الدين عاملاً قوياً فيها. وفي الحقيقة، يختلف تأثير العامل الديني في تكوين الأمم وفي حياتها بين منطقة وأخرى، بل بين أمة، وأخرى. ولكن هذا الاختلاف لا يصل إلى حدّ يجعل وحدة الدين أو وحدة المذهب شرطاً لا بد منه لحصول الوحدة القومية.

والمستوى الأشد حساسية تجاه العامل الديني في حياة الأمم هو بالطبع المستوى السياسي. فالنزاعات الدينية تنتقل الى المستوى السياسي بسهولة، وتكون في بعض الأحيان سبباً لانشقاق الدولة الواحدة، وفي بعض الأحيان سبباً لبعض الامتيازات السياسية في الدولة الواحدة، بحكم الواقع أو بحكم القانون. لكن، كما أن الدين ليس مقوّماً جوهرياً من مقوّمات الأمة، كذلك الدولة، فهي شأن سياسي، قد يتطابق مع واقع أمة معينة، فتكون الدولة عندئذ دولة قومية، وقد لا يتطابق، فتكون الدولة عند ذاك دولة اتحادية أو امبراطورية أو متعددة القوميات أو غير ذلك. والإنتماء إلى دولة معينة يسمى الجنسية، أو التابعية، إذا كان المقصود هو مجرد الوصف والتصنيف، ويسمى المواطنية، إذا كان المقصود هو الفاعلية السياسية والحقوقية. إلا أن العلاقة بين الأمة والدولة لا تنتهي عند القول بأن عدم وجود الدولة القومية لا يعني عدم وجود الأمة. فالدولة تلعب دورا جدلياً في قضية تكوين الأمة ومصيرها. بعبارة أخرى، الأمة تخلق الدولة القومية بقدر ما تعمل الدولة على بلورة شخصية الأمة وتنظيمها وإنمائها وحمايتها. فالأمة ليست معطى إجتماعياً يستطيع البقاء والتطور بمعزل عن البعد السياسي. وإذا كان تعريف الأمة بالدولة غير مقبول من الوجهة النظرية، فالنظرة الجدلية إلى تاريخ الأمم لا تستطيع تجاهل الدور الذي يمكن أن تلعبه الدولة في إظهار الأمة وبلورة شخصيتها. ولعل أفضل مثل يذكر في هذا السياق هو دور الملكية في تاريخ الأمة الفرنسية.

والعنصر الذي يشكّل الأساس لإمكانية التفاعل بين الأمة والدولة هو الأرض. فالأرض المحدودة مقوّم رئيسي من مقومات الدولة، وكذلك بالنسبة إلى الأمة. ولا يكون التطابق تاماً بين أرض الدولة وأرض الأمة إلا عندما تكون الدولة دولة قومية تامة. وفي الواقع، تقوم نزاعات مستمرة بين الدول والأمم حول الحدود أو حول مناطق بأكملها. إلا أن ما ينبغي التشديد عليه في هذا الصدد هو أن التعلق بأرض ثابتة معينة يشكل الفارق الأول بين الجماعة القومية والجماعات السابقة لها، وأهمها الجماعة القبلية. فالسكن المستقر على أرض معينة والتفاعل المتواصل معها يشكلان الشرط أو الأساس المادي الأولي لتكوين أمة وتمييزها عن غيرها. ولكن لا يمكن الانطلاق من ذلك لتعريف حقيقة الأمة بالأرض. فالأرض هي أرض الجماعة التي تعيش عليها بصورة اختصاصية مستمرة، وتأثيراتها ليست حتمية مطلقة، وإنما هي تابعة لنوعية الجماعة ومؤهلاتها وإمكاناتها وطموحاتها. مما يعني أن هوية الأمة وفاعليتها هما الطرف الأول في علاقة التفاعل بين الأمة والأرض التي لها. وليست الوطنية سوى نوع من التعبير عن تعلق أبناء الأمة بأرض أمتهم واستعدادهم للدفاع عنها ضد المعتدي.

هنا تنطرح مسألة الاقتصاد المشترك، وهي من المسائل المتنازع فيها بين الباحثين والمفكرين. والأرض المشتركة أساس لقيام اقتصاد مشترك. ولكن حدود الأرض المشتركة وبالتالي حدود الاقتصاد المشترك أمر لا ينفصل عن الدولة وسيادتها. فالدولة تضع حدود التبادل الخارجي، فضلاً عن تحديدها بفعل وجودها وقوانينها للدورة الاقتصادية التي يعيش الشعب فيها. إذن، جعل الاقتصاد المشترك من مقوّمات الأمة يستلزم جعل الدولة من تلك المقومات. وقد رأينا امتناع ذلك من الناحية النظرية العامة. ولكن الجدلية التاريخية تظهر أن للسوق الواحدة أهمية كبيرة في تكوين الجماعات، ومنها الجماعة القومية. ولذلك، كما تتطلع الأمة إلى خلق دولتها الواحدة التامة، تتطلع إلى خلق اقتصادها الواحد المشترك، بدون أن يكون ثمة رباط سببي وحيد الإتجاه بين التطلعين.

الاقتصاد والدولة والأرض عوامل مترابطة فيما بينها ومتفاعلة جدلياً مع وجود الأمة، وبخاصة في مرحلة نشوئها. الدولة في الولايات المتحدة الأميركية نجحت في استيعاب

جماعات كثيرة الإختلاف فيما بينها وفي إدماجها في انتماء قومي أعلى من انتماءاتها الخاصة، بينما فشلت دولة الامبراطورية النمساوية المجرية في تكوين أمة واحدة من مجموع رعاياها. والمهمة الملقاة على عاتق الحركات التي حرّرت بلادها من الاستعمار في أفريقيا، وأقامت دولاً محل المستعمرات، هي أن تنشىء الأمة وتبنيها بواسطة الدولة. وهذا كله يعني أن الأرض أولاً، والدولة والاقتصاد ثانياً، شروط أو أسباب أو عوامل تؤثر في تكوين الأمة وتدخل كجزء لا يتجزأ منها، إذا تفاعلت ايجابياً مع مقوّمات أخرى تشكّل هي الرابط الحقيقي بين أفراد الأمة وتحدد هويتهم الاجتماعية العليا.

لعبت الفكرة العرقية دوراً كبيراً في النصف الثاني من القرن الماضي وفي النصف الأول من هذا القرن في إطار نظرية الأمة. وليس النازيون وحدهم هم الذين دافعوا عن وحدة العرق كمقوّم أساسي للأمة. وفي حقيقة الأمر، يسود في مسألة العلاقة بين فكرة العرق وفكرة الأمة تشويش وإبهام كثير، بسبب غموض فكرة العرق من جهة وبسبب المواقف الايديولوجية منها، سواء المواقف المؤيدة أو المستنكرة، من جهة أخرى. وما يمكن قوله بدون تعصب أو تحيُّز هو أن الأبحاث العلمية حول تصنيف البشر إلى اعراق، محددة بخصائص بيولوجية، لا تسمح بالاستنتاج القائل بأن الفوارق العرقية بين الناس هي أساس الفوارق في المواهب والقدرات النفسية بينهم، ولا بالاستنتاج القائل بأن الأمم القائمة إنما قامت بسبب وحدة الرابط العرقي (أو وحدة الأصل أو وحدة السلالة أو وحدة الجنس). الأمم القائمة اليوم نتجت من تمازج، تفاوتت معطياته ونسبه، بين قبائل وشعوب وجماعات مختلفة. وعليه، يمكن البحث عن الأعراق الموجودة في هذه الأمة أو تلك، في ضوء تعريف علمي مضبوط لمفهوم العرق، وعن العلاقات بينها وبين الظاهرات الملاحظة في حياة الأمة المدروسة، ولا يمكن القول في الوقت الحاضر بأن وحدة العرق مقوّم من مقوّمات الأمة، ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن بعض الاعتقادات عن وحدة العرق أو وحدة الأصل لعبت دوراً سلوكياً عند بعض الشعوب في عملية تحديد الهوية القومية وتمييزها.

بعيداً عن العرق، تبرز اللغة، ومعها الثقافة. وقد تأسس التصور اللغوي الثقافي للأمة في كتابات المفكرين الألمان، أمثال هردر وتوفاليس وفيخته وشلاير مآخر، الذين عارضوا تعريف الأمة بالدولة والنزعة الكوسموبوليتية، وقد كانا شائعين زمن الثورة الفرنسية. ومن الكُتّاب العرب المعاصرين، اشتهر ساطع الحصري بدفاعه عن اللغة كمقوّم أول لكيان الأمة. ولكن، إذا كان لا بد من الاعتراف بالأهمية الحاسمة لعامل اللغة في ربط الناس بعضهم مع بعض وفي توحيد طرق تفكيرهم وتعبيرهم، فإنه يصعب قبول التبريرات الميتافيزيقية التي تصاحب التصور اللغوي للأمة والتي تجعل من كل لغة تجلياً لروح أو عبقرية معينة، وبالتالي لوجه خاص من صورة الطبيعة أو الله، كما يصعب قبول الاستنتاج القائل بأن وحدة اللغة تشكل قوام الإنتماء القومي. إن وحدة اللغة عامل ضروري لتوحيد أداة التفكير والتعبير أي لتشكيل الوحدة الثقافية. ولكن اللغة وحدها لا تقرر وجود أمة بعينها ولا تميزها عن غيرها من الأمم. فقد تكون اللغة واحدة، وتدخل عوامل أخرى كالجغرافيا أو التاريخ أو غير ذلك وتقسّم الناطقين بها إلى جماعتين منفصلتين أو أكثر. لنعتبر في هذا الصدد عالم اللغة الانكليزية وعالم اللغة الاسبانية. وفي واقع الأمم اليوم، أمم لا تتوفر فيها وحدة اللغة، هذا إذا صحّ أن وحدتها القومية موجودة حقاً بتميز عن وحدتها السياسية. ويلجأ علماء الاجتماع للدلالة على الجماعات البشرية من حيث هي جماعات تتميز باللغة، وبالتالي بالثقافة، إلى لفظة الإثنية. لكن هذه اللفظة تشتمل لدى بعض الباحثين أو الكتّاب على معنى الأصل والمنشأ، وأحياناً الأصل العرقي. مما يزيد في البلبلة والاضطراب. وبصورة عامة، يمكن القول ان اللغة الواحدة تشكل مقوّماً من مقوّمات الأمة إذا توفرت شروط معينة كالاتصال الجغرافي أو بالأحرى العمراني ومقوّمات أخرى كالتاريخ المشترك أو إرادة العيش المشترك.

وإذ نصل إلى التاريخ المشترك وإرادة العيش المشترك فإننا نصل إلى ما هو أبعد وأعمق من العناصر التي ذكرناها. فالتاريخ المشترك هو وحدة الحياة في الماضي، وهو أكثر من وحدة الذكريات. إنه التراث الذي يشعر أفراد الجماعة أنه تراثهم جميعاً، يرجعون إليه ويستعيدونه ويتماهون مع أبطاله ويستمدون منه رموزاً وقيماً عليا. ولكن حتى يصبح التراث تراثاً مشتركاً، لا بدّ من أن تكون الجماعة القومية قد عبّرت بشكل ما عن وحدتها. وهذا التعبير يظهر في أغلب الحالات بواسطة اللغة والدولة. فالتاريخ المشترك الذي هو مقوّم للهوية القومية ليس التاريخ الذي هو موضوع جدل على الصعيد الايديولوجي، وإنما هو التاريخ الذي يشعر بثقله وتأثيره القسم الأكبر من الشعب. فإذا كان الشعب منقسماً من حيث تصور الماضي والارتباط به، فذلك دليل على أن وحدته غير محققة

وأن اندماجه لم يكتمل. وفي الحقيقة، إن مسألة التاريخ مسألة كثيرة التعقيد والغموض، وهي تتداخل مع مسألة إرادة العيش المشترك. ففي الحياة القبلية، لا تلعب إرادة العيش المشترك دوراً في تحديد الهوية القَبَلِيَّة وتمييزها، لأن معيار التحديد والتمييز للقبيلة سابق على إرادة أفرادها، والعصبية القبلية، المبنية على وحدة النسب، حقاً أو وهماً، لا تقوم آليتها على مبدأ الارادة، ولا تترك له محلاً واسعاً. أما الإنتماء القومي، فإنه أقل وضوحاً وحسماً من الانتماء القَبَلي، إذ أنه يتكوَّن تاريخياً بالتأليف بين مجموعة انتماءات ويتأثر بعمق بالإرادات الجماعية ونزاعاتها ونتائج نزاعاتها. فالأمة جماعة كبرى تتكوَّن على مراحل، وتبني نفسها باستمرار. ولذلك يلعب مبدأ إرادة العيش المشترك دوراً مستمراً في حياتها، بحسب ما تقتضيه طبيعة المرحلة التي تجتازها. كل أمة، مهما بلغت درجة الاندماج فيها بين الجماعات التي تكوَّنت منها، تحتاج إلى العمل المستمر لاحتواء نزعات بعض أجزائها من أقليات أو أقاليم أو غير ذلك. وبالطبع الأمة التي لا تزال في أطوار التكوين والتكامل تواجه مسألة إرادة العيش المشترك بحدة وبشدة لا نجدهما في وضع الأمة المكتملة نسبياً. وذلك، لأنها تسعى إلى ما حققته هذه الأخيرة؛ أي إظهار شخصية واحدة وطابع واحد فوق الجزئيات التي فيها.

وفي الواقع، تتجمع آثار إرادة العيش المشترك والتاريخ واللغة وسائر المقومات أو العوامل في ظاهرة لا سبيل إلى نكرانها وهي ما يسمى بالشخصية القومية أو بالطابع القومي. قد يختلف الباحثون حول العناصر التي يتشكَّل منها الطابع القومي الفرنسي، تعداداً وترتيباً، ولكنهم لا يختلفون كثيراً أو جدِّياً حول وجوده. لكل أمة مجموعة من الخصائص والمزايا، الفيزيائية والنفسية، تطبع الغالبية من أعضائها، إن لم تطبعهم جميعاً، وتتحول سلوكياً إلى أدلة موضوعية على وحدة انتمائهم بالنسبة إلى أنفسهم وإلى أعضاء الأمم المختلفين عنهم. ومهما كانت وجوه الإنتماء الموضوعية قوية وثابتة، فإن الشعور بوحدة الانتماء شيء أساسي في عملية الانتماء ككل. بعبارة أخرى، الوعي القومي جزء لا يتجزأ من عملية إثبات وجود الأمة وبنائها المستمر.

الثورة التي حدثت، ولا تزال، في تاريخ الانسان الاجتماعي تحت شعار فكرة الأمة لم تصل بعد إلى مراحلها الأخيرة. لقد تخلخلت وحدة الأمة في البلدان الصناعية بسبب الانقسامات الطبقية، ولكن الأمة بقيت الحقيقة العليا والمرتكز الأساسي للدولة. وحاولت المنظمات العالمية، كمنظمة الأمم المتحدة، أن تحدّ من صلاحيات الأمم في علاقاتها بعضها مع بعض. ولكن مقاومة المبدأ القومي لا تزال قوية فعالة. وفي البلدان المتخلفة، تحاول فكرة الأمة أن تحقق الاندماج الاجتماعي والانتظام السياسي كما حققتها عند الشعوب المتقدمة، ولكن تقدّمها لا يسير في خط مستقيم مطرد، بسبب المقاومة العنيفة من جهة الإرث الاستعماري أو البنية الاجتماعية القَبَليّة أو العوامل الدينية. وهذا كله يعني أن مرحلة ما بعد القومية لم تبدأ بعد فعلياً في تاريخ الكوكب الأرضي.

ناصيف نصار

**إضافة ( 1 )**

أرى أن لفظ « أمة »، شأنه شأن الكثير من المصطلحات المستعملة في الأبحاث الاجتماعية السياسية، هو مصطلح سياسي أصلاً، أي ايديولوجي صرف. وهو بالتالي لفظ فضفاض يتسع لجميع أنواع المضامين التي يمكن أن تدافع عن نفسها لأنها تستند في الأساس إلى موقف سياسي يسعى إلى تبرير نفسه. وليس الاضطراب الحاصل في تعريف اللفظ والخلاف حوله سوى دليل اضافي على ما أذهب إليه. ولذا كان من الأجدى، ربما، الكلام على الأمة في نظر حزب معين أو مفكر معين وليس في الإطلاق.

موسى وهبه

**إضافة ( 2 )**

منذ أكثر من ألفيّ سنة، استخدم مصطلح « أمة » ذو الأصل اللاتيني «Natio»، بمعنى دلالة التمييز عن الخصائص العرقية لعدة تجمعات بشرية مختلفة. وكان هذا يعبِّر عن الأشكال الأولية التي اكتسبتها تلك التجمعات البشرية، التي كانت تجمع فيما بين أعضائها، رابطة القرابة واللغة الواحدة والعادات المشتركة والايمان الواحد.

وفي زمن لاحق، شمل المصطلح نفسه سكان منطقة جغرافية معينة، ثم شعوب دولة واحدة. وبقدر ما كان النظام الاقطاعي يتفسخ ويضمحل، ويتكون على أنقاضه النظام الرأسمالي الصاعد، بقدر ما كان يترسخ «الكيان» الجديد، أي الأمة. فالأمة باعتبارها ظاهرة تاريخية، نشأت مع تشكل المجتمعات البشرية، فكونت منذ البداية بنية اجتماعية معقدة التركيب، يتألف جوهر محتواها وخصوصياتها من عدة

عناصر، أهمها، وحدة العوامل الاجتماعية والعرقية، وما يماثلها من عوامل موضوعية وذاتية.

أما الأمة، بمحتواها المعاصر، فهي حسب وجهة نظر الماركسية ـ اللينينية، قد ظهرت في عصر نشوء الرأسمالية.

ولقد تمكن مؤسسو الماركسية ـ اللينينية، من وضع نظرية جدلية ـ مادية لموضوعة الأمة، متكاملة الجوانب. فقد طور كل من كارل ماركس «Karl Marx» وفريدريك أنجلز Friedrich Engels الأسس المادية ـ الجدلية لنظرية الأمة والعلاقات القومية. وانطلاقاً من استيعابهما التام للمستجدات التي أفرزتها الرأسمالية الصاعدة، حدّدا عوامل جوهرية تقوم عليها نظرية الأمة، هي التالية:

أ ـ إن الطابع القومي بعلاقته مع نشوء واستتباب التشكيلة الاجتماعية الرأسمالية يصبح السمة الحتمية للتطور الاجتماعي مع التأكيد على « تاريخية » هذا الطابع، أي حتمية زواله في فترة زمنية متقدمة في تطور المجتمعات البشرية.

ب ـ الدور الحاسم الذي تلعبه العوامل الاقتصادية، خاصة، الحياة الاقتصادية المشتركة في تكوين الأمة واستمراريتها، وأيضاً في تطوير العلاقات القوميّة.

ج ـ التأثير الفعّال للعوامل الطبقية، وفي مقدمتها تأثير الأممية البروليتارية، والقومية البرجوازية على تطور العلاقات القومية.

د ـ الأهمية الكبرى لعوامل وحدة اللغة والأرض المشتركة في تشدد الأمم.

هـ ـ إن الثقافة القومية، والوعي القومي، والسمات القومية الخاصة، هي عوامل ذات تأثير محدد في تطور الأمم، وعلى علاقة التأثر والتأثير المتبادلة فيما بينهما، في مجتمعات التناقض الطبقي التناحري.

أما مساهمة لينين Lenin فقد كانت نقلة نوعية متقدمة في تطوير نظرية ماركس حول الأمة. ومحور هذه المساهمة هو تأكيد لينين على الجوهر الإجتماعي لمفهوم الأمة، وضرورة توضيحه بدقة، من أجل تحديد العلاقة الصحيحة بين ما هو قومي وما هو عرقي. برز اهتمام لينين هذا، أثناء مناقشته ودحضه لأفكار « الشعبيين الروس » الذين اقتصر مفهومهم للأمة فقط على الظاهرات العرقية، حيث اعتبروها مستقلّة ومنفصلة تماماً عن العمليات «Prozesse» الاجتماعية، وعن مسألة الطابع التناقضي للعلاقات الطبقية داخل الأمة. إن موقف لينين المغاير تماماً لأفكار « الشعبيين الروس »، أكد على أن لاكتشاف وتحديد موقع ودور الطبقات والصراع الطبقي، أهمية فائقة، لا بل حاسمة، في عملية تبلور الجوهر الاجتماعي للأمة. واعتبر لينين، ان واقع تكوّن الروابط القومية، لم يكن إلا واقع تكوّن الروابط الاجتماعية ذاته، ولذلك فإنه لا يمكننا تحديد مصطلح الأمة حين نفصله، وبشكل تجريدي مصطنع عن التناقضات الفاعلة بين الطبقات الاجتماعية المؤلفة للأمة. وفي معرض تعليله لهذه القوى، برهن لينين على أن « المشاعر الوطنية ليست ظاهرة مستقلة، بل هي مرتبطة عضوياً بالمصالح الحقيقية للبرجوازية التجارية والصناعية ». أما ما يتعلق بالعلاقات القومية، فقد أكد لينين على أن اختلاف التركيب الإجتماعي للأمم يؤثر في تلك العلاقات، تأثيراً مباشراً.

وبقدر ما يحتدم فيه الصراع الطبقي بين البروليتاريا والبرجوازية، بقدر ما تصبح فيه مسألة تحديد جوهر الأمة والعلاقات القومية، المسألة الرئيسية في الصراع الايديولوجي بين الماديين والمثاليين، بين الثوريين والانتهازيين، هذا مع العلم ان هذا الصراع قد اتخذ طابعاً عالمياً. ومن خلال تبيانه للمحتوى الاجتماعي للأمة وللعلاقات القومية، وما يتعلق بها في المرحلة الرأسمالية، من تناقضات طبقية، أظهر لينين اهتمامه الشديد بموقع ودور الأممية وتطورها، وبالصراع ضد التعصب القومي. ويعود اهتمام لينين هذا الى سببين رئيسيين: الأول، هو دور كلٍّ من الأممية والقومية في الصراع المحتدم باطراد بين الايديولوجيا البروليتارية والايديولوجيا البرجوازية. وثانياً، بسبب الطرح الانتهازي لباور Bauer، الذي كان يدعي ماركسية نظريته حول الأمة، بينما لم تكن سوى نظرية مثالية تماماً، أو كما قال عنها لينين بأنها « النظرية النفسانية «psychologische» للأمة ».

وكما هو معروف، فقد أنكر أوتو باور Otto Bauer السمة التاريخية للأمة، بينما أكد لينين، وبصفة خاصة على هذه السمة، وكرر تأكيده هذا أثناء أبحاثه التي أجراها حول شروط نشوء وتطور الأمة، وتمكّن بالتالي من البرهنة على حتمية ذوبان الأمم بين بعضها البعض في مستقبل لاحق.

أما السمات الأخرى، مثل اللغة ووحدة الأرض، فقد جاء على ذكرها كل من باور وك. كاوتسكي K. Kautsky. ولكن لينين كان أول من أعطاها حقها في البحث المعمّق وكشف عن ميزاتها الأساسية. فإلى جانب أن اللغة عند لينين هي من أهم العوامل العرقية، فإنه ركّز على توضيح دورها الاجتماعي خلال نشوء وتطور الأمة. هذا الدور الاجتماعي للغة كان مستحيلاً لو أنها في المرحلة الانتقالية، أي مرحلة

الانتقال من الشعوب الى الأمم، لم يطرأ أي تغيير أو تحوّل. في إطار هذه العلاقة الجدليّة (تطور اللغة ودورها الاجتماعي) حلّل لينين أيضاً المتغيّرات اللغوية في مرحلة حول الرأسمالية مكان التشكيلة الاجتماعية الاقطاعية، وأثبت أن توحيد اللغة أمراً محتوماً، وأنه سيطرأ عليها تحوّلات نوعية، ومن ثم، فإنها ستتطور لتصبح لغة الأدب.

أما موقف لينين من باور المنطقة الجغرافية في نشوء وتطور الأمة، فقد كان أيضاً مغايراً تماماً لمواقف باور وكاوتسكي. فقد أدان وبشدة محاولات باور القائلة بأن الأمة وجود ليس له أية علاقة بشرط المنطقة الجغرافية، أي انه اعتبرها وجوداً نوعياً خارج المكان.

أما السمة الاقتصادية، فقد نفى كاوتسكي أية علاقة لها بنشوء الأمة، بينما باور لم يشر اليها على الاطلاق، فقد اعتبرها لينين أهم السمات الجوهرية المحددة لنشوء وتطور الأمة. فأشار الى انه من خلال تنشيط الروابط الاقتصادية ونشوء (تكوُّن) السوق الداخلية تزداد لُحمة الأمة ويتحدد كيانها. وحيث تكون الحياة الاقتصادية المشتركة، بالنسبة للينين، إحدى العوامل المكوِّنة للأمة، فإنه يعتبر، ان الدولة القومية هي أيضاً أحد أهم الشروط المساهمة في نشأتها وتطورها. ولكن الدولة القومية، بالنسبة للينين هي عامل أفرزته المتطلبات الاقتصادية، لهذا يجب التركيز على ضرورته الاقتصادية. هذا بالإضافة الى اعتبار لينين، أن أهمية الدولة القومية، ليس في وجودها فحسب، بل، وهذا هو الأهم، في تكاتف وتضامن أبناء الأمة في النضال لإنشائها.

عند مراجعتنا للأعمال النظرية، التي خلفها لينين، نجد انه قد حدد منهجياً السمات الجوهرية للأمة البرجوازية، كما يلي: اللغة، الأرض (المنطقة الجغرافية المشتركة)، الطابع التاريخي، ثم الأهم، وهي السمة الاقتصادية. وفق هذا المنهج يكون لينين قد كشف وبعبقرية عن السمات الجوهرية للأمة، وفي نفس الوقت، يكون قد ميّزها عن بقية الانماط التاريخية الاجتماعية للجماعات البشرية.

إذن، انطلاقاً من الارشادات المعينة، التي خلفها مؤسسو الماركسية ـ اللينينية تمكن ج. ف. ستالين J. W. Stalin، في عام 1913، من صياغة تعريف الأمة كما يلي:

« الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، نشأت تاريخياً على أساس الاشتراك في اللغة والأرض والحياة الاقتصادية والتكوين النفسي الذي يجد تعبيراً عنه في الثقافة المشتركة ».

ومن خلال النقاش الدائر حول الأوجه المتعددة لمحتوى نظرية الأمة، تبرز في وقتنا الراهن ضرورة التأكيد مجدداً على العناصر الأساسية لتعريف الأمة.

أولاً: الأمة هي جماعة نشأت تاريخياً. وطالما انها « ظاهرة » تاريخية، فإنها ليست أزلية الوجود، وانما هي « كيان » مؤقت، ينتهي بإنتهاء مسبباته التاريخية.

ثانياً: إنطلاقاً من تعريف الأمة المُحدَّد، لا بد من التأكيد على تفاوت أهمية ما يتضمنه هذا التعريف من سمات جوهرية، وبالتالي خطأ التساوي فيما بينها، إن كان من حيث الأهمية، أو من حيث التأثير. وفق هذا المنهج، نستنتج، أن الحياة الاقتصادية المشتركة هي السمة الأساسية المُحدِّدة، بينما بقية السمات وما تفرزه من دلالات، تخضع لنسبية واضحة من حيث التأثير والأهمية.

ثالثاً: « إن وقتنا الراهن يتطلب المزيد من توضيح موقع ودور النفسية القومية «National psyschologic». هذا يعني عدم صحة إقتصاره فقط على خصوصيات الثقافة القومية لكل أمة، بل يجب أن يشمل أيضاً الوعي الاجتماعي ونمط الحياة السائدين، بالاضافة الى تجسيده للأخلاق والعادات والتقاليد. هذا مع التأكيد على طبقية هذه الجوانب المتعددة المؤلفة لمفهوم النفسية القومية، وخطأ النظرة القائلة « بحيادها الطبقي ».

يتمحور مفهوم الأمة في الايديولوجيا البرجوازية حول تيارين رئيسيين:

الأول، ينطلق من المثالية الموضوعية، حيث ينفي تماماً طابعها الاجتماعي، ويرد سماتها المختلفة الى مصدر أساسي واحد، هو، العوامل العرقية. ويعتبر ان الحياة الثقافية ـ الايديولوجية للأمة هي فوق الطبقات (أي نفي طابعها الطبقي)، ليعلن انها نتاج مباشر لأحاسيس ونفسية ووعي أبناء الأمة.

التيار الثاني، هو الذي يشكك بكون الأمة حقيقة موضوعية، ويحاول، إنطلاقاً من مواقع المثالية الذاتية، البرهان على أن الأمة هي وجود أنتجه الوعي الإنساني.

لكلا التيارين المناقضين للنظرية الماركسية ـ اللينينية، هدف رئيسي هو، سلخ مفهوم الجماعة القومية عن العمليات الحياتية الحقيقية الجارية (أي الواقع الطبقي)، والبرهنة على عدم القدرة على معرفة ورصد هذه العمليات، وبالتالي رد الأمة الى فكرة واحدة تقوم على دعامتين هما: الوعي والنفسية. حول هذا الهدف الرئيسي تتمركز محاولات البحاثة

البورجوازيين للوصول بالتالي إلى تكذيب مقولة الطابع التاريخي والاجتماعي للأمة.

لم تقف اجتهادات الفكر الماركسي ـ اللينيني، عند تعريف ستالين للأمة، بل استمرت بالتواصل مع استيعاب هذا الفكر الحي لكل المتغيِّرات النوعية في عصر سريع تطور. هذا بالاضافة الى أن أهمية نظرية الأمة، لا تكمن فقط بمدلولها الايديولوجي، بل أيضاً بدورها الفعال، في النضال السياسي لمصلحة قوى التغيير والاشتراكية. بالارتباط الوثيق مع هذا المنحى للفكر الماركسي ـ اللينيني، نقف في وقتنا الراهن أمام تعريف آخر للأمة يستجيب أكثر لمتطلبات التغيير الحاصلة في وقتنا الراهن. هذا التعريف هو:

«الأمة هي جماعة ثابتة من البشر، تألفت تاريخياً على شكل تطور اجتماعي نشأ على قاعدة الحياة الاقتصادية المشتركة، بالارتباط الوثيق مع وحدة الأرض واللغة المشتركة، وخصوصيات الثقافة والوعي والنفسية القومية».

هذا التعريف المعاصر يعكس عدة عناصر فكرية ـ سياسية هي:

أولاً: التأكيد مجدداً على صحة المقولة اللينينية، بأن الأمة هي نتاج للتطور الاجتماعي.

ثانياً: إن سمة الحياة الاقتصادية المشتركة، هي السمة الأساسية المحددة في نشوء وتطور الأمة.

ثالثاً: يوضح وبشكل قاطع، على أن بقية سمات الأمة، لم تنشأ من ذاتها ولا تبقى بفعل ذاتها، وانما بارتباطها الوثيق مع سمة الحياة الاقتصادية المشتركة.

رابعاً: يتضمن هذا التعريف، عناصر جديدة، ويعتبرها سمات أساسية هي، خصوصيات الثقافة، والوعي السائد، والنفسية القومية، حيث تعبر هذه العناصر في مجموعها وبدقة عن تمايز الحياة الفكرية للشعوب.

غسان الزين

---

## إمْتِداد

**Etendu**
**Extension, Extent**
**Ausdehnung**

---

الامتداد صفة جوهرية للمادة أو لأي جسم جزئي، والمقصود بها أنه يجب أن يكون لكل جسم أبعاد ثلاثة في المكان أو أن يحتل حيزاً محدداً في المكان. وقد كانت القضية كل جسم ممتد هي المثال الذي ضربه كانط **Kant** على القضية التحليلية، وهي القضية التي يكون محمولها تحليلاً لتصور الموضوع أو يكون جزءاً من معنى الموضوع، وتكون هذه القضية صادقة دائماً لأنها بمثابة تعريف للجسم سواء كانت توجد أجسام في الواقع أو لا توجد. لكن أول من أعلن بوضوح أن الامتداد ماهية المادة هو ديكارت **Descartes**. وكان مهتماً بالمادة في الكون بالاجمال لا بوصف الجسم الجزئي كالقلم أو المنضدة الخ. ومن ثم فالمادة والامتداد والمكان كلمات مترادفة، وبالتالي ينكر ديكارت وجود الخلاء. ولم يهتم ديكارت بتحليل تصور الأجسام الجزئية وكيف يتمايز جسم من آخر، ذلك لأنه أراد النظر إلى المادة لا كما ينظر اليها العالم الطبيعي وإنما كما ينظر إليها العالم الرياضي. لا تعني المادة عند الرياضي إلا الأبعاد التي تحتلها في الفراغ ولا يعني ذلك أن ديكارت يتجاهل علم الطبيعة، فقد كان من أساطينه في القرن السابع عشر، وإنما اتخذ هذا الموقف بالنسبة لتصور المادة.

وقد رأى جون لوك أن الامتداد ليس هو الصفة الاساسية الوحيدة للجسم الجزئي، إذ يضاف الى الامتداد الشكل والصلابة والحركة والسكون، وسمَّاها الصفات الأولية للأجسام في مقابل الصفات الثانوية مثل اللون والطعم والصوت والرائحة والملمس. ورأى لوك أن هذه الصفات الأولية تؤلف ماهية الجسم، لا يوجد الجسم الا بها، واذا زالت زال وجوده، وان هذه الصفات لها وجودها الموضوعي مستقلة عن ادراكنا لها. ومما هو جدير بالذكر ان نظرية التمييز بين الصفات الأولية والثانوية تعود الى روبرت بويل وان كان ديموقريطس الفيلسوف الإغريقي القديم أول من أدرك التمييز في غموض.

وقد اعترض لايبنتز ونيوتن على جعل الامتداد ماهية المادة أو الاجسام الجزئية. اذ رأى الأول أن القوة **Force** هي ماهية الجسم لأن الامتداد والحركة يفترضان القوة أو الميل الى الحركة والاستمرار فيها، والامتداد هو المظهر الحسي للقوة. أما نيوتن فقد رأى الكتلة **Mass** والجاذبية **Gravity** والقصور الذاتي **Inertia** هي الخصائص الاساسية العامة لكل جسم.

ولا بأس من الاشارة الى أن النظرية الذرية المعاصرة ترى الكتلة والطاقة والشحنة الكهربية والوضع المكاني واتجاه الحركة هي الخصائص الأساسية للذرة، بحيث يصبح الامتداد

أو الوضع المكاني أحد الخصائص وليس الخاصة الوحيدة للمادة.

محمود فهمي زيدان

## أمْر

**Ordre-Impératif**
**Order-Imperative**
**Befehl**

يوجد شرطان أساسيان يجب توفرهما في جملة ما حتى نعتبر هذه الجملة دالّة على أمر. الأول هو أن تستعمل هذه الجملة من قبل شخص معين للتعبير عن رغبة لديه في أن يقوم شخص آخر (أو يمتنع عن القيام) بفعل معين. الثاني هو أن يستهدف الشخص الأول من وراء استعماله لهذه الجملة جعل الشخص الثاني (أي الشخص الذي يوجه إليه الأمر) يقوم (أو يمتنع عن القيام) بالفعل المعني. عندما أقول لشخص «أعطني الكتاب»! فلا شك أنني اعبر عن رغبة لدي في أن يسلم الكتاب إلي. ولكن ليست غايتي من وراء استعمال الصيغة الأمرية، هي أن أعلن عن هذه الرغبة، أو، بصورة أكثر تعميماً، أن أعطي معلومات من أي نوع عن ذاتي. إن غايتي بالأحرى هي أن أحقق الرغبة التي أعبر عنها بواسطة استعمالي للصيغة الأمرية، أي أن أجعل الشخص المخاطب يسلمني الكتاب المعني. إذا دمجنا الآن الشرطين السابقين، يصير بإمكاننا أن نعرّف الأمر على أنه تعبير عن رغبة شخص معين في ضرورة قيام شخص آخر (أو ضرورة امتناعه عن القيام) بفعل معين.

يتخذ الأمر اشكالاً كثيرة. فقد يجيء الأمر بشكل تحذير، كما في قول الطبيب لمريض مصاب بالسكري «ابتعد عن الحلويات!»، أو بشكل نصيحة، كما في قول شخص لصديقه «لا تقبل الوظيفة المعروضة عليك!»، أو قد يكون الامر مجرد طلب عادي، كما في قولي لزوجتي «اغلقي الباب من فضلك!»، أو قد يكون التماساً للرحمة، كما في قول ولدٍ لأبيه «لا تضربني!». في الحالات التي يكون فيها الأمر مجرد تحذير أو نصيحة أو طلب أو التماس، لا يتخذ الأمر طابعاً قسرياً. فالأمر لا يتخذ هذا الطابع في الواقع إلا حيث يكون مدعوماً بالتهديد، فيكون واضحاً للشخص الذي يوجه إليه الأمر أن الاحتمال كبير أن يصاب بأذى من قبل من يوجه إليه الأمر فيما لو لم يعمل على تنفيذ ما يأمره به.

يجب التمييز هنا بين الأوامر القسرية المدعومة بالتهديد والأوامر السلطوية. إن الأوامر التي من النوع الآخير تفترض وجود مؤسسة أو منظمة هرمية، كمؤسسة الجيش مثلاً، حيث يكون لشخص سلطة على الآخرين ضمن إطار هذه المؤسسة أو المنظمة بحكم مركزه فيها. الأوامر التي يصدرها القائد إلى جنوده، مثلاً، هي أوامر من هذا النوع. إن أوامر من هذا النوع، وإن اتخذت أحياناً طابعاً قسرياً، ليست أوامر قسرية في جوهرها. أن يأمر شخص من مركز سلطة هو أن يمارس سلطته على الآخرين، لا أن يمارس قدرته على إلحاق الأذى بهم. ولكن عندما يكون الأمر من النوع القسري، فقد لا يكون لمن يأمر أي سلطة على من يوجه إليهم الأمر، ولكن من الضروري أن يكون في وضع لا يسمح لهم بالشك في قدرته على إيذائهم حتى يضمن طاعتهم له.

يتخذ الأمر في حالات كثيرة طابعاً شرطياً. والأمر الشرطي هو الذي يتخذ الصيغة «إذا أردت كذا وكذا، افعل كذا وكذا!». الأوامر القسرية هي حتماً شرطية. إذا صوب شخص مسدساً إلي وقال «اعطني مالك»، فهو في الواقع يحاول أن يقول لي: «إذا أردت ألا يلحق بك أي أذى، أعطني مالك!». يتخذ الأمر طابعاً شرطياً أيضاً عندما يكون في شكل تحذير أو نصيحة. فالطبيب الذي يقول لأحد مرضاه «ابتعد عن الأطعمة الدسمة!»، يقصد في الواقع أن يقول له «إذا أردت المحافظة على صحتك، ابتعد عن الأطعمة الدسمة!». أما الأوامر السلطوية فهي ليست شرطية، بل جازمة. فالقائد الذي يأمر جنوده: «تقدموا إلى الأمام!»، يتوقع منهم أن يطيعوه فقط لأن له سلطة عليهم. فما يطلبه منهم، إذن، هو أن يفعلوا ما يأمرهم به فقط لأنه يأمرهم به.

يدعي البعض، كالفيلسوف كانط، مثلاً أن الأوامر الأخلاقية هي من النوع الجازم أو المطلق. وهذا يعني أن الأمر الأخلاقي يحضّنا على القيام (أو الامتناع عن القيام) بفعل معين بغض النظر عن النتائج. ولكن لا يبدو أن الأوامر الأخلاقية قابلة لأن تكون مطلقة. والسبب في ذلك هو أنه بالنسبة لأي أمرين أخلاقيين على الاطلاق، ما يحضّني الأول على فعله أو عدم فعله قد يتعارض مع ما يحضّني الثاني على فعله أو عدم فعله في وضع معين. لنأخذ، مثلاً، الأمر الأخلاقي «لا تكذب!»، والأمر الأخلاقي «لا تؤذ غيرك!»، بإمكاني هنا أن أتصور وضعاً يكون فيه الكذب هو الطريقة

الوحيدة لتجنب إلحاق الأذى بالغير، فهل علي أن أكذب هنا لتجنيب غيري الأذى أم عليّ أن أقول الصدق غير عابىء بمن سيتأذى؟ من الواضح هنا أنه لا يمكنني أن أقول عليَّ أن أقول الصدق بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج قولي الصدق هنا خرقي للقاعدة الأخلاقية «لا تؤذ غيرك»، وكذلك لا يمكنني أن أقول هنا عليَّ ألا أؤذي أحداً بغض النظر عن النتائج، لأن من نتائج استنكافي عن إلحاق الأذى بالغير خرق القاعدة الأخلاقية «لا تكذب»، ولذلك فما عليَّ أن أفعله في هذا الوضع يتوقف في التحليل الأخير على ما أعتبره النتيجة الأقل سوءاً. وهكذا يتضح أنه لا يمكن النظر إلى الأوامر الأخلاقية على أنها مطلقة إلا إذا افترضنا ما لا يصح افتراضه، أي افتراضنا أنه لا يمكن للأوامر الأخلاقية أن تتعارض عند التطبيق.

## مصادر ومراجع


- Bohnert, «The Semiotic Status of Commands», Philosophy of Science, 1945.
- Cohen, J., The Diversity of Meaning, Herder and Herder, 1963.
- Hare, R.M., «Imperative Sentences», Mind, 1949.
- Hare, R.M., The Language of Morals, Oxford, The Clarendon Press, 1952.
- Hart, H.L.A., The Concept of Law, Oxford, Clarendon Press, 1961.
- Ross, D., «Imperatives and Logic», Philosophy of Science, 1944.


عادل ضاهر

# أنا

**Moi-Je**
**I**
**Ich**

الأنا في اللغة ضمير المتكلم. وهو، في الفلسفة، المتكلم ذاته. الأنا، في الفلسفة، هو القائل في فعل القول باعتبار القول الفعل الوعيوي الأعلى الذي تندرج تحته مختلف أفعال الوعي في تراتبية بنيوية معينة على صعيد كينوني وقيمي على حد سواء. وهكذا فالأنا هو القائل باعتبار وعيه لقوله ولقائليته بالذات.

وعندما يُفهم الأنا من خلال قائليته فإنه يرتبط، حكماً، ومن خلال قوليته، بذاته أولاً، وبغيره ثانياً، وبقوله أو مقوله ثالثاً. فهو ذاته من يقول. وما يقوله الأنا فإنما يقوله لغيره، بقوله لقائل آخر. بذلك يبرز لنا الأنا كعنوان أعلى لمركّب علائقي يتمحور فيه الأنا والآخر والموضوع.

في هذا المركّب العلائقي يتسم الأنا بطابعين رئيسين: لطابع الأول يميز الأنا من حيث كونه أحد الأقطاب لمحورية في هذا المركّب العلائقي. فالموضوع موضوعه هو، كما أن الآخر آخره هو أو الآخر بالنسبة إليه. أما الطابع لثاني فيميز الأنا من حيث كونه مبدأ وحدة هذا المركّب طلاقاً. الطابع الأول يتبدّى على الصعيد التجريبي فيما يتعيَّن نفكير الطابع الثاني على صعيد منطقي متعال: منطقي من حيث وحدويته وهويته، ومتعال من حيث مبدئيته أو أوليته القبْلية.

على الصعيد التجريبي ينخرط الأنا في مجمل أحوال نمحوره العالمي في مركّب تعلقه بالآخر وبالموضوع بحيث لا يمكن سلخه عنها. هنا لا يُفهم الأنا من حيث انخراطه العالمي في المركّب العلائقي المذكور إلا بصفته فعلاً وانفعالاً. أي أن امتناع سلخه عن عالمية مركبه العلائقي يقابله احتجابه اللامتناهي كجوهر (قائم بذاته) عن هذا المركّب العلائقي بالذات.

أما على الصعيد المنطقي المتعالي فالأنا يتعالى حتى على مجمل مركّب تعلقاته. إذ ذاك فهو لا يتعالى فقط على موضوعه، بل على ذاته هو بصفته قطباً محورياً في المركّب العلائقي الذي يميز بنيته وحركته الداخلية. من تعالي الأنا المتعالي على الأنا التجريبي بوصف هذا الأخير قطباً محورياً في مركّب علائقي يربطه ماهوياً بموضوع وبقائل آخر، قلت من هذا التعالي الذاتي، كون الأنا، في المرتبة العليا، وعياً ذاتياً متعالياً. هنا الأنا مبدأ الفاعلية اطلاقاً، بل هو مبدأ ينائي كلا الفعل والانفعال على حد سواء ليكون، بالنهاية التجريدية، أساسها المطلق.

على صعيد وصفي صرف يبدو الأنا، من حيث كونه وعياً ذاتياً، متسماً بحركية الدوران. هذا الدوران هو الوجه الآخر، أو الوجه الحركي لتعلق الأنا بذاته، بل، من ثم، لتعلق الأنا بموضوعه وبالآخر في مركب علائقي. هذا التعلق الذاتي في بنية الأنا مكمن لصعوبات مختلفة وإشكالات شتى من شأنها أن تعتري طريق الأنا باتجاه مفهوميته وفهمه الذاتي. فلأن التعلق يُفهم عموماً كتعلق غيريّ أو كتعلق الشيء بغيره تشهد، كما نلاحظ، مسألية الوعي الذاتي في الفلسفات القديمة من يونانية وسكولاستية لاحقة ضموراً ملحوظاً.

فأفلاطون يقول في حوار «خارميدس» (167d-e ؛ 168a) إنه من المحال أحياناً ومما يصعب تصديقه أحياناً أخرى أن يفضي تعلق الشيء بذاته إلى أي تعيُّن من تعيُّنات هذا الشيء.

وأرسطو يداني أفلاطون على هذا الصعيد عندما يقول في «الميتافيزياء» (راجع 1072b, 1074b) وفي «النفس» (راجع 429a 13-22) ما مؤداه أن المعرفة والادراك والتفكير أشياء لا يكون تعلقها بذاتها إلاّ على نحوٍ جانبي.

وحتى في العصور الوسطى يبقى الوعي الذاتي مسألة غير معنونة تُدانى من خلال المسألة القصدية أو مسألة قصدية الادراك عموماً. إذ ذاك تندرج مسألة الوعي الذاتي، أو ما يسمى اليوم وانطلاقاً من القرن الثامن عشر بهذا الاسم، في إطار التفريق بين القصد الأول أو المباشر من جهة، وهو إدراك الأشياء الفردية والخاصة في الترابط الطبيعي، وبين القصد الثاني أو التأملي من جهة أخرى، وهو إدراك العام من المفاهيم والبنى التصورية أو التأمل بخاصيات التفكير كفعل تجريدي وتسلسلي.

في ضوء إشكالية تعلّق الشيء بذاته وصعوبة اعتبار هذا التعلق الذاتي تعيُّناً من تعيُّنات هذا الشيء تبرز أهمية الموضوع بصفته أحد الأقطاب التوسطية في بنية الأنا العلائقية. بل إن علائقية هذه البنية (أنا ـ موضوع ـ آخر) تبرز أهميتها من خلال كونها الإطار البنيوي العام لإمكانية الأنا إطلاقاً بصفته وعياً ذاتياً أو تعلّقاً ذاتياً متوسَّطاً.

في هذا المركّب العلائقي لبنية الأنا بصفته وعياً ذاتياً يعتبر الأنا ذاتاً، والأنا الآخر ذاتاً أخرى والعلاقة بينهما عبر الموضوع علاقة بينذاتية.

إلا أن الموضوع لا يتوسَّط، على هذا النحو، علاقة الذات بالذات الأخرى فحسب، بل أيضاً، وبالأولى، علاقة الذات بذاتها. من هنا أن حركية الوعي الذاتي المتسمة بطابع دورانيّ إنما هي حركة الذات باتجاه ذاتها عبر تموضعها الموضوعي بحيث يتوسط هذا الموضوع كل علاقة بين الذات وذاتها على صعيد الوعي الذاتي وكل علاقة بين هذا الأنا والأنت على صعيد الوعي البينذاتي. هذا الدوران طابع يميز حركية المركّب العلائقي في الأنا: ضمنذاتياً وبينذاتياً. وبالرغم من أهمية فض مضامين العلاقة البينذاتية بالنسبة للوعي الذاتي فلا بدّ، في هذا المجال، من أن نحصر اهتمامنا في إطار العلاقة الضمنذاتية بين الذات وذاتها عبر توسطية الموضوع. فما هي، كما يجدر الآن السؤال، بنية الموضوع التي تؤهله لأن يتوسط علاقة الذات بذاتها ويجعل الوعي الذاتي، ضمنذاتياً وبينذاتياً، إنجازاً ممكناً؟ بل ما هو معنى التوسُّط على هذا الصعيد؟

من خلال التوسُّط تتقوَّم لحظة الغيرية التي لا يمكن لأية علاقة أن تنشأ بدونها. إذ ذاك يبرز الموضوع المتوسِّط لكل تعلّق ذاتي في الأنا كتلك اللحظة الغيرية التي تتلبسها الذات كشرط ضروري لتعلّقها الوعيوي بذاتها أو لتعلّقها بذاتها في الوعي الذاتي. ولأن اللحظة الغيرية تقوم على النفي تصبح الموضعة ذاتها ضرباً من النفي والموضوع ذاته وليداً للسلب. من سلب الذات يتولد (يوضع) الموضوع فيأتي الموضوع سلباً للذات وعكساً لها. إذ ذاك تتبدى غيرية الموضوع وذاتيته بآن. بَيْنَ الموضوع، من ثم، لا ذاتاً مذوَّتة من شأنها، بالتالي، أن تتوسط علاقة الذات بذاتها فتُمكن الوعي الذاتي كعلاقة غيرية وذاتية بآن وتسبغ عليه شكل حركية الدوران.

ثم إذا كان الموضوع هو اللاذات أو الذات ذاتها إنما منفية ومسلوبة ومعكوسة، أي، بكلمات أخرى، إذا كان الموضوع سلباً لإيجابية الذات فإنه أيضاً ـ ليكتمل نصابه ـ سلب لوحدويتها وهويتها البسيطة. من هنا إن الموضوع المموضع لوحدوية الذات هو لا ذات كثروية أو موضوع كثروي. والكثرة هنا لا حد لها، بل هي، بالضرورة، حركة لانهائية. إن كثروية العالم على هذا الصعيد تُستنبط، إذن، من كونه موضوع الذات على صعيد شموليّ صوريّ أو من كونه العكس السالب لإيجابية الذات ووحدويتها الهوية على حد سواء.

من هنا إن عودة الذات عبر اللاذات (الموضوع الكثروي لانهائياً) إلى ذاتها في الوعي الذاتي إنما هي، بالضرورة، عودة الذات إلى ذاتها من خلال كثروية الموضوع اللانهائي، بل من خلال عوائقية وسلبية كثروية الموضوع اللانهائي. إن كثروية الموضوع ومعقديته العوائقية (من خلال السلب) هي الوجه الآخر لوحدوية الذات وبساطة هويّتها (على صعيد الايجاب). ووحدوية الذات لن تعود إلى ذاتها كلاً مكتملاً في الوعي الذاتي إلا بقدر ما تصبح كثروية الموضوع اللانهائي موضوعاً مكتملاً للوعي.

بذلك يتبدى لنا أن عودة الذات إلى ذاتها في الوعي الذاتي إن هي إلا طريق تحرري يَمُرُّ في كثرة عوائقية لانهائية والكثرة اللانهائية لا تنتهي. هذه العودة، إذن، طريق لانهائي يكتنفه أبداً خطر الانتكاس والتقهقر، وهي عودة، رغم انعقادها الدوراني المتكرر، لا تكتمل.

من هنا مثالية اكتمال الوعي الذاتي وطوباوية انتهاء السلب

كطريق. ومن هنا تاريخية الوعي الذاتي كطريق تحرريّ لا نهائي. إذ ذاك فالأنا الواعي لذاته باستمرارية تاريخية هو الكائن الذي يموت دائماً قبل اكتمال وعيه الذاتي، أو هو الكائن الذي يموت دائماً قبل أوانه.

انطوان خوري

**إضافة**

لم تتطابق الأنا بوصفها نفساً مع الذات المفكرة بوصفها فكراً، إلا بعد تحولات طويلة في تاريخ الفلسفة. ويمكن بدرجة ما أن توصف مرحلة الفلسفة الحديثة ـ المعاصرة بأنها مرحلة الأنا المفكرة. لهذا يبدو العرض التدريجي لمفاصل تلك الأنا فعلاً لازماً للكتابة عنها ومتلازماً معها الأمر الذي استدعته هذه الاضافة.

1 ـ تداخلت الأنا في الفلسفات القديمة ـ الصينية والهندية والايرانية واليونانية ـ مع مفاهيم النفس والروح والعقل والفكر والشعور بالذاتية.

2 ـ اندمجت الأنا في الفلسفة العربية مع مبدأ الذاتية الانسانية وارتبطت مع النفس الناطقة دون مستويات النفس الأخرى. وبدت النفس اصطلاحاً أكثر عمومية من الأنا.

بذلك اقتربت الأنا من منطقة تطابقها مع التفكّر بعد ارتباطها مع النفس الناطقة التي تحيل إلى النطق والمنطق حيث مملكة التجريد وملكتها بوصفها خاصية إنسانية. إلا أن الأنا تبدَّت وكأنها تابعة للعقل. لكأن العقل يحمل الأنا لا العكس. لأن العقل هو الحكمة الغريزية الكامنة في النوع الانساني العام بينما الأنا اندراج العام في الجزئي الخاص. باختصار يمكن القول بأن الأنا في الفلسفة العربية تأرجحت بين العقل والنفس. واقترابها من النفس أكثر من العقل يرجع إلى مطابقة العقل مع الروح كجوهر أول. على هذا النحو يمكن تخطيط خريطة البنية الشعورية للانسان كما يلي:

ـ الحس، مراحل الاحساس،
(الفارابي، فكرة الانتزاع).
ـ النفس، تراتب الشعور،
(الفارابي، نظرية النفس، كذلك ابن سينا).
ـ الأنا، الوعي الذاتي، مبدأ الهوية، كوجود ـ مفكر
(ابن سينا، برهان الانسان المعلق في الفراغ، وابن طفيل حي بن يقظان).
ـ العقل، مراتب المعرفة،
(الكندي العقل جوهر أول ومبدأ الحقيقة، ابن ملكا ومبدأ الاعتبار. ابن باجّة من العام إلى المتوحد).

لكأن الأنا في الفلسفة العربية تمفصل انطولوجي ـ ابيستمولوجي معاً.

3 ـ مع نهاية عصر النهضة قدم ديكارت صيغة الكوجيتو ـ الأنا «أفكر اذن أنا موجود». وقد ارتبطت الأنا المفكرة مع العقل مع الروح بوصفها الجزء الإلهي الخالد ـ الكامل في ثنائية الانسان. لهذا استدعت حركة الأنا المفكرة ضرورة الضمان الإلهي أنطولوجياً وأبستمولوجياً.

لكأن الكوجيتو ما زال في منزلة بين المنزلتين، منزلة النفس ومنزلة الروح ـ يتأرجح بين العقل الفطري ـ الروح.

4 ـ مع عصر العقل في القرن السابع عشر ـ كما تصفه المؤرخات الفلسفية ـ تضع الفلسفة قدمها على الأرض الثابتة لها. العقل جوهر أول ـ كما عرَّفه الكندي قبلئذ ـ أي هو المبدأ الأولاني الذي لا يرتكز إلى ضمان سوى قدرته الذاتية. بذلك تطابقت الأنا مع العقل لتصبح الأنا المتعالي التي تحمل سلطة المعرفة والعلم. لا تخضع لغيرها والجميع يخضع لها.

5 ـ في ذروة عصر العقل ينقد العقل ذاته كما ينتقد التجربة. بذلك تمفصلت الأنا النقدية بين الأنا القبْلية والأنا البعدية مع الفلسفة النقدية الكانطية. لأن الأنا النقدية داخل دائرة البسيكولوجيا ـ المتعالية. وسلطانها مشروط قبْلياً وبعدياً بالحدود الممكنة للمعرفة. إلا أن الأنا مرتبطة مع بعد ثالث خارج حدود العلم الممكن لكنه داخل دائرة الوجود هو الروح. مما يعيد إلى الذاكرة الاحراج الديكارتي لكن بترتيب تقني أكثر دقة. بالنتيجة الأنا لا تصنع ذاتها، لكنها مركز وحدة الشعور الذاتي ـ عند كانط ـ في آن معاً.

6 ـ أطل عصر الديالكتيك ثانية مع فيخته بعد غيابه منذ أفلاطون. ويمكننا القول بأن عصر الأنا بدأ معه أيضاً. الأنا في نظرية العلم تضع ذاتها بذاتها كما تضع اللاأنا ـ غيرها أيضاً. بذلك ظهرت الأنا المطلقة لأول مرة في الفكر الفلسفي. الأنا تضع الأنا، الأنا تضع اللا أنا، الأنا تضع الأنا ـ اللا أنا معاً في الرفع الجدلي للحدين.

لقد اخترق فيخته الاحراج الديكارتي والكانطي والعصر الوسيط معاً. لقد رفع الأنا الى مرتبة الأنا المطلقة التي تتحول عندئذ إلى أنانة توحد المعرفة مع الوجود وتلغي فصامات الثنائيات وثغراتها. فالأنانة تحقق مشروع فلسفة العلم أو نظرية العلم حيث لا معرفة فوق إمكانية العقل أو خارجها معرفياً ووجودياً.

7 ـ بما أن الأنا المطلق عند فيخته مركز نظرية العلم فهي

داخل دائرة المعرفة. لكن الديالكتيك يتضمن علاقة معرفية ـ وجودية معاً كما يعترض هيغل على فيخته. ومن المتعذر اختراق الاحراج «الأنوي» هذا دون تحول نوعي للأنا نحو العقل موجوداً والوجود معقلناً. وترفع هذه العلاقة متحققة في الفكرة المطلقة. على هذا النحو يمكن رسم تبولوجيا علائقية متكاملة جدلياً بين العقل ـ المنهج ـ الوجود. هكذا أصبحت الأنا عقلاً ـ وجودياً مطلقاً.

8 ـ مع نهاية القرن التاسع عشر ـ بدأ عصر علم النفس ليرجع ارتباط الأنا مع النفس ثانية. وتقدم نظرية فرويد التحليلية تمييزات الأنا والأنا العليا والهو. وتبدأ رحلة النفس بين أصابع التجربة المخبرية. لم تعد الأنا متعالية ـ عقلانية، كما لم تعد نفساً ـ خالدة ـ روحاً. إنما هي جزء من بنية الشعور الانساني الواعي اللاواعي معاً.

9 ـ لكن الفلسفة لا تقبل التحديد التجريبي الجذري للأنا لأن ملكة العقل ـ الكوجيتو محمولة على قدرة عارفة أي قدرتها المتعالية ـ التجريدية. ويمكن القول بأن ظاهراتية هوسرل أقوى مواجهة فلسفية تدافع عن الأنا المتعالية أمام تيارات معاصرة ترتكز على معطيات علوم وضعية تتمتع بقوة تأثير مباشرة على حياتنا.

10 ـ لكن هوسرل توفي قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية. بالتالي لم يشهد مولد عصر الالكترون والكومبيوتر والفضاء الذي أنتج نموذجاً جديداً للأنا ممتداً في الآلية ومنعكساتها التي تحدث بافلوف عنها ببساطة منذ مطلع القرن.

باختصار نحن نشهد مولد الأنا الرابوطية لانسان الرابوط الآلي الذي يدق بوابات العصر بعد أن اقتحم أبواب المنازل ودخل غرف حياتنا اليومية. مع ذلك ستستمر مواجهة الفلسفة مع تحولات الأنا لأن الفلسفة تمتعت دائماً بقدرة تمثل عصرها والنفاذ الى الشرط الانساني غير المستنفذ والمفتوح على أبعاد لا تقبل التكثيف في بُعد واحد.

محمد الزايد

## أنانيّة/إيْثار

**Egoïsme**
**Egoism-Altruisme**
**Egoismus-Altruismus**

الإيثار هو إيثار الغير على الذات. والايثارية نظرية أخلاقية تدعو الى اللا أنانية وايثار الغير اللذين يصبحان في منظورهما مَعْلَماً رئيساً من معالم الحياة الأخلاقية. من هنا دعوتها الى توجيه المسلك والتصرف الى خير الآخرين. أبرز من دعا اليها فلاسفة الأخلاق الانكليز أمثال لوك وهيوم وآدم سميث وشافتسبيوري وبنثام وسبنسر. أما ترجمتها الى الفرنسية فهي Altruisme وترجع الى الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت 1798 ـ 1857 الذي رأى بدوره ضرورة تغلب الايثار على الأنانية وتفوق المشاعر الايثارية المجتمعية على حب الذات.

وبالمقابل فإن الانانية هي ترجيع كل القيم الى الأنا. على الصعيد الاخلاقي الانانية هي حب الذات والنزعة الى المنفعة الخاصة. والأنانية، بالنسبة للبعض متأصلة في طبيعة الانسان. من هنا قول هوبز 1588 ـ 1679 باتسام الانسان في الوضع الطبيعي بنزعة أنانية بحيث ينتج عن ذلك «حرب الكل على الكل». كذلك شوبنهاور 1788 ـ 1860 الذي يعتبر الانانية الدافع الرئيس والاساسي في تصرف الانسان والحيوان، فتصبح الأنانية في نظره الحافز الى الكينونة والرفاه. أما شتيرنر 1806 ـ 1856 فيدعو الى أنانية غير مقيدة وذلك انطلاقاً من نظرة فردية شيوعية فوضوية عبر عنها في كتابه الشهير «الفرد وملكه» 1845.

أما على صعيد المعرفة فتسمى الأنانية أنانة وهي النزعة الفكرية التي تقضي بكون الأنا الموجود الوحيد، أو، في حالة الاعتدال، بكون الأنا الموضوع الوحيد الذي تمكن معرفته. من هنا أن ديكارت رأى مهمة الفلسفة الاولى في القضاء على الأنانة.

انطوان خوري

**إضافة**

يعتبر تركيز ديكارت على الأنا Ego بوصفها قاعدة للمعرفة نقطة تحوّل لفلسفة النهضة وبوابة للفلسفة الحديثة. لذلك قال عنه هيغل بعدئذٍ: مع ديكارت تصل الفلسفة إلى الأرض الثابتة للمعرفة.

وقد وصلت الأنانة في نظرية المعرفة إلى أقصى ذروة ممكنة مع الفيلسوف الألماني فيخته حيث الأنا تضع الأنا واللاأنا معاً في ثلاثة قوانين مشهورة. لا بدّ من التنبيه إلى التحولات الكبرى التي طرأت على الأنا في نظرية المعرفة بعد اكتشافات علم النفس المعاصر والمدرسة التحليلية تخصيصاً.

التحرير

# إنْتاج

**Production**
**Production**
**Produktion**

عملية استقلاب (أي تبادل تحول الغذاء إلى طاقة) بين الانسان والطبيعة، تتضمن انتاج المواد المعيشية للبشر في شكل وسائل انتاج ووسائل استهلاك، وكذلك إنتاج وإعادة انتاج العلاقات المجتمعية للبشر. ويشكل الانتاج الشرط الحاسم لوجود البشرية، فإن تطوره أدى إلى إخراج البشرية من عالم الحيوان إلى تميزها عنه. فالانسان يتميز عن الحيوان، أكثر ما يتميز، بأنه ينتج، أي يتملك الطبيعة من خلال سيرورة فعالة هادفة، ويسخرها لخدمته.

والانتاج ينطبع على الدوام بطابع مجتمعي: ففي أثناء الانتاج لا يؤثر البشر في الطبيعة فحسب، بل يؤثر بعضهم في البعض الآخر، فهم لا ينتجون اشياء مادية فحسب بل ينتجون في الوقت نفسه، العلاقات المجتمعية التي يعيشون وينتجون في ظلها. ولذا فإن الانتاج هو باستمرار وحدة القوى المنتجة وعلاقات الانتاج.

ومن شروط الانتاج، بل ومن نتائجه، توفر بيئة طبيعية معينة وعلاقات معينة على الدوام. والشروط الطبيعية كالثروة الطبيعية من المواد الغذائية، وخصب الأراضي، والثروة السمكية، والمياه، والحيوانات الوحشية، والثمار الخ. شكّلت في حقبات تطور بدائية تقدماً حاسماً للانتاج.

وفي حقبة أعلى من التطور، فإن الثروة الطبيعية لوسائل الانتاج، كمساقط المياه، والأنهر الصالحة للملاحة الخ. وكذلك المواد الأولية لصنع وسائل الانتاج، كالخشب والفحم، والمعادن الخام والنفط. هذه كلها تغدو أكثر أهمية. فإن الاستفادة من الشروط الطبيعية ترتبط، بالطبع بمستوى تطور المجتمع، وخصوصاً بقوى الانتاج وبعلاقات الانتاج.

وفي البلدان التي بلغت مرحلة حديثة من التطور، بفعل الثورة العلمية التقنية، باتت الشروط الطبيعية لا تشكل أهمية حاسمة لتقدم الانتاج. فهنا يغدو تحويل العلم الى قوة منتجة مباشرة للمجتمع، من أهم مصادر تقدم الانتاج.

ويشكّل الانتاج، وتطوره، أساس حياة المجتمع بأسره، فهو يحدد طابع التشكيلة الاقتصادية المجتمعية.

وينجم عن الانتاج: التوزيع والاستهلاك، وتقسيم العمل، وتوزيع الثروة المجتمعية، والفرز المجتمعي (طبقات، فئات)، والعلاقات المجتمعية للهيمنة والاستغلال، أو للتعاون المتكافىء.

وينفطر الانتاج باستمرار في شكل تاريخي محسوس، كنمط إنتاج، يتميز بمستوى تطور معين لقوى الانتاج وبعلاقات إنتاج متطابقة تشكل الأساس لتشكيلة مجتمعية إقتصادية.

## قوى الانتاج

مجموع العوامل الذاتية المادية لعملية الانتاج وتضافرها في إنتاج البضائع المادية. ويندرج في قوى الانتاج البشر وقدراتهم، وخبراتهم الانتاجية، ومهاراتهم في العمل، ومعارفهم، وكذلك وسائل الانتاج، إلى جانب التكنولوجيا، وتنظيم الانتاج، والعلم الناجم عن قوة الانتاج. وتحدد قوى الانتاج العلاقة الفعالة للجميع بالطبيعة، ومستوى تطورها هو مقياس سيطرة الانسان على الطبيعة.

وقوى الانتاج توجد فقط في وحدة لا تنفصم عن علاقات الانتاج المتطابقة التي تشكل معها نمط الإنتاج، المحدد تاريخياً. وأهم قوة انتاج (أو قوة الانتاج الرئيسية) لكل مجتمع هو الانسان، أي الشغيلة بقدراتهم المبدعة، ومعارفهم وتجاربهم. فبدونهم لا يمكن لعملية انتاج - حتى المؤتمتة - أن تتم. ويرتبط تشغيل وسائل العمل بمعرفة البشر وبامكاناتهم وبقدر سيطرتهم على عمليات الطبيعة وتطبيقهم التكنيك تطبيقاً عقلانياً. ولكن في الوقت نفسه ترتبط قدرات البشر ومعارفهم ومهاراتهم من جديد بوسائل الانتاج القائمة وبمستوى قوى الانتاج. فإن تطور قوى الانتاج هو، خصوصاً تطور وسائل الانتاج، والتطور الملائم للبشر أنفسهم، والمقياس لمستوى تطور قوى الانتاج هو إنتاجية العمل.

فقوى الانتاج هي العنصر الفعّال المعبّر في الانتاج عن طبيعة عملية الانتاج، التي هي في الوقت نفسه عملية إعادة إنتاج تنسجم حركتها المستمرة والمتغيرة، التي تتم أولاً داخل علاقات الانتاج القائمة وتتناقض معها في النهاية. وهذا التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج يتجلى في صراعات طبقية وأزمات تبلغ في الثورة المجتمعية أوجُها، ويتم في مجراها القضاء على علاقات الانتاج الموروثة.

والاشتراكية هي المجتمع الأول في التاريخ، الذي يضمن تطوراً خططياً، غير معيق لقوى الانتاج. وبذلك يفسح مجالاً لا حد له للتقدم المجتمعي وتبسط الشخصية الانسانية.

ولمفهوم قوى الانتاج أهمية أساسية لكافة العلوم الاجتماعية، فهو يسمح بإدراك تطور المجتمع بصفته عملية قانونية. وهذا التطور يعتمد في النهاية على نمو قوى الانتاج. وتطور وضع قوى الانتاج المعينة يتثبت بصفته مقياساً يمكن التأكد منه بدقة علمية.

### علاقات الانتاج

أو العلاقات الاقتصادية، مجموعة العلاقات المادية المجتمعية التي تقوم بين الناس في مسار الانتاج، والتبادل، وتوزيع البضائع المادية، بالاستقلال عن إرادتهم ووعيهم. وتحدد علاقات الانتاج بمستوى تطور قوى الانتاج، وتشكل مع هذه القوى نمط الانتاج المجتمعي:

إن علاقات الانتاج، في مجموع العلاقات المجتمعية تشكل الأوضاع المجتمعية. فهي توجد موضوعياً وواقعياً مستقلة عن الوعي البشري وخارجه، فهي تملك إذن طابعاً مادياً وهي من الشروط المادية لوجود المجتمع. فجوهر علاقات الانتاج يحدد بالجهة التي تملك وسائل الانتاج. ويندرج في علاقات الانتاج: علاقة الناس بوسائل الانتاج، علاقات الملكية والعلاقات الاقتصادية الناجمة عنها بين الطبقات والفئات، وموقعها في الانتاج، أساليب تبادل الفعاليات، أو المنتجات بين المنتجين.

وداخل علاقات الانتاج، فإن علاقات الملكية هي التي تحدد، كل القضايا الأخرى، وهي في الوقت نفسه أشكال تعبير عن علاقات الملكية. وينجم عن هذا: أن كل تغيير أساسي للأوضاع الاجتماعية يشترط تحولاً في علاقات الملكية.

وعلاقات الانتاج المجتمعي يحدد الطابع التاريخي للتشكيلة المجتمعية الاقتصادية المعينة، فهي الأساس لتشكيلة مجتمعية معينة. والنماذج الأساسية من التشكيلات المجتمعية: المشاعية البدائية، مجتمع مالكي العبيد، الاقطاعية، الرأسمالية والشيوعية، في التشكيلة المجتمعية التي تعتمد على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، يكون لعلاقات الانتاج طابعاً تناحرياً، فهي في أساس نشوء طبقات عدائية تتميز باستغلال واضطهاد أقلية ـ الطبقة المستغلة، لأكثرية الشعب ـ الشغيلة.

وفي الثورة الاشتراكية يتكوَّن نموذج جديد لعلاقات الانتاج يرتكز على الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج. فعلاقات الانتاج هذه هي علاقة التعاون الرفاقي والمساعدة المتبادلة بين الناس المتحررين من الإستغلال.

وتتميز علاقات الانتاج الاشتراكية خصوصاً:

1 – بهيمنة غير محدودة للملكية المجتمعية على أهم وسائل الانتاج، في أشكالها الرئيسية، ملكية الدولة أو الملكية الشعبية، والملكية التعاونية.

2 – تحرير الشغيلة من كل استغلال وإقامة علاقات التعاون الرفاقية والمساعدة الاشتراكية المتبادلة.

3 – بتوزيع المنتجات حسب مبدأ «كل حسب قدرته ولكل حسب عمله».

وتتبسط علاقات الانتاج بترابط لا ينفصم، وبتبعية لقوى الانتاج. هذا لا يعني أن علاقات الانتاج تلعب دوراً سلبياً، أو تتبع تلقائياً للقوى المنتجة. فإن طابعها هو الذي يحدد وتيرة، وحجم تطور القوى المنتجة، والنتائج الاجتماعية التي تنتج عن تطور القوى المنتجة، إنها اشكال تطور القوى المنتجة. ويسع علاقات الانتاج أن تكون مشجعة أو معيقة للقوى المنتجة، وهذا حسب انسجامها، أو عدمه، مع طابع هذه القوى.

وعن هذا كله، ينجم القانون الجدلي، الأعم بين قوى منتجة، وعلاقات انتاج، أي ينتج قانون تماثل علاقات الانتاج مع طابع القوى المنتجة. وفي حقبة معينة من تطورها تتناقض القوى المنتجة مع علاقات الانتاج، التي تكون قد أصبحت في أشكال تطورها قيوداً للقوى المنتجة. وهذا التناقض بينهما لا يمكن أن يحل إلا بتغيير علاقات الانتاج في المجتمع القائم على التناحر الطبقي، يصطدم هذا التغيير، الضروري تاريخياً، بمقاومة الطبقات المهيمنة التي تدافع عن علاقات الملكية القائمة بكل الوسائل التي تملكها، هذا النزاع بين القوى المنتجة الدافعة إلى الأمام، وبين علاقات الانتاج المعيقة، أي هذا النزاع بين الطبقات، لا يمكن أن يحل إلا عن طريق الثورة المجتمعية.

**عصام الجوهري**

---

## إنْتِماء

**Appartenance**
**Affiliation**
**Zügehörigkeit**

---

ينبغي التمييز بين نوعين من الانتماء: الانتماء المنطقي والانتماء الوجودي الاجتماعي. الانتماء المنطقي علاقة اعتبارية محددة بين الفرد والصنف أو الفئة التي يدخل هذا

الفرد في نطاقها. أما الإنتماء الوجودي الاجتماعي، فهو علاقة هوية ومصير بين الفرد البشري وجماعة محددة وما تتصل به من أرض أو حضارة أو غير ذلك.

تُظهر المقارنة بين هذين التعريفين أن الانتماء في جوهره علاقة، الفرد فيها مشمول ومحاط به، وأن علاقة الانتماء المنطقي بسيطة بالنسبة الى علاقة الانتماء الوجودي الاجتماعي. ولذا تستدعي هذه الأخيرة تحليلاً متناسباً مع غناها وأهميتها. وهي المقصودة عندما يجري الحديث عن الانتماء دون تخصيص.

في الفكر العربي القديم، الانتماء هو عبارة عن الارتفاع في النسب الى فلان أو الى بيت أو الى حسب معين. الانتماء هو فعل انتساب، أي توكيد علاقة القرابة، وعلى الأخص عندما تكون هذه العلاقة بعيدة في الزمن أو في عمود القرابة. وقد ظل هذا المعنى سائداً، بشكل عام، بسبب الدور الغالب الذي لعبه الرباط القبلي وما يتفرع منه في تحديد الهوية الجماعية ونوعية ارتباط الفرد بحياة الجماعة المباشرة. ولم يكن الإنتماء إلى الموطن، حيث حصل، سوى «علامة زائدة على النسب»، كما يقول إبن خلدون.

لكن الإنتماء لا يرتد إلى الانتساب، رغم وجوه الترادف بينهما. فالحدس الأصلي في الإنتماء هو النماء الذي «يزيد الشيء حالاً بعد حال من نفسه لا بإضافة إليه» على حد وصف ابي هلال العسكري، أو هو النمو الذي يصفه الجرجاني بأنه «ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الأقطار نسبة طبيعية، بخلاف السمن والورم». مما يعني أن نوعية العلاقة في الانتماء تختلف عما هي عليه في الانتساب. فالانتساب، سواء كان طوعياً بحكم الاختيار أو معطى بحكم الواقع، يجعل الفرد عضواً في جماعة معينة، مساهماً بنسبة ما في حياتها ونشاطاتها، على أساس ارتباط خارجي، قابل للانقطاع أو للتجميد. أما الإنتماء، فإنه يتضمن ارتباطاً داخلياً، روحياً، عميقاً، يحوّل العضوية في حياة الجماعة إلى تفاعل حيوي مصيري. إنه يشتمل على بعد ذاتي كياني يؤثر في نفسية الفرد تأثيراً جذرياً وشاملاً.

ويتنوع الانتماء بتنوع الجماعات والآفاق التي تتحرك في إطارها. وهكذا نجد في التاريخ الاجتماعي الانتماء القبلي، وما يندرج تحته من انتماء عائلي أو عشائري، والانتماء الطائفي والانتماء الطبقي والانتماء القومي، وغير ذلك من الانتماءات الجماعية، الضيقة أو الواسعة، القديمة أو الحديثة، كما نجد الانتماء الاقليمي أو الانتماء القاري أو الانتماء الحضاري. ومن الواضح أن هذه الأنواع الأخيرة من الانتماء لا تؤثر في شخصية الفرد إلا من خلال انتمائه إلى جماعة تحتل موقعاً معيناً في الاقليم أو القارة أو الحضارة. فالنقطة الفاصلة في قضية الانتماء هي الهوية الجماعية العليا التي يدرك الفرد ذاته فيها وفي تفاعله معها.

من هنا يتحصل أن الإنتماء يمكن أن يكون حالة غير مصحوبة بوعي محيط بجوانبها وأبعادها وآثارها، ويمكن أن يكون واقعاً فعلياً مؤسساً على وعي تام بأبعاده وجوانبه وآثاره. ويتحصل كذلك أنه لا بد للفرد من أن يعيش مجموعة انتماءاته على أساس ترتيب معين لها. اذ لا يمكن أن يحافظ على الانسجام والتوازن في شخصيته اذا توازت وتضاربت مقتضيات تلك الانتماءات في نفسيته. بعبارة أخرى، لا بدّ من تغليب انتماء على انتماء، وتقديمه والرجوع اليه في حالة التنازع. وفي الواقع، لا يتم ذلك على الأغلب بقرار يتخذه الفرد لحسابه الخاص بقدر ما يتم تحت تأثير تطور عام يشمل المجتمع الذي يعيش الفرد فيه كجزء منفعل وفاعل في آن واحد.

إن درجات الانتماء في نفسية الفرد وشخصيته وكيفية تراتبها ونوعية تأثيرها في سلوكه قضية معقدة في ذاتها. إلا أنها تزداد تعقداً بقدر تفسخ المجتمع وعدم وجود انتماء واضح يشمل أفراده جميعهم ويعلو على الانتماءات الأخرى التي تتجاذبهم. ولعل الفارق الاجتماعي الأهم بين المجتمعات المتقدمة والمجتمعات النامية أو الناهضة يكمن في مستوى تطور ظاهرة الانتماء. فالمجتمعات المتقدمة، في معظمها، قطعت مراحل عدة من مراحل الوجود القومي وجعلت الانتماء القومي في مركز الصدارة بين الانتماءات التي يعيشها الفرد، سواء توسلت النظام الليبرالي أو النظام الاشتراكي لبلوغ أهدافها الكبرى. ومثل ذلك لم يحصل في معظم المجتمعات النامية أو الناهضة، حيث الانتماء القومي يتصارع مع أنواع من الانتماءات التاريخية الراسخة، كالانتماء القبلي أو العرقي أو الطائفي، ويحدث من جراء ذلك تفكك في بنية المجتمع وتمزق في نفسية الفرد وشخصيته، فضلاً عما يحدث فيهما بسبب مواجهة طغيان الحضارة الغربية الاستعمارية.

ويمكن أن تنطرح قضية الانتماء، على سبيل التوسع بالنسبة إلى مجتمع بكامله، فيعتبر المجتمع عند ذاك وحدة بين مجموعة وحدات مماثلة. لكن الكيانات التي تعلو المجتمعات لا تفرض عليها روابط عضوية كالتي تفرضها الجماعات أو المجتمعات على أفرادها. ولذا تبقى قضية

الإنتماء مطروحة بأجلى وأقوى مظاهرها في حياة الفرد من حيث هو فرد يتماهى مع حقيقة جماعة تاريخية معينة. فالإنتماء لا يتنافى بالضرورة مع الفردية، فقد يكون مانعاً لها من الانطلاق والتفتح، وقد يشكّل حافزاً لها وطريقاً إلى أعلى ما تستطيع البلوغ إليه.

ناصيف نصار

# أنثروبولوجْيا ( علم الإنسان )

**Anthropologie**
**Anthropology**
**Anthropologie**

## تحديدات عامة

هي الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

ليس بخفي على المتعاطين بهذا العلم أن هناك خلافاً على التسمية. وقد برز هذا الخلاف في المؤتمر الدولي للانثروبولوجيا الذي انعقد في نيويورك عام 1952، مما دعا بعض المشاركين وأبرزهم نادل الى التخفيف من أهمية التسمية. وتميز في هذا المؤتمر ليڤي شتروس، وكروبر بالتحديد التالي: « يمكن تحديد الانسان بالحيوان صانع الأدوات أو بالحيوان الاجتماعي. فاعتباره حيواناً صانعاً للأدوات يدفعنا الى اعتبار الأدوات نقطة الانطلاق، والمؤسسات الاجتماعية نقطة النهاية، عندها تعتبر هذه الأخيرة من الأدوات التي تجعل العلاقات الاجتماعية ممكنة. هذه هي الانثروبولوجيا الاجتماعية. أما إذا اعتبر الانسان حيواناً إجتماعياً، وجب الانطلاق من العلاقات الإجتماعية توصلاً إلى الأدوات والثقافة بمعناها الشامل، واعتبارها وسيلة تؤمّن استمرارية العلاقات الاجتماعية...».

وللاختلاف في التسمية طابع قومي أيضاً: ففي فرنسا مثلاً، يسري تقليد يدعو الى استعمال كلمة « اتنولوجيا » كبديل للتسمية « أنْثروبولوجيا اجتماعية وثقافية »، مخصصين كلمة « انثروبولوجيا » للدلالة على « الانثروبولوجيا الطبيعية ».

يمكن التخفيف من فوضى التسميات إذا ما تنبهنا إلى أن بعضهم يعتبره علماً منفصلاً وما هو سوى توجّه معين داخل علم معيّن. فمن جهة ما يخص جمع المعلومات في الحقل أو الدراسة الميدانية، هذا ما اتفق على تسميته « اتنوغرافيا » أو الوصف الاجتماعي. تهدف « الاتنوغرافيا » إلى إنشاء الصورة الأكثر تمثيلاً لجماعة بشرية معيّنة. وعلى مستوى أعم، فإن مجمل الأعمال التي تندرج تحت هذا العنوان تؤلف مخزون تراث الانسانية وخاصة « البدائية » منها.

وغالباً ما يتبع العمل الميداني توجهات تهدف إلى التركيب والتعميم. أولها « الاتنولوجيا » التي تعمل برأي ليڤي شتروس في اتجاهات ثلاثة: « جغرافية، إذا أردنا دمج معارف تخص جماعات متجاورة؛ وتاريخية، في حال أردنا إعادة إحياء صورة ماضي شعب أو شعوب متعددة؛ ونسقية في نهاية المطاف، إذا عزلنا، بهدف إبرازه، نموذجاً تقنياً أو مؤسساتياً معيناً ». مهمة الإتنولوجيا هي بالاختصار تحليل وتفسير أوجه الفرق والشبه بين مختلف الثقافات.

هناك توجه آخر يهدف الى التركيب والتعميم، إنما له طموح أكبر، هو توجه الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: « تهدف الانثروبولوجيا الى المعرفة الشاملة للإنسان متناولة إياه في بعديه التاريخي والجغرافي على السواء؛ متوخية الوصول الى معرفة يمكن تطبيقها على مجمل النمو البشري؛ وساعية إلى استنتاجات إيجابية أحياناً وأخرى سلبية، تنطبق على مجمل المجتمعات البشرية، من كبريات المدن الحديثة إلى أصغر القبائل في ميلانيزيا ». ويفضل البعض، وخاصة في فرنسا، تسمية « اتنولوجيا مقارنة » بدل « انثروبولوجيا اجتماعية وثقافية ».

## نشأة الانثروبولوجيا

المقاربة التاريخية لتحديد نشوء الانثروبولوجيا لها قيمة جمة، فهي تكشف المسار الطويل والشاق الذي أوصل الإنسان الى وضع نفسه موضع البحث. وهي تاريخ وعي الإنسان لاختلاف تكوُّن الانسان في المدى وفي الزمن. ووعي إرجاع هذه الإختلافات إلى الشروط البيئية التي تحكمها. فالانثروبولوجيا ولدت مع اكتشاف الآخر ومع قبول الانسان الآخر كشبيه والآخر كمختلف أو مفترق معاً. هذه المسيرة شاقة ومضنية على المستوى الذهني.

لا يمكن إغفال كتابات شبه انثروبولوجية من أعمال فلاسفة أو جغرافيين أو علماء تاريخ قدماء أمثال هيرودوتس والمسعودي وابن حوقل والبكري والادريسي وابن بطوطة وابن خلدون وخاصة البيروني.

إنما إذا أخذنا مؤشر تعمُّد بعض العلماء الدراسة الحقلية للمجتمعات المفارقة، نرى أن الانثروبولوجيا ولدت ونشأت

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالأبحاث الحقلية في الانثروبولوجيا حديثة إذا ما اعتبرنا أن التفتيش الفعلي لم يتسلح بجهاز منهجي الا حديثاً جداً.

ومن الرعيل الأول نذكر باستيان الذي كان طبيباً في البحرية، مما سهل عليه التواصل مع شعوب عدة منها بعض قبائل الكونغو وأوقيانيا والأنتي، وتايلور الذي دخل على عدة مجتمعات هندية أميركية، وسومر ـ ماين الذي عاش طويلاً في بلاد الهند، ومورغان الذي درس وعمل بين الايروكوا وقبائل هندية أخرى في أميركا الشمالية.

لم يكن العمل الميداني عند هؤلاء المؤلفين سوى رديف للبحث وليس أساسه أو مصدره: فالميدان يؤكد صحة نظريات بنوها مسبقاً. فالثقل موضوع لجهة الأطروحة الفلسفية التي يدعمونها، والبحث الميداني ليس إلا مثالاً أو برهاناً على صحة أو خطأ النظرية...

وفي أواخر القرن التاسع عشر ظهر نوع جديد من الباحثين الحقليين اكتفوا بتسجيل ما رأوه، فلم يحاولوا تحليل المعلومات التي اجتنوها بهدف استنباط نظرية فلسفية معينة، كما أنهم امتنعوا عن محاولة تدعيم نظرية معينة. وهؤلاء الباحثون الميدانيون بغالبيتهم من المرسلين أو الاداريين الاستعماريين أو من الرحالة، نذكر منهم على سبيل المثال سبري واليس اللذين قاما بوصف جزيرة مدغسكر، والروسي مكلوكلو ماكلاي الذي قام بعمل مماثل في أوقيانيا، وكودرينغتون في ميلانيزيا، وهادون في اندونيسيا وميلانيزيا، وسبنسر وغلن في اوستراليا، وسليغمان في شرقي أفريقيا، وبواس في القطب الشمالي وقبائل هنود أميركا الشمالية. لن ننسى الطبيب ريڤرس الذي كان خلاقاً في أبحاثه الميدانية في جزر ميلانيزيا ومالينوفسكي في أبحاثه عن شعب التروبريان...

أما الجيل الثالث من الباحثين الحقليين فلن نأتي على ذكره كونه منشبكاً مع تيارات مختلفة. وهو ذو تخصص في مجتمعات ثقافية محددة وتقنيات بحثه الميداني شديدة التعقيد، نترك هذا لباب الاتنوغرافيا.

### التوجه المميز للانثربولوجيا

تُبرز الانثروبولوجيا بالدرجة الاولى أهمية دراسة التشابه والإختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تشكل باستمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة، وهذا ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تميُّز، أي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة، والسعي وراء مجتمعات ما زالت خارج هذا الاطار: مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية: مجتمعات الصيد والقطاف.

### ميادين البحث الانثروبولوجي

ما ميَّز الانثروبولوجيا في مراحلها الأولى نموذج معين من المجتمعات: تلك التي يصفها البعض بالمتوحشة (مالينوفسكي)، أو البدائية أو التي لا تعرف الكتابة أو التقليدية (بالمقابل مع الحديثة). فالانثروبولوجي يدرس مجتمعات وثقافات غريبة عن المجتمع الذي تشكلت فيه إنسانيته، وغالباً ما يأخذ الاحتكاك بين حضارتين أو ثقافتين مختلفتين طابعاً مأساوياً. ومع نمو وتطور هذا العلم سرعان ما توسع ميدان البحث وامتد الى المجتمعات الحديثة، فتناول بالبحث المجتمعات الريفية في البلاد الصناعية وبعض الأحياء في بعض المدن الحديثة...

### المقاربة الخاصة بالانثروبولوجيا

ويمكن اعتبار الانثروبولوجيين من علماء الاجتماع، لكنهم يتميَّزون بالمراقبة الميدانية المباشرة والمحصورة الاطار ويحتفظون بخلفية نظرية ورثوها عن دراسة مجتمعات شديدة البساطة، وبهاجس الشمولية. فالانثروبولوجيا الاجتماعية هي بلغة علماء الاجتماع علم اجتماع مصغر أو منمَّق.

### الدراسة الحقلية أو الميدانية

الدراسة الحقلية هي المرحلة الأصعب من مراحل الدراسات الانثروبولوجية، فهي تتطلب وقتاً طويلاً لانجازها، أقلّه دورة سنة كاملة ليتسنى للباحث حضور سلسلة التغيُّرات المرافقة لدورة المناخ (الدورة الزراعية، الطقوس الدينية الموسمية...). ثم أن أول ما يصطدم به الباحث الميداني عند دخوله على مجتمع معين هو النفور المتبادل بينه وبين الجماعة التي يدخل عليها: فهو دخول غريب من باب لا وجود له في الثقافة المعيَّنة، فهو دخول «دارس» أو «باحث»، فلا مكان في المؤسسات الخاصة بالمجتمع المعني لصفة «دارس» أو «باحث»، مما يفرض على الباحث التعجيل الى اكتساب ثقة العناصر المشكِّلة للوحدة الاجتماعية موضوع البحث لكي يجد لنفسه موضعاً ملائماً رمزياً بين هذه الجماعة. ولكل باحث طريقته الخاصة الملائمة لميدانه يصل

من خلالها الى كسب ثقة الجماعة التي يدرسها. وقد أثبتت التجربة أن أفضل السبل للاحتكاك الأول هو التوجه نحو القيِّمين على المجتمع المعني: الزعيم أو الشيخ أو رجال الدين... فهو الموكل اليهم التكلم باسم الجماعة وهم الذين يضفون صفة الشرعية على عمل الباحث. وعلى الباحث من جهته أن يكون فطناً لأفضل السبل التي تسهل قبوله بين الجماعة، فيتحاشى في البداية الأسئلة المحرجة ويحترم حرمة الأفراد المعنيين، غير ناسٍ أنهم بشر مثله.. ولا شك أن هذه التجربة صعبة على الباحث، فهي تتطلب منه تكيفاً شبه دائم مع الآخر، المختلف والمفارق معاً. والتكيف انسلاخ وانخراط قد يتحولا عند الباحث الى تعب ويأس أحياناً.

أولى شروط الانخراط هي تعلم لغة الجماعة المعنيّة، فعدا كون اللغة وسيلة الإتصال الوحيدة تقريباً، فإنها أيضاً حاملة لغالبية الأنساق الرمزية الخاصة بالجماعة قيد الدرس.

المهمة الثانية الضرورية لكل عمل ميداني هي اختيار أحد أعضاء المجتمع المعني ليلعب دور المخبر الذي يجيب على الأسئلة التي تهم الباحث. واختيار المخبر له محاذيره، فكل عضو في المجتمع له موقعه الخاص الذي قد يختلف عن موقع عضو آخر، وقد يتمايز شخص عن آخر بسعة أو ضيق المعلومات التي لديه وبسهولة أو بصعوبة التعبير عن أفكاره، فاختلاف السن والجنس والمهنة والمقام... متغيرات لا يمكن للباحث أن يغفلها.

قد تكون المعلومات التي يعطيها المخبر ناقصة أحياناً أو خاطئة لأسباب مختلفة، لحرج في السؤال أو لتقدير من جهة المخبر أن ما يسأل عنه تافه لا أهمية له أو لخلل في الذاكرة... لذا يُنصح الباحث للتدقيق بصحة المعلومات التي تعطى له بأن يعمد إلى الاستعانة من وقت لآخر بمخبرين ثانويين، يؤكدون أو ينفون معلومة مشكوكاً بصحتها...

وأياً كان موضوع الباحث فلا بدّ من أن يخصص جزءاً من عمله لتسجيل حياته اليومية في الميدان في سجل يكون ضابطاً زمنياً لمختلف المعلومات التي يقوم بجمعها خلال معايشته للميدان.

ولا بدّ أيضاً من أن يقوم بتسجيل ثلاثة أشياء، تخص الميدان هذه المرة، هي: 1 ـ دورة الحياة اليومية للفرد الأكثر تمثيلاً للمجتمع. 2 ـ دورة الحياة السنوية بما يرافقها من طقوس واحتفالات دينية وأعمال ونشاطات انتاجية (صيد، زراعة...) تتبع وتخضع للدورة المناخية. 3 ـ سجل حياة أحد أعضاء المجتمع، يُنتقى من بين المسنين وأصحاب الذاكرة الحية.

تقنيات الباحث الميداني تتراوح بين القلم والقرطاس والكاميرا السينمائية مروراً بالآلة الفوتوغرافية والمسجل الآلي للأصوات. فلكل من هذه التقنيات محاذيرها، كما أن لكل منها مجالها الملائم. والأسهل ميدانياً اعتماد القرطاس والقلم، كما أن الاكثر أمانة التسجيل السينمائي المرافق بالصوت... فغالباً ما يسجل الباحث بهذه الوسيلة أشياء لا يعيها الا بعد رؤيته المتكررة للشريط المسجل.

أما الباحث الذي يهتم بدراسة مجتمعه فإنه يمتاز بسهولة الاحتكاك مع (جماعة) موضوع الدراسة: يعرف لغتهم وهو عالم مسبقاً بالممنوعات والمحرمات... فيختزل مرحلة تعلم اللغة، كما أن انخراطه غالباً ما يكون سهلاً. إلاّ أن لهذا النوع من الأبحاث الميدانية محاذيرها، فباعتياد الباحث على مجتمعه تغيب عنه أشياء لا تلفت نظره وقد تكون ذات أهمية، من هنا ضرورة الخلفية النظرية المقارنة.

الأمثلة عن دراسات ميدانية ناجحة عديدة نكتفي بذكر اثنتين منها غالباً ما تعطى كنماذج للأنثروبولوجيين المبتدئين هما دراسة قبيلة النوير في جنوب السودان على يد ايفانس ـ بريتشارد ودراسة شعب التروبريان على يد مالينوفسكي.

**مفهوم الثقافة**

لم نوفق في لغتنا بكلمة مقابلة لكلمة Culture في اللغات الأوروبية. وقد ارتأى مجمل العاملين في ميدان العلوم الانسانية ترجمتها بكلمة «ثقافة». وإذا ما عدنا إلى الجذر اللاتيني أساس هذه الكلمة، نرى أن الأنثروبولوجيين الأولين حظوا بكلمة لها من المعاني ما يغطي إلى حد ما كافة أوجه النتاج البشري الذي يتعدى به المستوى الحيواني. فجذر Cult في اللاتينية له جملة من المعاني رأينا إمكانية جمعها تحت خمسة معانٍ رئيسية هي: 1 ـ معنى زراعة (زراعة، عناية بالزرع، مواسم، حصاد). 2 ـ معنى تربية (عناية، عناية بالبدن، تعليم، تربية، تدريب، تهذيب النفس، تمرس، تمرين). 3 ـ معنى حضارة (لباس، ملابس، أناقة، بذخ، ترف، عادات، نمط حياة). 4 ـ معنى عبادة (عبادة، تعبد، مناصرة، مساعدة القائم بالذبيحة، مدية، سكين، إكرام وتقدير). 5 ـ معنى الإقامة والسكن.

لم نرَ في الجذر العربي «ثقف» سوى معنى الحذق واكتساب تقنية معينة والعمل بالسيف وتسوية اعوجاج الشيء،

يقارب المعنى الأصلي لكلمة Culture باللغات الأوروبية.

أما كلمة حضارة فليست بأكبر حظ. فالمعاني التي يحملها جذر «حضر» هي التالية: 1 ـ معنى حضور خلافاً للغياب. 2 ـ معنى سكن القرى والمدن والريف بالمقابل مع البدو سكان البادية. 3 ـ معنى جماعة من الناس يفوق عددها الخمس. 4 ـ جغرافياً معنى الموضع حيث الماء أو حيث ينبت التمر. 5 ـ معنى السجل. 6 ـ معنى صاحب البيان. 7 ـ معنى الأبيض اللون (نسبة إلى الإبل والبقر). 8 ـ معنى المبادر إلى الطعام والشراب. 9 ـ معنى تسريع العدو (نسبة إلى الخيل). وكما هو ظاهر فليس هناك سوى معنى الزراعة (المستنبط من معنى سكان الريف والقرى والمدن) ومعنى الإقامة والسكن (خلافاً مع الترحال) يلتقيان مع معاني جذر Cult اللاتيني.

بذلك، فإن مفهوم Culture باللغات اللاتينية والجرمانية والأنكلوسكسونية عنصر رئيسي في تحديد الأنثروبولوجيا. ولكن هذا لا يعني أن الانفاق حاصل بين العلماء الأوروبيين حول هذا المفهوم، إنما نراهم متفقين على المفهوم الأدنى ألا وهو أن «الثقافة» ترمز إلى مجمل التجربة الانسانية المكدسة والمتناقلة من جيل إلى الجيل العَقْب في مجتمع ما. وأول ما ينتج عن هذا الفهم أن المجتمعات تختلف بثقافاتها، وأن لكل مجتمع ثقافة يتميز بها.

ومن أوضح التحديدات التي أعطيت لهذا المفهوم التحديد الذي قدمه تايلور 1871: «تشكل الثقافة كلاً معقداً يشمل المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل الملكات والعادات التي يكتسبها الانسان الفرد بصفته عضواً في المجتمع».

### مفهوم المجتمع والبنية

من أهم المسائل التي اعترضت العاملين في ميدان الانثروبولوجيا لفترة سابقة مسألة الصلة بين مفهوم الثقافة ومفهوم المجتمع.

سنكتفي هنا بعرض بعض التأكيدات التي عمت بين الانثروبولوجيين المعاصرين: أولاً، ليس للبنية علاقة بالواقع الحسي وإنما بالمثيلة التي تبنى على صورة هذا الواقع. ثانياً، المادة الخام الداخلة في بناء المثيلة تتكون من العلاقات الاجتماعية، ولا يمكن اعتبار البنية الاجتماعية مجموع أو حصيلة هذه العلاقات. ثالثاً، للحصول على مثيلة لها خصائص البنية، وجب ارتباط العناصر المكونة لهذه المثيلة بعضها ببعض، أي أن تكوِّن نسقاً، ووجب من ناحية ثانية تحويل المعطيات الملحوظة في الواقع إلى معطيات أسرع استيعاباً. ووجب أيضاً أن تكون طيِّعة ومتجاوبة بين يدي من يريد اختبارها على المستوى الشكلي.

من خصوصيات هذه الوجهة في رؤية الأشياء إنعدام ضرورة كون المثيلة لا واعية لدى الجماعة المعنية، فقد يقع الانثروبولوجي على مثيلات من عمل المجتمع المدروس، يبنيها هذا الأخير بهدف تسهيل الكلام عن بنية مجتمعه. كما حصل مراراً بالنسبة للقرابة...

### ميادين الانثروبولجيا

#### 1 ـ الانثروبولوجيا الطبيعية:

هدف الانثروبولوجيا الطبيعية دراسة الوجه الحيواني عند الانسان، فهي الشق أو القسم من علم الحيوان الذي يعنى بدراسة النوع البشري، فتفتش عن الأنواع التي أدت بتطورها الى الانسان العاقل Homo sapiens، كما تهدف إلى وضع الأنسال التي أنجبت الانسان. وتسعى إلى اكتشاف كيفية توزع البشرية على خمس مجموعات عرقية، كما تسعى إلى تحديد العوامل التي أدت إلى الوضع السلالي الحالي.

#### 2 ـ علم ما قبل التاريخ:

هو علم آثار مجتمعات ما قبل التاريخ. ويهدف هذا العلم إلى إعادة بناء مختلف أوجه المجتمعات الغابرة، منها الثقافة المادية (التكنولوجيا، السكن) والتنظيم الاجتماعي وأحياناً بعض الرموز الدينية... ما يميز هذا الميدان عن الميادين الانثروبولوجية الأخرى خصوصية المادة التي تخضع للدراسة والبحث وطريقة معالجة هذه المادة.

فالمادة هنا هي الحفريات وبقايا آثار هذه المجتمعات. وتشترك مع الانثروبولوجيا في بداياتها أنها تختص بالمجتمعات التي لم تعرف الكتابة.

#### 3 ـ القرابة:

في زمن ليس ببعيد، بات الدارسون المهتمون بموضوع علاقات القرابة وقواعد الزواج يعتبرون مجموع هذه العلاقات والقواعد كأنساق لها منطقها الخاص وتماسكها الداخلي. إن الأنساق القرابية ذات منطق داخلي، ينتج عن كونها رمزية وبالتالي لها طابع الإتفاق والإعتباطية التي تخص كل ما هو رمزي.

أية علاقة قرابية مهما بعدت وتعقدت فهي مركبة من مزيج من ثلاثة أنواع هي: 1 ـ صلة النسب، وهي صلة الأبناء

بالآباء. 2 ـ صلة الأخوّة، وهي صلة الأخ بأخته (بأخيه). 3 ـ صلة الزواج، وهي صلة الزوج بزوجه. لذا يكتفي الباحث الميداني في مجال مفردات القرابة المستعملة لدى شعب من الشعوب بثماني مفردات هي: أب، أم، إبن، إبنة، أخ، أخت، زوج، زوجة، وغير ذلك من الصلات يركبها من الصلات المفردة السابقة، فيحصل على الكلمة المطلوبة والمعتمدة بلسان الشعب المعني للدلالة على صلة قرابة ما.

غالبية الشعوب تميز بين نوعين من الأقارب: أقارب النسب أو أهل النسب، وأقارب الصهْر أو أهل الصِهر. أهل النسب هم الأقارب من خلال الآباء والأمهات، يجمع بين من يتحدرون من أب (أم) أو جد (جدة) واحد(ة). أما أقارب الصِهر فهم مَن يتقرّبون عبر صلة زواج أو مصاهرة.

**المدرسة الانكلوسكسونية والمدرسة البنوية**

من الأسماء البارزة في المدرسة الأنكلوسكسونية داريل فورد وايڤانس بريتشارد وماير فورتس وريموند فورث وكودي... جميعهم ينطلقون من الأطر النظرية التي وضعها رادكليف براون ويركزون في دراساتهم على علاقات النسب. وقد صنّفوا الأنساب عند مختلف الشعوب إلى ثلاثة أنواع هي: الأنساب الأحادية الحَدْر والأنساب المزدوجة الحَدْر والأنساب الشَكَر أو التي لا تعطي أهمية للجنس في أنسابها. أما الأنساب الأحادية الحدر فهي صنفان: الأول، الأنساب الأحادية الحدر عبر الذكور أو الأبوية، والأنساب الأحادية التي تنحدر عبر الاناث أو الأنساب الأمومية.

الفروقات الحاصلة بين مختلف أنواع الأنساب أمومية كانت أم أبوية أم غير ذلك، عائدة من جهة إلى طريقة الإقامة أو السكن (تجمع أو تشتت الرجال مرافق بتجمع أو تشتت الإناث) وطريقة تحديد النسب ـ الإسم.

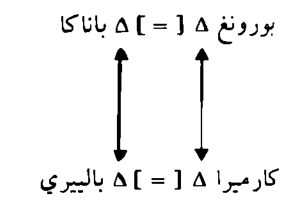
يستنتج من دراسات من هذا النوع أشياء عديدة على صعيد الدور والموقع لكل نوع من الأنواع الأساسية لصلات القرابة: فصلات القرابة الأساسية الثلاث تتوازن تبعاً لنوعية وضرورات النسب. فالمرأة مثلاً في نسق القرابة العربية (وهو نسب أحادي الحَدْر أبوي) معدومة الدور كأخت أو كابنة، ولا وزن لها في المجتمع إلا كزوجة وأم لأولاد (ذكور).

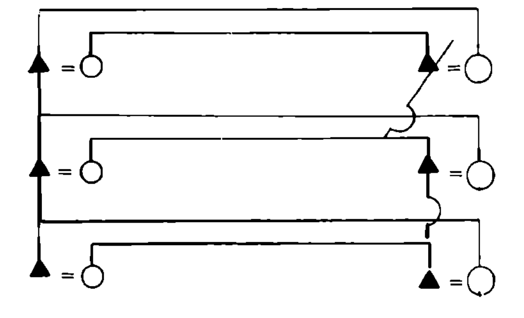
النقد الأساسي الموجّه لهذه المدرسة من قبل البنيويين كونها تنطلق من مفهوم هيولي، معتبرة تشكّل المجموعات القرابية سابقاً سببياً على العلاقات الناتجة عن تبادل النساء. ومن فرضية تبادل النساء انطلقت مدرسة اتخذت من مؤسسة تبادل النساء مبدأ لها.

بعد الحرب العالمية الثانية دخلت الدراسات حول القرابة عصراً جديداً، عصر تحليل البنى. العمل المركزي لهذه الفترة كتاب «البنى البسيطة للقرابة» الذي ألفه كلود ليڤي شتروس. ينطلق هذا المؤلف من ملاحظة أن تحريم نكاح ذوي الرحم المحرَم يطال في مختلف المجتمعات أصنافاً مختلفة من الأقارب ـ في بعضها الأم، في بعضها الآخر الأخت وفي أخرى بنات العم... ـ كما نرى التحريم موجوداً في كل المجتمعات. بكلام آخر، كل المجتمعات أنشأت قاعدة تنظم فيها شروط الزواج. هذه القاعدة الاجتماعية وهي تحريم الزواج من بعض الأقرباء تشكل القاعدة الوحيدة العامة في كل المجتمعات البشرية، ولهذا فهي العلامة التي تدل على الانتقال (النظري) من الطبيعة إلى الثقافة. ولا تكتفي هذه القاعدة بالتحريم وإنما تعيّن مسبقاً، أحياناً من ستكون الزوجة الملائمة.

وفي الأشكال البسيطة للقرابة، غالباً ما تكون الزوجة الفضلى بنت الخال أو بنت العمة أو بكلام آخر، غالباً ما يكون الزوجان أولاد أخ وأخت.

سنكتفي هنا بعرض مبسط لنسق قرابة قبيلة الكاريرا الأوسترالية: هذه القبيلة مقسمة إلى أربعة أقسام، كل قسم يمتنع عن الزواج الداخلي ويعين القسم الذي يمده بالزوجات، والزوجة هي إبنة الخال أو إبنة العمة. ونبين هذا برسم بياني:



حيث يتبيّن أن إبنة الخال هي إبنة العمة بنفس الوقت. ويعمل هذا النسق على الشكل التالي:

قسم من الباناكا يتزوجون من نساء البورونغ ويمدونهم بنساء من عندهم أولاد الباناكا ينتمون إلى البالييري، كما أن أولاد البالييري ينتمون إلى الباناكا، ونفس الشيء يحصل بين البورونغ والكارميرا. البالييري يتزوجون من نساء الكارميرا ويمدونهم بنساء من عندهم...

للنموذج الذي عرضناه خصائص عدة منها: 1 ـ أنه ليس هناك من فارق بين أهل النسب وأهل الصهر، فكل من أهل النسب هو من أهل الصهر والعكس صحيح. فأب الزوجة هو الخال وزوجة أحدهم هي إبنة أخ الأم وابنة أخت الأب معاً. 2 ـ يرتكز هذا النسق على تبادل النساء بين «جماعات»، وهذا التبادل مباشر بمعنى أنه يؤخذ من الفريق الذي أخذ مباشرة: نعطيكم أخواتنا فتعطونا أخواتكم...

لن نتطرق هنا إلى المواضيع الأخرى التي تخص القرابة لضيق المجال، فنترك معالجة مسألة الإرث والمفردات القرابية وأشكال الإقامة للدراسات المختصة.

### 4 ـ الأتنوبوتانيكا:

الأتنوبوتانيكا هي علم علاقات التفاعل المتبادل بين الإنسان والعالم النباتي. سنكتفي هنا بتذكير القارىء بما (للنبات) من أهمية إن على مستوى الغذاء أو الطب أو التكنولوجيا. وهكذا نكون قد ذكّرنا بالنبات المفيد للإنسان بشكل مباشر دون التطرق إلى ما له من أهمية من منظور الايكولوجيا.

الأنواع النباتية التي تدخل في قائمة الأغذية المفردة تتعدى الأربعة آلاف نوعاً. فمختلف أقسام النبات قد تدخل في الغذاء: الجذور أو الأصول (جزر...، البصل، الثوم، الكرّاث، البصل)، الساق (قصب السكر، الشومر، نخلة الساكو)، البراعم (لب شجر النخل، الهليون)، الأوراق (الخس، الملفوف)، الثمار على اختلافها، البذور (الحبوب، الحنطة، اللوز، الكستناء، الفاصوليا)، ومن عالم النبات المتستّر جنسياً: الفطر والطحلب والآشنات ـ هذه الأخيرة تدخل في غذاء حيوان الرنّة وبشكل غير مباشر في غذاء شعب اللابون ـ . لن ننسى الأبازير والبهارات مثل: خردل، صعتر، فلفل، كراويا، قرنفل، قرفة، والمهيجات مثل: القات، الكولا، البتل، القهوة، الشاي، المتّة، التبغ، الحشيشة، الأفيون.

النبات ذو الإفادة الطبية: هو النبات السام إذا تعدت الجرعة منه حداً معيناً. وعدد أنواع النباتات الطبية يكاد لا يحصى. ويختلف النبات السام بين أن يكون ساماً للانسان أو ساماً للمواشي أو ساماً للحيوانات المضرة فيدخل في هذه الحالة في تركيب المبيدات...

**النبات والتكنولوجيا:** قد يدخل النبات في بناء المنازل أو في فرشها أو في أوانيها (سلال، ملاعق...) أو في عدة الصيد (قوس، دبوس، فخاخ...) أو في عدّة البحارة أو في عدّة الحراثة أو في صنع الآلات الموسيقية أو في الألبسة (كتان، قطن...) أو في مواد الصباغة (نيل، فوّة الصباغين) أو في الدباغة (مختلف أنواع القشور، العفص...)...

### الفعل المتبادل بين الانسان والمحيط النباتي

في خضم السعي نحو التقدم غرب عن بال الكثيرين منّا أن الإنسان يعيش في ومن الطبيعة، الشيء الذي كانت المجتمعات البدائية تحسّه بشكل أفضل، فهي أقرب إلى المحيط النباتي ـ والحيواني ـ وتعرف كيف تحافظ على توازن نسبي مع الموارد الطبيعية التي تؤمن لها البقاء.

تتراوح مواقف الفلاسفة والعلماء بالنسبة لمسألة علاقة الإنسان بالطبيعة بين ثلاثة خيارات نظرية: الأول، أن تعتبر حضارة معينة وليدة شروط بيئة طبيعية معينة؛ الثاني على العكس يعتبر أن الحضارات لها مطلق الحرية في أن تنتقي بين إمكانيات طبيعية عديدة؛ الثالث يعتبر أن هنالك تفاعلاً متبادلاً في العلاقة التي تربط الحضارات بالبيئة على مختلف أنواعها، معتبرة أن الحضارات في تكيف دائم (وأن هذه الأخيرة هي نتيجة هذا التكيف) مع البيئة الطبيعية. هنالك إذن تبادل بين الطبيعة والثقافة وهذا التبادل حاصل باستمرار، فتحويل الوسط الطبيعي (بفعل الانسان) يجبر هذا الأخير على تكيف دائم التجدد.

نوجز هذا الموقف بذكر مقطع من مؤلف مارشال سالنس: «الثقافة والبيئة، العنوان الرئيسي في الايكولوجيا الثقافية»، 1964:

«لا تخلو كلمة بيئة من معنى أبداً: فالتوزع الطبيعي للموارد هو الذي يحكم نمو وانتشار التقنيّات والمجموعات السكانية؛ وتدخل المجتمعات المتجاورة من هذا القبيل في تنافس وصراع حاد؛ والخط الفاصل بين معدلين للأمطار قد يكون أحياناً حداً فاصلاً بين ثقافتين؛ قد تكون خصائص التضاريس حاجزاً مانعاً أو على العكس طرق مواصلات أو أمكنة ملائمة للسكن. ما ذكرنا يشكل صيرورة جدلية؛ فالثقافات تتفاعل مع الشروط الخارجية وتتكيف تبعاً

لمستلزماتها. فلهذه الشروط كما لمختلف أنواع البيئة وجه مزدوج؛ وتخضع المجتمعات بالتالي لنوعين من التأثيرات: أحداها ثقافية والأخرى طبيعية».

فالموسيقى ما هي إلا كلام موقع ومنغّم. لن ننسى أيضاً الارتباط العضوي بين الموسيقى والرقص (راجع كتاب كورت زاكس، «تاريخ الرقص»).

ومن المجالات التي أشبعت درساً وأعطت نتائج لا تحصى هي موضوع الآلات الموسيقية. هنالك طرق عدة لتصنيف الآلات الموسيقية. فالصين التقليدية مثلاً تقسم الآلات إلى ثماني مجموعات تبعاً للمادة الرئيسية الداخلة في تركيب الآلة (معدن، حجر، فخار، جلود، حرير (أوتار)، قصب بامبو، خشب، قرب). أما الهند فتقسمها إلى أربعة أصناف. وهذا التقسيم قريب من التقسيم الأوروبي الحديث. وأهم تصنيف في أوروبا هو التصنيف الذي وضعه هورنبوشتل وزاكس في كتاب «التصنيف المنسق للآلات الموسيقية» 1914، فقسم الآلات إلى أربع مجموعات هي:

1 - الآلات حيث الصوت يصدر من المادة المكونة للآلة: أجراس، طقّيشات، صنوج...

2 - الآلات حيث الصوت يصدر من ارتجاج جلد مشدود إلى جسم الآلة: دربكة، طبل...

3 - الآلات الوتريّة: عود، ربابة، قانون...

4 - الآلات النفخيّة: ناي، مجوز، «منجيرة»...

**5 - إثنية الموسيقى:**

يمكن تعريف إثنية الموسيقى على أنها علم موسيقى الحضارات التي تشكل عادة الميدان التقليدي للدراسات الأتنولوجية.

أمام الكمية الضخمة للمعطيات الجديدة والأوجه المجهولة التي قدمتها إثنية الموسيقى، ترى الإثنية الموسيقية التقليدية نفسها مجبرة على إعادة النظر بمقولاتها الأساسية. فالموسيقى معرَّفة وكأنها بجوهرها من إنتاج إنسان فرد ينتمي إلى عصر تاريخي محدد ومعدّة لأن تعزف في صالات الموسيقى أو في الكنائس... وضعت الأتنولوجيا اعتبارات كهذه موضع الشك: فالموسيقى التي تعنى بها معدومة المؤلفين والتاريخ وهي غير مدوَّنة ولا قواعد معترف بها تنظم وضعها، وتستعمل آلات موسيقية ومقامات غير مألوفة، ولها مقام بين الأفراد والجماعات غير المقام المألوف لدى علماء الموسيقى التقليديين.

فدراسة علم الموسيقى لمختلف أوجه حياة جماعة معينة لها نتائج جد مثمرة: فلا يخلو نشاط من حياة جماعة معينة إلا وهو موقع على أنغام موسيقية معينة: المآتم، حملات الصيد، حفر الآبار، الموالد، الحملات الحربية، مواسم الحصاد، مواسم الزرع، الأعمال الجماعية عامةً، العونة، الطهور، تكريس زعيم أو رجل دين...

لن يغرب عن بالنا ملاحظة ما للكلام من أهمية في الموسيقى المعنيَّة.

لن نتطرق هنا للأنساق الموسيقية بعناصرها وطرق تنظيمها: الايقاعات، الرخامة، المقامات، تعدد الأصوات... ونحيل القارىء إلى الكتب المختصة في هذا المجال.

**6 - الإتنوألسنية:**

سنكتفي في هذا الباب بذكر الدعامتين الأساسيتين لهذا العلم ألا وهما فرانتس بواس وادوارد سابير.

فالأول اعتبر أن دراسة قبيلة هندية أميركية أو أية قبيلة غيرها غير ممكنة قبل تعلّم لغتها بشكل يصبح ممكناً تسجيل أو تدوين جميع النصوص الطقوسية والأسطورية والميثولوجية وسير حياة الأفراد وأسماء الأشياء (معدات...) وأسماء النباتات والحيوانات.

أما الثاني وهو مؤلف كتاب «اللغة: مقدمة لدراسة الكلام» 1921، حيث يعرض مفاهيم تخص بنية ونمذجة مختلف اللغات. وهو المسؤول عن التصنيف تبعاً لنماذج، فقسم اللغات إلى لغات حيث المفهوم مفرد أو بسيط، ولغات حيث المفهوم معقد أو مركّب. كما قسم هذه اللغات إلى لغات حيث العلاقات النحوية صافية، ولغات حيث العلاقات النحوية ممزوجة بشيء آخر فأدّى تصنيفه إلى لوح كالتالي:

| | مفهوم بسيط | مفهوم معقد أو مركّب |
|---|---|---|
| علاقات نحوية صرفة أو صافية | كلمات ثابتة، لا اشتقاق فيها، والصيغ النحوية معدومة. مثال: اللغة الصينية واللغة الفيتنامية | الاشتقاق موجود إنما الصيغ النحوية معدومة. مثال: لغة الخمير واللغة التركية. |
| علاقات نحوية ممزوجه | الاشتقاق معدوم والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغة الفرنسية. لغات البانتو في أفريقيا | الاشتقاق موجود والنحو يميز الجنس والعدد. مثال: اللغات السامية والهندوروبية القديمة. |

الدراسات الإتنوألسنية لها أهمية كبرى في

الانثروبولوجيا؛ فبنية المعجم عند شعب معين تقدم مؤشرات دقيقة عن الجماعة البشرية التي تستعمل هذا المعجم. فغالباً ما يكون المعجم الخاص بالإهتمامات الأساسية للشعب المعني هو الأغنى وذو المعالم البنائية الأكثر وضوحاً. فالرعاة الرحل مثلاً يخصون ماشيتهم بمجموعة من المفردات تتميز تبعاً للسن والجنس واللون..

### تسجيل اللغة

تختلف اللغات فيما بينها بالألفاظ الأساسية التي تتألف منها فقد تكون مجموعة من الألفاظ موجودة في لغة ومعدومة في أخرى. من هنا، فالمشكلة التي طرحت نفسها على الأتنوغرافيين عندما أرادوا تدوين اللغات التي يدرسونها كتابياً تكمن في أن العلاقات الكتابية المستعملة في لغة الباحث غير كافية لتسجيل لفظ أو أكثر. هذا ما دفع الإتنوألسنيين إلى إيجاد وسيلة تمكن الباحثين الميدانيين من التسجيل الأمين للكلمات والنصوص باللفظ المحلي. وقد أوجد علماء الألسنية نسقاً من العلامات تمكن من مواجهة هذه المشكلة باستعمال مفردة لكل لفظ مفرد. ونرد القارىء إلى المراجع المختصة بعلم الألفاظ للتعرف على هذه العلامات.

### 7 ـ الانثروبولوجيا الاقتصادية:

تبدو الانثروبولوجيا الاقتصادية من أصعب ميادين الانثروبولوجيا، فالباحث في هذا المجال يواجه ثلاثة أنواع من الصعوبات على الأقل، تشكل بمجموعها شروطاً سابقة وملازمة لعمله.

النوع الأول من الصعوبات يكمن في أن المعطى الاقتصادي أو المفاهيم التي تستخدم من قبل علماء الاقتصاد بهدف تحليل وعرض نسق اقتصادي معين ليست معطى مباشراً من معطيات العمل الميداني. ليفي شتروس: «ما من أحد منا صادف أو التقى خلال تجربته الفردية هذه المخلوقات الذهنية التي يعايشها عالم الاقتصاد والتي تدعى الإفادة الهامشية والمردود والانتاجية والفائدة». فهذه المفاهيم تبنى نظرياً ويعاد بناؤها عند كل توجه جديد إلى مجتمع جديد.

النوع الثاني من الصعوبات يكمن في الطبيعة الخاصة للمجتمعات التي تخصص الأنثروبولوجيون بدراستها، فهي مختلفة عن المجتمعات الصناعية المعقدة بشكل رئيسي بالنسبة لموقع المعطى الاقتصادي في مجمل ثقافتها ومؤسساتها. شكّل هذا التميز الهم الرئيسي لإحدى المدارس في الانثروبولوجيا الاقتصادية، نعني المدرسة التي أسسها بولاني ومارشال سالبنس وأريك وولف. وقد أبرز هؤلاء بالمقارنة أوجه التباين والاختلاف بين المجتمعات البدائية والمجتمعات الصناعية. فالمجتمعات البدائية بعرفهم هي المجتمعات حيث لا استغلال من قبل إنسان آخر؛ أما المجتمعات الريفية فهي بالنسبة لهم المجتمعات حيث المزارعون يؤمنون عيش المجتمع بمجمله وعيش الطبقات المهيمنة، فيشكلون بالتالي طبقة مستغلَّة. فالبدائي مزارع حر، بينما الريفي مزارع مستغلّ. كذلك ميَّز هؤلاء بين المجتمعات الطبقية والمجتمعات اللاطبقية، فوصفوا الأولى على أنها مجتمعات توجد فيها مجموعة من الأفراد لا يشاركون في الإنتاج ويعيشون من عمل المنتجين الأولين ويتحكمون في الوقت نفسه بوسائل الانتاج الأساسية: الأرض، الماشية...

وقد أثار انعدام «العقلانية الاقتصادية» مشاكل نظرية عديدة لدى علماء الاقتصاد والأنثروبولوجيين المهتمين بالمجال الاقتصادي.

يكفي أن نذكّر بالمثلين الكلاسيكيين في هذا المجال وهما: مؤسسة البوتلاتش لدى شعب الكواكيوتل في شمال غربي أميركا، ومؤسسة الكولا لدى الجماعات التي تقطن الجزر شرقي غينيا الجديدة.

فالأولى أي البوتلاتش، شكل مؤسسي لإتلاف بعض الثروات: أساسه التنافس على علو الشأن بين زعماء هذه القبائل يعبّر عنه، أو يأخذ شكل هدايا من زعيم لآخر، هدايا لا يمكن رفضها وتلزم الذي تلقى الهدية على الرد بهدية ذات قيمة مضاعفة وهكذا دواليك.

أما الثانية أي الكولا، فهي عبارة عن سلع لها قيمة طقوسية تدخل في دورة تجارية بين سكان الجزر التي ذكرنا، وتهدف هذه التجارة ـ كما يبين التحليل ـ إلى التعبير عن مجموعة العلاقات القائمة بين هذه الجماعات المتجاورة جغرافياً وتجديدها بالإضافة إلى تعبيرها عنها. فكما لاحظ مالينوفسكي الذي درس هذه المؤسسة، هناك دورة لمجموعة من القلائد المشكلة من الأصداف الحمراء ودورة في الاتجاه المعاكس لقلائد من الأصداف البيضاء. فالكولا وما يرافقه من نشاطات ينخرط في جميع أوجه الحياة الاجتماعية.

النوع الثالث من الصعوبات عائد إلى الباحث وإلى الخلفية النظرية التي يتسلح بها. فقد يعتبر مع تيار الشكليين الممثل بـ هرسكوفيتس وفرث ولوكلير وسالسبري أنه يمكن فصل

وتحديد ما هو اقتصادي في مجتمع معين بتحديد تقليدي درج بين فئة من المتعاطين بالعلوم الاقتصادية ألا وهو أنه كما يقول لايونل روبنز: «علم الاقتصاد يهتم بالعلاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة محدودة ومتعددة الاستعمالات»، وبصيغة أخرى «... دراسة كل نشاط هادف ومتسلح بمنطق يؤدي إلى نوع من الفاعلية بمواجهة شبكة من الموانع، وذلك بالاستعانة بتركيب مزاج من مجموعة محدودة من الوسائل»، أو «دراسة السلوك وكأنه علاقات بين أهداف معينة ووسائل عزيزة ومحدودة لها استعمالات متعددة».

سلبية هذا التحديد أنه يخلط بين النشاط الاقتصادي البحت ونشاطات أخرى هادفة إلى المتعة مثلاً أو إلى التسلط. فكما هو ملاحظ، تذيب هذه المدرسة من حيث لا تدري مادة دراسة علم الاقتصاد.

### الاتنولوجيا السياسية

الدراسات السياسية الأولى في الانثروبولوجيا كانت من أعمال الانثروبولوجيين الانكليز. فقد كان لها هدف عملي وهو تسهيل ادارة المستعمرات. ولا يخفى على أحد ما للاتنولوجيا السياسية من أهمية، فهي وراء تغيير النظرة إلى مفهوم السلطة. علمتنا أولاً أن نميز بين السلطة والدولة وبين السلطة والسياسة. فالسلطة السياسية ليست سوى أحد أنواع السلطة، فهي غير السلطة الدينية أو السلطة الاقتصادية أو السلطة العسكرية...

مهمة الاتنولوجيا السياسية هي مَوْقَعَةُ الأشكال السياسية للدولة بين أشكال أخرى مختلفة تنظم السلطة وتتناقلها وتناهضها، وتتحاشى الوقوع في التمييز المشبوه بين مجتمعات «بدائية» ومجتمعات «حضارية» وتحاول ربط هذه الأشكال بتلك.

في سياق تساؤلات الانثروبولوجيين حول طبيعة السلطة وخصوصية السلطة السياسية، برزت مسألة التمييز بين المجتمعات ذات الطبقات والمجتمعات اللاطبقية. وما زالت هذه المسألة تشكل محور النقاشات بين المهتمين بالانثروبولوجيا السياسية.

فالطبقات الاجتماعية تقوم على أساس تقني واقتصادي، وهي مشكّلة من مجموعات من الناس محددين بعلاقتهم بشروط الانتاج وتوزيع الثروات، وهي متنافرة متنافسة مصالحها أحياناً مختلفة، وأحياناً متناقضة ومتصارعة أحياناً، ومتحالفة أحياناً أخرى، وغالباً ما تتمحور هذه الصراعات والائتلافات حول طبقتين أساسيتين: الأسياد والعبيد. الاقطاعيون والمرباعون، أصحاب الرساميل والبروليتاريا؛ وغالباً ما يرافق هذا الصراع وعي للواقع الطبقي، فيرافق الصراع الفعلي صراع ايديولوجي.

مجتمعات عديدة درسها الانثروبولوجيون يمكن وصفها بالمجتمعات اللاطبقية. فرغم الفروقات في الموقع وفي المستوى الاقتصادي التي قد تصادف بين الأفراد في بعض هذه المجتمعات مثل الفارق بين الرجال والنساء، بين المزارعين والحرفيين، بين النبلاء والعامة... فإنها لا تؤدي بالضرورة إلى علاقات استغلال. فما يكدسه بعضهم ـ غالباً الزعيم ـ يعاد توزيعه على باقي أفراد المجتمع. الأمثلة على هذا عديدة: فالزعيم في مجتمع الكاناك في كاليدونيا الجديدة الذي يتلقى حصة من «بركة» مختلف المحاصيل الزراعية، يعيد إلى جماعته ما يكون قد كدسه من هذه المحاصيل على شكل مأدبة يدعو إليها مجموع أهالي القرية التي يتزعمها. (راجع لينهاردت، «Gens de la grande terre», 1937). أما الزعيم لدى شعب التروبريان فإنه يستأثر بحق تنظيم بعثات الكولا ويحصل مقابل قدرته على تأمين الأمطار للمزروعات بعضاً من المحاصيل وبعض المجوهرات فيجمعها في اهراء مبنية في ساحة القرية معروضة بشكل يراها الجميع، فيزيد هذا من مكانته. ويتصرف الزعيم بهذا المخزون لتأمين الإحتفالات العامة ومكافأة الذين يؤدون له بعض الخدمات، كما أنه قد يعمد إلى تحويل هذه الثروة إلى ثروة ثابتة على شكل منحوتات أو زوارق أو أساور من الأصداف البيضاء تدعى مْوَلي أو قلائد من الأصداف الحمراء تدعى سُلْفا التي تستعمل في عمليات التبادل مع زعماء مناطق أخرى أثناء بعثات الكولا... وبهذه الطريقة يمتنع الزعيم في هذه المجتمعات عن تكديس «فائض إنتاج» قد يدفعه باستعماله بسبل ولأهداف معينة إلى بسط وتقوية سلطته.

### التكنولوجيا الثقافية

التقنية بتحديد اندره أودريكور هي «فعل بشري ناجح أو هي المعرفة بتفاصيل العمل الضرورية التي تؤدي بتضافرها إلى نيل نتيجة متوخاة». ويعرِّف مارسيل موس التكنولوجيا الثقافية بأنها الميدان الذي يعنى بدراسة النشاطات المادية وتفاعلها الثقافي. فالعمل التقني برأيه كأي عمل اجتماعي آخر هو ظاهرة إجتماعية، بمعنى أنه مرتبط بشكل وثيق بالمحيط

الايكولوجي والثقافي الذي يسهم في انتاج التقنيّات.

أما لوروا غوران وهو المعروف بمساهماته العديدة في هذا الميدان، فقد دعا الأنثروبولوجيين إلى ضرورة دراسة التقنيّات، كونها تشكل عنصراً أساسياً في تحديد هوية جماعة معينة وأساساً يسمح بفهم شامل للظاهرة الاجتماعية.

لا شك أنه من المفروض لدراسة التقنيّات، تحديد علاقتها بالبيئة الطبيعية، فمختلف نشاطات الانسان ونوعية التقنيّات التي يستعملها تتحدَّد بالموارد والمواد الأوليَّة المتواجدة في محيطه الطبيعي، هذا المحيط الذي يتفاعل معه ويسعى بعمله إلى السيطرة عليه.

ولتقنيَّات جماعة ما طابع خاص تتميز به، وغالباً ما يكون للعنصر الطبيعي وللعنصر الفني ولمجرى التطور دور ما في تحديد الهوية التقنية للجماعة المعنيَّة.

## مصادر ومراجع


- Balandier, G., Anthropologie politique, Paris, P.U.F., 1967.
- Bartok, B., Pourquoi et comment recueille-t-on la musique populaire? traduit du Hongrois par E. Lajti, Genève, 1948.
- Benedict, R., Patterns of Culture, New York, 1934.
- Boas, F., The Mind of Primitive Man, New York, 1938.
Clastres, P., La société contre l'état, Paris, éd. de Minuit, 1974.
- Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1925.
- Evans-Pritchard, E.E., The Nuer, Oxford, 1940.
- Firth, R., Primitive Polynesian Economy, London, 1940.
- Firth, R., We, The Tikopia, London, 1936.
- Fortes, M., & E. E. Evans-Pritchard, African Political Systems, London, 1940.
- Godelier, M., Horizon, trajets marxistes en anthropologie, Paris, Maspero, 1973.
- Godelier, M., Un domaine contesté, l'anthropologie économique, Paris, Mouton, 1974.
- Griaule, M., Masques dogons, Paris, 1938.
- Herskovits, M.J., Economic Anthropology, New York, 1952.
- Kluckhohn, C., Mirror for Man, New York, 1949.
- Kroeber, A.L., ed., Anthropology Today, Chicago, 1953.
- Leach, E.L., Rethinking Anthropology, London, 1961.
- Leach, E.L., Political Systems of Highland Burma, London, 1954.
- Leclair, E., Economic Anthropology, 1968.
- Leroi-Gourhan, A., Evolution et techniques, I - L'homme et la matière. II - Milieu et techniques, Paris, A. Michel, 1943.
- Leroi-Gourhan, A., La Préhistoire, Paris, P.U.F., 1968.
- Levi-Strauss, C., La pensée sauvage, Paris, Plon, 1962.
- Levi-Strauss, C., Les structures élémentaires de la parenté, Paris, 1949.
- Malinowski, B., Argonauts of the Western Pacific, London, 1922.
- Mauss, M., Sociologie et Anthropologie, Paris, 1950.
- Mead, M., Coming of Age in Samoa, New York, 1927.
- Murdock, G.P., Social Structure, New York, 1949.
- Nadel, S.F., A Black Byzantium, London, 1942.
- Polanyi, K., Primitive, Archaic and Modern Economies, 1968.
- Pottier, B., L'Ethnolinguistique, Paris, Didier-Larousse, 1970.
- Radcliffe-Brown, A.R., Structure and Function in Primitive Society, London, 1952.
- Sachs, C., Geist un Werden der Musikinstrumene, Berlin, 1929.
- Sachs, C., Histoire de la danse, Paris, 1938.
- Sahlins, M., Culture and Environment, the Study of Cultural Ecology, Washington, Forum Lectures, 1964.
- Sahlins, M., Stone-Age Economics, Aldine, 1972.
- Sapir, E., Language: An Introduction to the Study of Speech, New York, 1921.
- Schmidt, W., Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde, 1926.
- Van Gennep, A., Les rites de passage, Paris, 1909.
- Vian, B., En avant la zizique... et par ici les gros sous, Paris, 1958.


عايدة كنفاني

ادوار القش

# إنْسان

**Homme**

**Man**

**Mensch**

لم ينحصر الانسان في مفهوم واحد شامل، ولم يجمع المفكرون على الدلالة اليه بميزة جوهرية دون سواها. ويعود هذا الأمر لكون الانسان ليس موضوعاً معطى بشكل نهائي ومتمم، ولا هو ذاتٌ مدركةٌ لنفسها تمام الادراك. ومن ثم يتعسر اكتشاف ما يجب أن يكون عليه انطلاقاً من تحديد ما هو، ولا تحديد ما هو انطلاقاً مما يجب أن يكون عليه، ذلك لارتباط الواجب بالإمكان وارتباط الإمكان بوجود فعلي. وفي الواقع يبدو الانسان تجاوزاً دائماً لما هو عليه فعلياً، فكأنه مدعو إلى أن يلد كيانه الخاص، وإلى جانب ذلك كيان البشرية كلها. لذلك يستحيل فهمه بطريقة محايدة؛ أي بطريقة موضوعية صرف ومجردة، تهمل ما ينجم عنها من نتائج. ان كل تفكير بشأن الانسان يخلص حتماً الى التزام عملي، سواء على الصعيد الفردي أم الاجتماعي، ولذا فهو بالغ الأهمية والصعوبة لكون الانسان كائنا تاريخياً، لا تحده أية من تبدياته الآنية والمكانية، ولكونه في الوقت ذاته وجوداً أصيلاً مبدعاً. ويقتضي من الانسان الفرد، الذي يبحث عن

حقيقته، أن يلمّ بجذوره التاريخية وبأبعاده الاجتماعية، وأن يوضح التصوّر الذي يهيمن على التقليد المنتمي اليه ويجابهه بتصورات اخرى سائدة، ثم يتساءل في النهاية كيف يربط هذه التصوّرات مع نموذج مثالي يغدق عليها، بالرغم من تنوعها، مفهوماً متكاملاً ومتمماً.

ان التصور الديني للانسان ما برح مهيمناً على السواد الأعظم من المجتمعات، حتى تلك التي تجاهر بعدائها للدين. وانطلاقاً من استعراض فينومينولوجي للأديان، في تبدياتها التاريخية المختلفة، يمكن استخلاص العناصر التالية بشأن طبيعة الانسان ومصيره:

تذهب أصول الانسان الى أبعد مما يحيط به أي ادراك حسي. فالانسان، على الرغم من كونه ضعيفاً وخاطئاً في بعض الظروف، يصدر عن مبدأ إلهي. قد يُصنع الانسان من الأرض، من النار، من الأشجار، من الحيوانات، ولكنه يُخلَقُ انساناً بفعل مباشر من الله، لا بنشأة ميكانيكية من الأشياء المذكورة. أما الانسان الأول، الخارج مباشرة من يد الخالق، فهو متفوق، مثالي، نموذجي. انه جسر بين الألوهة والجنس البشري، تُنتَظَرُ عودتُه في الأزمنة الأخيرة كمخلّص. يتكوّن الانسان من مزيج عنصرين، واحد إلهي والآخر غير الهي، في التوراة من تراب ومن روح إلهي؛ في الأورفية من الإله ديونيزوس والتيتان التي افترسته؛ في القرآن من صلصال، من حمأ مسنون ومن روح الله. وينتج عن الاعتقاد بالمزيج اتجاهان، في الأول يتباهى الانسان بقرابته مع الله، حيث يستطيع أن يختبر تلك القرابة في حقل النشاط الخلقي والاجتماعي كما هي الحال في تعاليم الرسول بولس، وزرادشت، وعبادة ميثراس، والقرآن؛ ويختبر تلك القرابة أيضاً بقدرته على الرؤيا التي تلج الى أسرار الله المخفية، كما في البرهماتية؛ ويشعر بالقرابة أيضاً في الاختبارات الاتحادية حيث يصير واحداً سرّياً مع الله بالتصوف. أما في الاتجاه الثاني، المضاد للأول، فيبالغ الانسان في ابراز الهوّة العميقة التي تفصل بينه وبين الله، فطبيعتاهما تختلفان كلياً، كما هي الحال عند البابليين: الآلهة خالدون والانسان مائت؛ وعند بعض اليونانيين: على الإنسان أن يعرف حدوده ولا يتجاوزها أبداً، وبهذا المعنى فسر أبيقورس قول عرّاف دلفى «أعرف نفسك»؛ وفي بعض تعابير التوراة، وبخاصة الاعتقاد المسيحي بأن الانسان يولد مطبوعاً بالخطيئة الأصلية. وفي جميع الأحوال، يخضع الانسان للشرائع الإلهية، بخاصة في ديانات التوحيد، حيث لم يَخلُق الله الواحد الانسان ليتركه هائماً بدون رعاية، بل يعطي للسلوك الانساني قيمة كبيرة ينال من جرّائه الثواب أو العقاب سواء في هذه الدنيا أم في الآخرة. ومع ذلك، لا يستطيع الانسان أن يجتنب السقطات، فنيّاته الطيبة لا تنتصر دائماً. إنه يضل سواء السبيل، ويعجز وحده عن اكتشاف الطريق الصحيح، وحيث يتوفر له الاكتشاف السليم يتغلب فيه الميل الشيطاني، «ما أريده من الخير لا أفعله، وما لا أريده من الشر اياه أفعل». وبوجه العموم يسود الاعتقاد بأن الوضع الحالي، حيث الانسان محدود وخاطىء، هو وضع انحطاط وسقطة، ومع ذلك لا داعي لليأس والتخاذل، لأن الخلاص ممكن سواء بالانسجام الفعلي مع النظام الكوني، ففي الحياة الفردية فصول دورية كما في الكون؛ أم بالاتجاه المستقيم نحو الله، والتوق الى الاتحاد به ككائن روحي مستقل. وفي كل الاحوال، تُعلّم أكثر الأديان أن الحياة الفردية لا تنحصر في الفترة الممتدة بين الولادة والموت، بل تتعداها الى حياة أخرى يرتبط مصيرها بسلوك الانسان في هذه الحياة، فإما ثواب وسعادة وإما عقاب وشقاء.

الى جانب التصوّر الديني، يهيمن تصوّر علمي بدأت ملامحه ترتسم في منتصف القرن التاسع عشر، وما برح العلماء يجهدون في اتمام تفاصيله واجلاء بعض غوامضه. يتناول هذا التصوّر الظواهر البيولوجية، العاطفية، العقلية، الاجتماعية والخلقية، في اطار نظرية التطوّر الإرتقائي، حيث يحتل الانسان المرتبة العليا لبروز الروح فيه الى جانب امكاناته المحدودة بتنظيمه العصبي. يتميز الانسان عن غيره من الكائنات الحية بنخاعه، أو بشكل أدق بالقشرة النخاعية. فحجم نخاعه هو الأكبر اطلاقاً، وهو شديد التعقيد اذ يتألف من تسعمائة مليار خليّة عصبية. هذا التعقيد يسهّل ظهور العقل المميّز للانسان. وليس ظهور هذا الكائن الحي بالذات أقوى ما يلفت انتباه العلماء ويثير تساؤلهم، بل يعجبون لتلك المسيرة المستمرة التي اتبعتها الأنواع الحية، على امتداد ملايين السنين، نحو حالات نفسية تسامت تدريجياً حتى قفزت في النهاية الى الانسان الذي يتميز عن الحيوانات الأخرى بطبيعة عقله. ان العقل عند الحيوانات هو نوعي يبرز في السلوك الغريزي، أما عند الانسان فهو فردي، يوفر لكل واحد قدرة الابداع الاصيل. ينتج عن ذلك أن الانسان هو شخص مستقل حائز على قيمة لا يستعاض عنها. ولكن، مع التأكيد على أهمية الوجود الفردي، لا يجوز إغفال ما للعنصر الاجتماعي من دور في ايقاظ العقل الكامن في الفرد ودفعه الى

السير في مجالات الابداع اللامحدودة.

يعود ظهور الانسان الى حوالى المليون سنة، بينما يقدّر بأن للحياة مليارين من السنين. لقد سارت ولادته ببطء شديد، وبخطى موازية لولادة الحياة، يمكن ابراز أهم مراحلها: أولاً: اكتساب الوضع المنتصب الذي يقود تدريجياً الى تحرير اليدين؛ ثانياً: تطور شكل الجمجمة حتى بلوغها الشكل الجديد وظهور أول ضرس طاحون في الفك السفلي؛ ثالثاً: النمو البالغ للنخاع الذي أوصل الانسان الى التفكير الواعي. ويلاحظ بشكل خاص ان شكل الجمجمة وبخاصة الفم سهّل للّسان الانسانيّ اكتساب القدرة على الامتداد بالعرض لأن الفك السفلي، وهو بشكل قوس، يترك فسحة كبيرة بين صفوف الطواحين، ونمو الذقن من ناحية أخرى يسهل للّسان الامتداد الى الامام. كل هذا سهّل تكوين اللغة التي مرت بدورها في مراحل ثلاث: اللغة العاطفية التي تكوَّنت من أصوات وتنهدات تنمّ عن مشاعر وانطباعات آنيّة؛ ثم مرحلة صياغة الكلمة المطبَّقة على الشيء، واستخدامها كوسيلة تعميم تدريجياً، مع العلم بأن التعميم سار في طريق صعب جداً في البدء حيث ظهرت الكلمة الجملة أولاً المطبَّقة على أشياء فردية في حالاتها الخاصة، ثم تطورت الى أداة تعميم، وأخيراً تحوّلت اللغة الى وسيلة عقلية معدّة للتعبير عن الأفكار العامة. ولم تبق اللغة محصورة بالدلالة على الأشياء، بل طُبِّقَتْ على مفاهيم، وصارت وسيلة تجريد وتفكير بالمفاهيم بعد ما بلغت ذروة كمالها. ومع ظهور المفاهيم العامة بدأ الانسان يدرك أنه يوجد دائرة مستمرة للظواهر الخارجية الخاضعة لشرائع عامة، ثم ربط بين هذه التصورات الداخلية العقلية وأصوات محدّدة. وبرزت هكذا وظيفة اللغة المزدوجة، فهي من جهة أداة اتصال، ومن جهة ثانية اداة لتكوين المفاهيم ولزيادة القدرة على التجريد. وقد خضعت اللغة في تطورها لتطوّر الانسان البيولوجي، فكانت في البدء مكوَّنة من ثلاثين صوتاً تنطلق من الحنجرة وما وراء اللسان. ثم مع النجاح في اكتساب القامة المنتصبة، تطورت الآلة الصوتية، وبخاصة مقاييس الفك الاسفل، وانطلقت الأصوات من وسط اللسان ومن طرفه ومن الاسنان والشفتين. ففي المرحلة الاولى البدائية انحصر اللفظ في طرف اللسان والمرتَّجات؛ ثم في المرحلة الثانية اتسع اللفظ مستخدماً الأسنان والشفتين.

وقد ارتبط نشاط العقل الفردي عند الانسان ببروز «النيوباليوم»، وهو مركز تذكّر الماضي ورؤية المستقبل. فسهّل للفقريات العليا فرصة الانعتاق من شريعة الآلية والسلوك الغريزي واكتساب ردات فعل متنوعة، متبدلة، ليّنة، متكيفة مع الحوادث الخارجية. ولم يكف هذا التطوّر البيولوجي والسلوكي الفردي، بل احتاج الانسان الى مرحلة جديدة من «التعقيد» في التنظيم البيولوجي، فوجده في المرحلة الاجتماعية حيث نشأت ربط نفسية وتجمعت طاقات أفراد كثيرين معاً، وأصبح الجهد جماعياً، ونما التفكير بواسطة المفاهيم المتكاثرة باستخدام اللغة. وصحّ القول بأن التفكير واللغة والمجتمع تكوّن في وجود الانسان ثالوثاً لا ينفصل. فالاستعانة باللغة ضرورية لنمو التفكير المنطقي وزيادة القدرة على التجريد، كما أن التفكير بالمفاهيم يبدو ثمرة اكمال اللغة، وكل ذلك مرهون بالاتصال الاجتماعي. وسواء كانت اللغة ناطقة أم مدوّنة، فإنها تضمن استمرار الاختبارات السالفة في الذاكرة. بواسطتها يخزن الانسان المعارف المكتسبة ويتمكن من نقلها الى الأبناء والأحفاد، ويؤمّن عامل وراثة العقل النوعي، ويسهّل فرص الإبداع الفردي. مع العلم بأن هذا الابداع عينه يبقى طاقة مشلولة عند الفرد، ان لم يتقبل الطفل الانساني تربية ملائمة منذ ولادته تثير نشاط الجهاز العصبي المتأثر تأثيراً كلياً في انطلاقته ونموه بالمحيط الاجتماعي. فإن قدرة الانسان تنشط وتقوى بمقدار ما يوفر له المحيط الاجتماعي عناية واهتماماً في مرحلة الطفولة، الى درجة أن الانسان الفرد لا يؤهّل لمراس قدراته السامية العاقلة الا اذا عاش في المجتمع.

يتركز التصوّر العلمي على الانسان الناتج عن التطوّر البيولوجي، وينتهي الى نوع من تجاوز للتكوين البيولوجي حيث يعتبره جسماً بلا روح ان لم يشارك ثقافياً في وعيٍ اجتماعيٍ يفجر فيه الوعي الفردي والمغامرة المبدعة. انطلق الفكر الفلسفي من هذه المشاركة بالذات المفروضة على الوعي الانساني، وراح يرسم عن الانسان صورة فلسفية متعددة الجوانب ومتنوعة الوجوه، ذلك لأن لعبة المشاركة والإبداع لامتناهية ومن ثم ينتج عنها أشكال لامحدودة. وقد توقف الفلاسفة ممعنين في بعض الأشكال ومهملين سواها رغبة منهم في احاطة كلية بالانسان انطلاقاً من زاوية محدّدة. ولكن يبقى من الأكيد أن رسم أي تصوّر فلسفي للانسان هو مشروع منفتح قابل للإغتناء بدون حد، وفي الوقت ذاته مفجّر لأسئلة لا تحصى.

إن أول ما يستوقف انتباه الفيلسوف هو وحدة الكائن الانساني العضوية على الرغم من تعقيده ومن تنويع نماذج الافعال التي تصدر عنه، من أسماها حتى أدناها، ومن انفعاله

التلقائي أمام الظاهرات الأكثر تبايناً. إن هذه الوحدة العضوية لا تناقض أصالة الحياة الواعية والروحية، فحتى أكثر الفلاسفة الماديين يقرّون بوجود هذه الظاهرة المميزة: وعي الذات، والشعور بالقدرة على تحويل الطبيعة داخل الانسان وخارجه، والقدرة على التفكير. ان الانسان هو ذات واقعية، فردية، يعيش مأساة شخصية وفريدة، هي مأساة التفاهم والتكيف مع الواقع ومع المجتمع. من هذا الصعيد يدرك تبعية الأفعال التي يقوم بها ومسؤوليته عنها. وعلى الرغم من روحانية الانسان وسمو الوعي فيه، فهو في وحدته الجوهرية كائن عضوي ينتمي الى القطاع البيولوجي، وعبره الى القطاع المادي. من القاعدة الحسية يطفر الوعي مرتكزاً على قواها المادية ليمارس نشاطاته الخاصة. فلا نعرف البتة روحاً موجوداً متحرراً من الحياة العضوية ومنعتقاً من مجموعة بنيات العالم المادي. لذلك يستحيل بشكل مطلق فهم الانسان بمعزل عن الكون حيث يقيم ويبدو بمثابة جزء منه. واستطراداً، تجدر الملاحظة بأن الواقع الانساني يفترض مسبقاً وجود العالم المادي، بينما وجود هذا الأخير لا يقتضي وجوداً مسبقاً للانسان بشكل حتمي. إنه ظاهرة متأخرة في الكون، يحتاج في حياته العضوية إلى الطبيعة كلها. بالطبع، يختلف تصوّر هذه الحاجة من فيلسوف إلى آخر. ولكن ارتباط الوعي والروح بالطبيعة هو عنصر بارز من «الظاهرة الانسانية»، فلا يجوز إهماله ولا إغفاله. بعض الفلاسفة يرون بأن الروح هي نشاط حر، ولكن هذا النشاط يلاقي حدوداً لا مفر منها. إنها عوائق وحواجز يحتم عليه مجابهتها والتصدي لها؛ ويتخذ من ثم في وجوده طابعاً صراعياً، يقرُّ به حتى الفلاسفة المثاليون الأكثر تجريداً. بل إن البعض منهم ذهب الى حدّ القول بأن الحرية تنتج العالم الخارجي لكي تخلق لذاتها عائقاً يستثيرها باستمرار. بل إنها تضطر الى مجابهة معطى تستخدمه وفقاً لقانون مفروض، فلا تستطيع أن تتصرف به بشكل اعتباطي. فلا يوجد اختبار يظهر فيه النشاط الانساني وكأنه خلق من عدم، كما يستحيل التأثير على الطبيعة إلا بعد استيعاب قوانينها.

بهذا الشكل يتبدى الانسان تجاه واقع مادي، نفسي، اجتماعي، مكوَّن بمعزل عنه، له شرائعه، التي تفرض ذاتها فرضاً. إن شاء أن يؤثّر على الجماعة، جابهته مجموعة مضادات ومعارضات، فلا يوفّق الى العمل فيها والتأثير عليها الا بعد أن يستوعب طبيعة الحياة الاجتماعية ويكيّف سلوكه على ضوء معطياتها الواقعية. تبرز الحرية الانسانية من عمق مكوّن من عالم مادي، نفسي، اجتماعي، بقيادة «قوانين طبيعية»، فإن شاءت أن تعمل بفعالية وجب عليها الخضوع المستنير قبلاً. إن اعادة ربط الحرية بالواقع المفروض تظهر كيف أن الروح الانساني يملك، لا قدرة لا متناهية، بل قدرة محدودة. ترتبط الحرية مع ظروف يفرضها الواقع، ومع ذلك يبقى في حوزتها مجال اللعب والمبادرة. وتُستنتج هذه الخاصة من تصور أكثر دقة للروح الانساني الفردي، بعد أن ساد اعتقاد، لازم نوعاً ما الفلسفة منذ أرسطو حتى هيغل، بأن الروح هو وعي الذات المنسوب الى الكائن المطلق أولاً، والملاحظ عند الانسان دون سواه في الكون. منذ أرسطو يلتقي الفلاسفة حول نظرة ترى أن الروح الانساني هو «فكرة الذات»، وحتى هيغل في «جدلية الروح» يراه نوعاً من انعكاس الكائن الحي على ذاته ليصير شخصاً.

إن التوقف عند ميزة وعي الذات يقرب الانسان أكثر من الروح المطلق، ولكن الواقع المتبدّي هو أن الروح الانساني الواقعي المحدود، التجريبي، يعيش في الزمان وينعم بتاريخ خاص ويسير الى مصير مقصود. إنه لا يتمتع تلقائياً بكماله، بل ينهد اليه باستمرار دون أن يصل اليه بالتمام. إنه بلا منازع قادر على وعي الذات، ولكنه لا ينحصر في هذا الوعي، بل إنه لا يتوصل اليه فعلياً إلا بعد وعيه للعالم. فإن الروح الانساني يتغذى من الكون، أو أقلّه من لقائه مع الكون، ولذا فهو لا يستطيع أن يبقى مغلقاً على ذاته يستخرج منها كل شيء لأنه لا يتغذى من ذاته. فهو مهما تسامى، يبقى جزءاً من الطبيعة. يرتبط بالعالم عن حاجة داخلية، وينتسب الى العالم. إنه يتمثل في ذاته كل ما يعرفه عن الكون، وضمن علاقاته بالكون تصير علاقاته مع ذاته ممكنة. في هذا المدى بالذات يبرز نشاطه العقلي في القدرة على ادراك الشامل، الجوهر، وفي تجاوز قيود الادراك الحسي. إن ادراك الجواهر هو منطلق النشاطات الروحية في الانسان كالتفكير، والحكم والبرهان الخ... ولا يتوقف الروح الانساني عند التمثيل، بل يذهب الى أبعد، فهو نشاط فعّال، يحدِّد أهدافه ويحققها، يدرك المعاني، يحب، يقيّم، ويشارك الآخرين بوعي وتصميم، ويبدع عالم الفن والثقافة، ويشترع قواعد المعاملة في المجال السياسي، ويتجاوز كل ما هو محدود نحو المطلق بما يشعر به من توق الى النهائي الكامل، ويتقبله حيثما تبدّى في الكون أم في التاريخ...

يستطيع الانسان أن يفصل الجوهر عن الواقع، فهو لا «ينغمس» أو «يلتصق» بشكل كلي في الواقع المعاش، بل

يملك قدرة، تقوى مع التربية والمراس، على أن يسيطر على ردات الفعل الغريزية المباشرة، ويوجه عنفها في خدمة أهدافه المرسومة. في هذه اللعبة تتألق الحرية وينشط عمل الروح الفردي، لا ضمن اطار داخلي محصور بل في الميدان الاجتماعي، الذي تحوَّل وبتحوَّل باستمرار الى ميدان سياسي. وعلى ضوء هذا التصور للروح الفردي يمكن الاستنتاج بأن علاقات البشر ليست خاضعة خضوعاً محتماً لسيادة الدوافع العضوية، ولا لتحكم الغرائز ولا لعنف الاندفاعات. ذاك لأن الانسان يستطيع أن يسعى الى السيطرة على شتى أنواع الدوافع، وأن يتصوّر علاقاته مع الآخرين في مجال الحرية، حيث لا تنحصر في مجابهة الاشياء الخارجية ولا الدوافع الداخلية، بل تجابه حريات أخرى تشاركها في بنيان التاريخ.

يتفق الفلاسفة حول مجمل ملامح التمثيل المعطى عن الظاهرة الانسانية، ولكنهم يتفرقون حتى التناقض في تفسيرهم لها. وتؤدّي التفرقة الى نظريات انثروبولوجية تكاد لا تحصى، توزع تصنيفها بالفعل وفق مقاييس متعددة. وتفادياً للغوص في تعداد لا ينتهي، يمكن الاخذ بتصنيف يرتكز على موقع الانسان من الكيان في كليته.

تتركز النظرية الأولى على محور الكون في كليته، وتُلَقّب بالرؤية الكونية. إنها ترى الانسان في مجمل أفعاله وخصائصه، بمثابة جزء من كل الكون. فلا علاقة ممكنة بين الانسان وبين كيان يتجاوز الكون أو يختلف عنه، بل انه خاضع للقوانين التي تسيطر على كل أجزاء الكون بدون تمييز. وتتفرع هذه الرؤية في اتجاهين، تأخذ في الاتجاه الأول بقوانين ثابتة لا تتبدل، يسير بموجبها الانسان عاجزاً عن تبديل أي شيء منها، فيكتفي باكتشافها بالمعرفة العقلية، وبتطبيقها بدقة تدريجية. أما في الاتجاه الثاني فانها تأخذ بقوانين قابلة للتبدل بحكم جدلية المادة أولاً، ثم بحكم المادية التاريخية ثانياً. ولا ينحصر التبدل في القوانين، بل إنه يطال الإنسان في جوهره وفي كل تبدّيات وجوده.

تتركز النظرية الثانية على الله، وتلقب بالرؤية اللاهوتية. انها ترى الله بمثابة كيان موضوعي، مستقل عن الكون وعن الانسان، ومع ذلك على علاقة معهما، لأنه خالقهما. وترى الانسان بمثابة جزء من كون مخلوق، حيث يحظى بمكان مميّز لأنه مخلوق «على صورة الله» و«خليفة الله على الأرض»، وعلاوة على ذلك يخاطبه الله بواسطة وحي مدوَّن في كتاب، ويكشف له عن أهدافه الخلاصية. وتجاوباً مع هذا الوضع، يخضع الانسان لقوانين الكون العامة، مستخدماً ما يكتشفه منها في سبيل سعادته على الأرض، وينفتح على الله بالايمان وباطاعة أوامر الخالق في هذه الدنيا، لينعم برضاه على الأرض، وبالثواب في حياة لا تفنى بعد الموت.

تتركز النظرية الثالثة على الانسان، وتلقب بالرؤية الانسانية. انها ترى الانسان بمثابة قيمة مطلقة مستقلة تمام الاستقلال تجاه الله، وحتى وإن وُجد، وتجاه الآخرين مهما بلغ عددهم، وتجاه الاوضاع البيولوجية والنفسية، وتجاه العالم والظروف العالمية. إن كل ما يشد بالانسان الى أبعد من ذاته هو متأصل في داخله واليه ينتهي. هكذا ينحصر الله والإيمان في الإنسان. فإله الدين هو تعصُّب، تعويض عن الأب، أو لربما تصوّف انساني صرف؛ أما الإيمان فهو أيضاً اختبار انساني محصور، انه اختبار مَرَضيّ، استمرار الطفولة، هوس وتصعيد.

تتركز النظرية الرابعة على التوفيق بين اللاهوتية والانسانية. صحيح أن الله هو حقيقة متسامية، ولكنه ليس كائناً بين الكائنات أو فوقها. إنه داخل الانسان بمثابة معناه، هدف اتجاهه صوب الأقصى ومحرك التجاوز نحو حقيقة الانسان وأصالته. أما الايمان، فهو أسمى الاختيارات الانسانية إطلاقاً، ذاك لأنه اختيار تقوم به الحرية الانسانية في اتجاهها صوب المطلق المقصود كمعنًى لوجودها، وتحقق فيه أصالتها كما تغدق على مجمل الحياة معنى كلياً ومتمماً. في هذه الرؤية يحصل تصحيح للرؤية الانسانية، لأنها تعترف بصدق الايمان وحقيقة الاتصال مع الله فيه، وتصحيح للرؤية اللاهوتية، لأنها ترفض اعتبار الله كائناً بين الكائنات، بل تراه في بعد الانسان الداخلي وتتحاشى، مع ذلك، ان تسجنه في حدود الداخل. إن الانسان هو الكائن الذي فيه يلتقي الطرفان الأقصيان: الله والمادة.

بشارة صارجي

## إنسان كامل

**Homme parfait**
**Hommo perfect**
**Übermensch**

﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمَّ وجه الله﴾ (البقرة/115).

﴿قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة

ترضاها. فولّ وجهك شطر المسجد الحرام. وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره﴾ (البقرة/144).

أوجد الاسلام نمطاً من علاقة خاصة بين الانسان وربه. علاقة ذات بنية مركبة تجمع الى كونها مباشرة [كما يظهر في الآية الاولى] صفة المركزية [ويظهر ذلك في الآية الثانية]، دون أن تلغي هذه المركزية صفة المباشرة. بكلام آخر، الاسلام: فرد وجماعة. فرد يتمتع بعلاقة مباشرة مع الله، لكن هذه العلاقة لا تمارس إلا عبر مركزية معينة تضمن وجود الجماعة الإسلامية.

لو أخذنا «المسجد» في دلالته الهندسية مثلاً، لوجدنا أنه على الرغم من انتشار المساجد في أنحاء الأرض لا ينغلق كل مسجد في دائرة تكفل تمامه بل لا بدّ من انفتاحه على القبلة، ويكون بذلك واحداً من المساجد التي تكتسب قيمتها من اتجاهها نحو مركزها وتوحدها به.

فالاسلام، اذا دققنا النظر في مجامع أموره، وجدنا أن لكل شتات فيه مركزاً، ولكل اطلاق نقطة ينطلق منها. فالمصلّي وإن كان لا يتوجه إلى ربه إلا عبر القبلة يظل توجهه مباشراً ولا تقف القبلة بينه وبين ربه.

وإذا أمعنا الفكر في كل ممارسة فردية وجدنا أنها تأخذ صبغة جماعية عبر وحدات مختلفة: كوحدة المكان، أو وحدة الزمان، أو وحدة الاتجاه، إلى ما هنالك من «وحدات» تُدخل الفرد جسم الجماعة.

وقد كان ممكناً أن يتفتح مفهوم الجماعة في التفكير الاسلامي بأصالة دينية تكفل للجماعة وحدتها وتماسكها لولا تدخل العمل السياسي، الذي اعتبر الجماعة موضوعه فاقتطع مفاهيمها وصادرها من أيدي العامة. وكانت النتيجة أن أضحى مفرد «جماعة» بحد ذاته مصدر قلق لكل سلطة فجهدت لاستقطابه، وسعت لأن يتمحور مفهومه في دائرتها.

هكذا خرجت مفاهيم الجماعة مع العمل السياسي من الاطار الديني العقائدي الى اطار تمزق الفرق وتنافر المواقف. فتراجعت بذلك رموز الجماعة وفقدت دلالاتها وقوتها ومنطقها. وأسهمت كل طائفة في تطوير رموز وحدتها الخاصة محلّة اياها محل رموز الجماعة ـ الأمة.

وعبارة «الانسان الكامل» التي نحن بصددها هي من المفاهيم المركزية الكافلة وحدة الجماعة، يدلل على ذلك ظهورها في النصوص الصوفية السنية بمعنى «الخلافة» وفي النصوص الشيعية بمعنى «الامامة»، وإن كانت تتخذ لدى كل طائفة طاقة دلالية خاصة.

نلمس وراء ظهور مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي توقاً للخروج من سلطان الزمان وتنازع القوى فيه وصولاً الى الأصل، الى النبع، الى مصدر السلطة في الاسلام، الى النبي. فكأن الصوفي خرج عن بنية واقعه الاسلامي الراهن الخاضع للصيرورة، الى بنية الاسلام الثابت الواحد الذي يتخطى تحققاته في الزمان، كل ذلك دون أن يخرج عن ولائه للسلطة، هذا الولاء الذي لازم الفكر السني عبر تاريخه الطويل. فظل «الانسان الكامل» هو النبي مصدر وحدة الجماعة ـ الأمة، ومصدر السلطة الباطنة التي تظهر في «القطب»، وتابع الصوفي انسجامه مع الولاء للسلطة، فلم يحدث القطع بين الخلافة الباطنة والخلافة الظاهرة كما هو الحال عند محي الدين بن عربي.

أما في الفكر الشيعي فلم يظل الانسان الكامل الأصل ومصدر السلطة الباطنة بل دخل الزمان وأصبح بديلاً سلطوياً.

لذلك ننوه بأهمية الجذور التاريخية لنشأة عبارة الانسان الكامل والمفهوم الذي تمثله في الاسلام. هذه الأصول التي غفل عنها الباحثون، فظلت مطموسة. بحيث لا يُنظر لمفهوم الانسان الكامل الا كنتاج لأصول إيرانية قديمة أو إشراقية أفلوطينية أو يهودية أو مسيحية.

## الإنسان الكامل في دراسات الباحثين

لفت مفهوم الانسان الكامل نظر المستشرقين والشرقيين فأولوه اهتماماً خاصاً، إذ وجدوا فيه صدى لفلسفات هللينية وايرانية ويهودية ومسيحية. فتباروا في البحث عن جذوره الضاربة عمقاً في الزمن، ولم يأخذوا بالاعتبار أن الفكرة جزء من كلٍ تاريخي حضاري، كلٍ هو الإشكال المطروح أمام المفكّر، ولا يجد له متنفساً إلا في فكرة معينة. فالفكرة جزء من تاريخ، ومحاولة البحث عن جذورها الخاصة ـ بمعزل عن المشكلات المطروحة ـ يحولها الى «كلٍ» ينغلق على ذاته وتصبح عناصر الفكرة هي أجزاء هذا الكل.

وكان من نتائج عزل الفكرة عن سياق طرحها ـ كما نجد في المقال الذي كتبه أبو العلا عفيفي بهذا الصدد ـ حدوث انقطاع في المصطلح بين: اطلاق اللفظ ومضمونه. إذ يصبح «اللفظ» من ناحية قابلاً لمضامين متنوعة، ومن ناحية ثانية يقبل «المضمون» ألفاظاً شتى.

وأتوقف عند أهم الدراسات التي تناولت الانسان الكامل لفظاً ومضموناً.

• **هانز هينرش شيدر**

ألقى هانز هينرش شيدر محاضرة عام 1924 بعنوان: « نظرية الانسان الكامل عند المسلمين، مصدرها وتصويرها الشعري ».

وقد ترجم هذه المحاضرة عبدالرحمن بدوي ونشرها مع مجموعة من الدراسات والنصوص تحت عنوان: « الانسان الكامل في الاسلام ».

وقد توخى شيدر في بحثه هذا بيان الاتصال التاريخي في الأفكار، فاختار « الانسان الاول » في الكونيات الايرانية القديمة، وبيّن كيف تسربت هذه الفكرة وتم قبولها واستيعابها في الغنوص الاسلامي، وأكمل محاضرته برسم صورة لنظرية الانسان الكامل عند ابن عربي، وفي الشعر الغنائي الفارسي.

يتحلّى بحث شيدر هذا بميزة فريدة، فهو يحافظ على التصاق اللفظ بمضمونه، بحيث يظل الانسان الكامل عنده منذ بداياته مع الفكر الايراني القديم الى نهاياته في تصوف ابن عربي والشعر الغنائي الفارسي محافظاً على لفظه ومضمونه. فلا تتلون عليه المفردات كما لا تتبدل على المفرد المضامين.

يقول شيدر (ص 34) ان الخطبة النعاسنية تقدم لنا اللفظ الاصطلاحي: الانسان الكامل لأول مرة. وإن فكرة الانسان الأول تؤدي وظيفة كونية في المنقول الايراني. ولم تكتسب آنذاك ـ كما حدث في العصر الهلليني ـ صبغة دينية خُلاصية، بل يظل الانسان الأول صاحب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم وحسب.

وبعد أن يؤكد شيدر على أن نظرية الانسان الأول، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم، تنتسب الى الديانة الابستاقية، يرى أن هذه النظرية لها صور تظهر في كتابات الايرانيين والمسلمين وتصوراتهم [ ص 23 ]، وقد بلغت كمال نموها في الغنوص الاسلامي.

ويخلص الى التأكيد بأن، كل فلسفة أفسحت للانسان الأول دوراً في خلق العالم تعود في نهاية المطاف الى صورة الانسان الأول في التفكير الايراني العتيق [ ص 21 ].

• **رينولد نيكلسون**

كتب رينولد نيكلسون مادة الانسان الكامل في (« دائرة المعارف الاسلامية »، ج3، ص ص 48 ـ 51، النسخة العربية). فجاءت المادة مقتضبة، ومقتصرة على الفكر الصوفي، وبدل أن تعرض بتسلسل وتوسع جاءت توقفا عند عبدالكريم الجيلي [ ت 820 هـ ]، صاحب الكتاب المشهور: « الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل ».

وقد يكون مأخذنا على نيكلسون ـ مع اعترافنا بفضل دراساته ـ أنه لم يفارق لغة الصوفيين فنراه ينقل نصوص الجيلي مستعملاً مفرداته وعباراته، فجاءت مادة الانسان الكامل في هذه الموسوعة عرضاً مختصراً لنظرية الجيلي، دون قيمة تحليلية تُذكر، لأنها لم تخرج بالنظرية من حيز لغة الصوفيين التصويرية إلى حيز لغتنا التنظيرية.

وقد عالج نيكلسون موضوع الانسان الكامل في الاسلام في بحث بعنوان: « فكرة الشخصية في التصوف »، ألقاه في ثلاث محاضرات بمدرسة اللغات الشرقية بلندن عام 1922. وقد عرّبه أبو العلا عفيفي مع أبحاث أخرى ونشره تحت عنوان: « في التصوف الاسلامي وتاريخه ».

يطرح نيكلسون في هذا البحث فكرة الانسان الكامل، ويحاول أن يلمسها في العمق، محاولة لم يَقْرُبها، في المادة المذكورة آنفاً من « دائرة المعارف الاسلامية »، ويتلمس مضمون الانسان الكامل عبر تبدل التسميات أو المفردات الدالة عليه، اذ يراه: النور المحمدي ـ الحقيقية المحمدية ـ الروح المحمدي، كما يرى أنه « المطاع » عند الغزالي في (« مشكاة الأنوار »، ص ص 146 ـ 147).

ويخلُص من هذه المفاهيم مجتمعة الى كون « الخلافة » هي الوساطة بين الله والخلق (ص 151). وهنا نرى نيكلسون بما عرف عنه من مراعاة لخصوصية الفكر الاسلامي يشير الى أن مفهوم النور المحمدي أو الروح المحمدي « الذي ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبي بعده، حتى ظهر أخيراً في صورة النبي محمد (ص) نفسه على رأي أهل السنة، أو أنه استمر يظهر بعد محمد (ص) في صورة علي وأهل بيته كما هو مذهب الشيعة »، قد أوّله الصوفية تأويلاً خاصاً بهم فصار عندهم شيئاً أشبه بالعقل Nous الذي قال به أفلوطين، أو أشبه بالكلمة الإلهية التي ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء، وأنها مصدر الوحي (انظر: « في التصوف لاسلامي »، ص 159).

احتفظ نيكلسون ـ كما رأينا ـ بخصوصية مفهوم النور المحمدي والتصاقه بالصبغة الصوفية الاسلامية، فهو وإن كان يشابه مقولات فلسفية سابقة فقد ظلت هذه المقارنة على مستوى المشابهة التي لا تؤكد تماهياً، كما أنها لا تدّعي أن الصوفيين، وابن عربي خاصة، استقوا نظرياتهم في « الكلمة » من مصادر أفلوطينية أو غنوصية مسيحية أو يهودية. إلا أن تلميذه ومساعده أبو العلا عفيفي قد قال بذلك في بحث له

بعنوان «نظريات الاسلاميين في الكلمة»، وهو البحث الذي سنتوقف عنده بعد قليل.

• ماسينيون

لا نكاد نجد إشارات مهمة الى الانسان الكامل في كتابي ماسينيون الشهيرين في التصوف باللغة الفرنسية وهما: «عذاب الحلاج»، و«بحث في نشأة المصطلح الصوفي». ويرجع ذلك الى عدة أسباب، أهمها: إن عبارة الانسان الكامل أخذت مداها النظري بعد «الحلاّج» الذي ظل غاية ماسينيون في التصوف الاسلامي. ومن ناحية ثانية، عندما يتعرض ماسينيون للنور المحمدي عند الحلاّج يتناوله كنظرية موغلة في القدم ذات مظاهر وأسماء في فلسفات وأديان عديدة، أخذت مظاهرها كذلك في الفكر الصوفي بأسماء مختلفة وكان لها مؤيدون (ابن مشي - ابن برجان...) ومعارضون، وقد سبق الحلاج اليها أستاذه سهل التستري بعبارته «عمود النور».

وفيما عدا هذين الكتابين في التصوف لا نكاد نجد لماسينيون سوى مجموعة مقالات تتناول الفكر الاسلامي من مختلف نواحيه الحضارية والاجتماعية والسياسية. وقد أفرد مقالة للانسان الكامل بعنوان: «الانسان الكامل وأصالته النشورية في الاسلام». طبع عام 1948، نجدها ضمن مجموعة المقالات المنشورة في ثلاثة مجلدات بعنوان: «Opêra mênora». (الجزء الأول، ص ص 107 - 125) وقد ترجم هذه المقالة عبد الرحمن بدوي في كتابه: («الانسان الكامل في الاسلام»، ص ص 105 - 143).

نضع جانباً اعتبار ماسينيون الانسان الكامل فكرة قديمة جداً في تاريخ المذاهب الانسانية كانت نقطة ابتدائها من اساس سكونية (استاتيكية) آرية، ترى فيه خصوصاً «الانسان الأول»، و«الكيومرث» عند المزدكية، و«آدم قدمون» في كتب القبالة اليهودية، و«الانسان القديم» عند المانوية المستعربة. نضع جانباً هذه النظرة المقارنة ونلتفت الى جوهر طرحه للمسألة في الفكر الإسلامي، فنخرج من ذلك بملاحظات عدة أبرزها:

أولاً - إن ماسينيون حين يتكلم على الاسلام ونتاج المفكرين المسلمين يطابق بينهما بشكل كامل. فيقول مثلاً: «ولهذا فإنه، أي الاسلام، يرى في الانسان الكامل - من الترمذي حتى إبن سبعين - أنه خاتم الولاية، روح عيسى» (Tome 1, P. 114 ،«Opêra ménora»).

ثانياً - يضعنا ماسينيون منذ الأسطر الاولى لبحثه، في إطار طرحه معرّفاً نفسه على أنه «عالم اجتماعي يُعنى بالاسلاميات». وهذا يفسر اهتمامه بالانسان الكامل من زاوية نشورية خَلاصية لأنها تؤثر - بحسب رأيه - في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي.

وقد أوقعه طرحه للانسان الكامل من منظور نشوري في جملة أخطاء؛ لقد أبعد إبن عربي واضع أسس «الانسان الكامل» في الفكر الاسلامي، وأبعد الاسماعيلية، لأن نظرتهما للإنسان الكامل لا تتضمن معنى نشورياً، بينما أخذ بمفاهيم الشيعة الإمامية للإمام المنتظر أو المهدي.

ويكون ماسينيون بذلك قد أخرج «الانسان الكامل» عن مفهومه الخاص في الفكر الصوفي والفكر الشيعي [ نور محمد (ص)...] الى مفهوم منفصل جوهرياً وهو مفهوم المهدي، مع أنه اذا كان المهدي انساناً كاملاً - والتعبير هنا مأخوذ كفكرة - فإنه لا يستغرق في ماهيته مفهوم الانسان الكامل - والتعبير هنا معرّفاً.

ثم لا يلبث أن ينتقل من فكرة «المهدي» في الشيعة الامامية، ليصل الى مسمّاها في الفكر الصوفي، ويتابع فكرة المهدي في الفكر الصوفي فيجد نصوصاً تشير إلى أنه خاتم الولاية وروح عيسى عليه السلام.

أحدث، إذن، ماسينيون عدة نقلات بين الفرق الاسلامية، مستخدماً المصطلح والمفهوم جسراً لنقلاته، والنتيجة التي نخرج بها بعد قراءة مقالته المذكورة هي أنه يخلط بين مرتبتين وجوديتين هما الانسان الكامل والمهدي ويضمنهما بنظرته الشاعرية في شخصية خاتم الولاية التي اعتبرتها بعض النصوص روح عيسى (ع). وقد دلّل في ذلك أنه لم يلمس خصوصية معنى الانسان الكامل في الفكر الاسلامي. وكان الأصح أن يسمي بحثه هذا: المهدي في الفكر الاسلامي وأصالته النشورية.

ثالثاً - يقول ماسينيون في مقالته المذكورة: «فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ«عين الوجود» (الإسماعيلية، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلبها كل تأثير في التطور الاجتماعي للعالم الاسلامي، وهذا من شأنه أن يعفينا، هنا، من تمحيصها بالتفصيل، وهي قد انبثقت عن تأليه فلسفي «للعقل الفعال»، مع أن «الانسان الكامل» الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير Un Messie».

وقد فات ماسينيون ان يرى، وهو عالم اجتماعي، أن نظرية الانسان الكامل وإن خلت من الطابع النشوري إلا أنها حفلت بمعان تربوية مهمة تنبّه لها الشرقيون أمثال: سيد

حسين نصر في كتابه «ثلاثة حكماء مسلمين». وأبو العلا عفيفي في مقاله: «نظريات الاسلاميين في الكلمة». وعثمان يحيى في مقدمة نشره لكتاب حيدر آملي «شرح فصوص الحكم».

هذا فضلا عن أن الانسان الكامل الحقيقي عند المسلمين ليس «منتظراً»، بل هو على العكس قد وجد وتحقق في النبي محمد (ص)، ولا منتظر عند كافة الطوائف والفرق الا «المهدي».

• **هنري كوربان**

اهتم كوربان بالفكر الصوفي المتأخر وخاصة مدرسة إبن عربي، وبيّن إلى أي مدى استطاع فكر إيران الشيعية أن يتمثل بتعاليم إبن عربي الدينية في كتابه: «En Islam Iranien;» بأجزائه الأربعة، مظهراً أن الانسان الكامل في العرفان الشيعي، الذي هو الإمامية نفسها، هو آدم الحقيقي وهو الإمام المنتظر الإمام الثاني عشر.

ونجد شيعة إيران يتبنّون لغة إبن عربي في الكمال الانساني، وهذا ما سنشير اليه بعد قليل.

• **الإنسان الكامل في نصوص مترجمة**

اهتم الغرب بترجمة نصوص تتعلق بالانسان الكامل في الفكر الإسلامي، فترجم قسم كبير من كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي. كما ترجم بركهارت جزءاً مهماً من «الانسان الكامل» للجيلي، مع مقدمة حاول فيها تلخيص نظرية الانسان الكامل، فلمس عمق المسألة عند الجيلي حين قال في مقدمة الكتاب («De l'homme universel»، ص 14)، ما معناه: «نظرية عبدالكريم الجيلي في الحقائق الإلهية التي تتجلى في الكون، وتُختصر بشكل ما في الانسان الكامل، نجد أساسها التفريق الكلاسيكي في الفكر الديني الاسلامي بين الذات والصفات الإلهية».

وقد اختارت دوڤيتراي مايروفيتش في كتابها («Anthologie du Soufisme»، ص ص 311 - 1329)، نصوصاً تتعلق بالانسان الكامل، وقامت بترجمتها الى الفرنسية. وهذه النصوص هي لجلال الدين الرومي 1207 - 1273 م. عمر بن الفارض 1182 - 1235 م.،الشيخ أحمد العلوي 1869 -1934 م.،علي بن محمد الجرجاني 1332 - 1413 م.، محمود السبشتري ت 1320 م.

• **أبو العلا عفيفي**

وضع إبن عربي تنظيراً لمفهوم «الانسان الكامل» فأثار اهتمام الباحثين من مستشرقين وشرقيين، وعادوا القهقرى للبحث عن أصول هذه العبارة من ناحية والبحث عن أصول مضمونها من ناحية ثانية. فتوالت الابحاث ويبقى أهمها المقال الذي نشره ابو العلا عفيفي في («مجلة كلية الآداب»، المجلد الثاني، الجزء الأول، مايو (أيار)، 1934)، بعنوان: «نظريات الاسلاميين في الكلمة»).

ويمهد عفيفي لبحثه بالقول إن الغرض منه هو أن يثبت أولاً أن في الفلسفة الاسلامية - كما في الفلسفة المسيحية واليهودية والفلسفة اليونانية القديمة - نظرية كاملة في «الكلمة» لا تقل في أهميتها وخطرها عن أي نظرية من نوعها، وهي نظرية الشيخ محي الدين بن العربي ت638 هـ.

ويعفينا عفيفي بدراسته هذه من التتبع التاريخي لمضمون الانسان الكامل فلسفياً قبل ظهوره في الفكر الاسلامي. إذ يمكن القول إن مضمون الانسان الكامل يماثل ما أشارت إليه الفلسفة بمفرد الكلمة Logos. و«الكلمة» تواردت عليها معان متنوعة في العصور الفلسفية المختلفة. ففي الفلسفة اليونانية القديمة استعملها هيراقليطس ت 475 ق.م. بمعنى القوة العاقلة المنبثّة في جميع أنحاء الكون. ويعني بها الروح الإلهي الظاهر أثره في كل ما في الوجود الخارجي من حياة وصيرورة. واستعملها انكساغوراس بمعنى العقل Nous الإلهي، أو القوة المدبرة للكون، أو الواسطة بين الذات الإلهية والعالم. واستعملها الرواقيون بمعنى العقل الفعال المدبر للكون، أو العقل الكلي الذي يمد العقول الجزئية بكل ما فيها من نطق وعلم.

وقد استعمل اليهود الكلمة بمعنى «كلمة الله»، ويصفونها بأنها حافظة للكون مدبرة له وبأنها مصدر الوحي والنبوة. ويصف فيلو الكلمة بأوصاف متعددة ويسميها: البرزخ بين الله والعالم - الانسان الأول - الخليفة - حقيقة الحقائق - الشفيع - الإمام الأعظم...

وأخذت الكلمة في الفلسفة المسيحية معنى إبن الله وصورته، وهو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم مشخصة في صورة المسيح. ويرجع كلمنت «بالكلمة» الى المعنى الذي استعملها فيه فلاسفة اليونان ممزوجاً بفلسفة فيلو، فيرى أنها: القوة العاقلة المدبرة، أو القوة الأزلية القديمة السابق وجودها وجود المسيح. وعليه «فالابن» في نظر كلمنت هو هذه القوة العاقلة التي كانت في العالم قبل

تجسيدها في الصورة الناسوتية، وهو مصدر الحياة والوجود، كما أنه مصدر العلم والوحي، وهو الذي تكلم بلسان موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء.

ويرجعنا محمد مصطفى حلمي، في كتابه عن ( « ابن الفارض والحب الإلهي »، ص ص 352-381 )، إلى المعاني نفسها تقريباً، إذ يجد أن لإبن الفارض نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل لا تقل في أهميتها عن نظرية إبن عربي، ويقارن بين نظرية إبن الفارض في الروح المحمدي وبين نظريات اليهود في « الكلمة »، ونظريات المسيحية في « الكلمة » أيضاً، ونظرية افلوطين في « الفيض » والاسماعيلية في « العقل الأول »، والحلاج في « نور محمد » (ص)، وكلمنت الاسكندري في « النبي الواحد »، والزرادشتية في « الكلمة الإلهية ».

ولا نكاد نجد إضافات تذكر في هذا المجال المقارن، ضمن الدراسات الشرقية التي عرضت للإنسان الكامل ومضمونه في الإسلام.

## إنسان كامل ومضمونه في الفكر الاسلامي

اختلف الباحثون في المرة الاولى التي استعملت فيها عبارة الإنسان الكامل، فيرى نيكلسون أنها وردت أولاً عند ابن عربي، ويرى كامل مصطفى الشيبي أنها وردت للمرة الأولى في « رسائل اخوان الصفا »، وقد استفادها ابن عربي من العبارة التالية بالذات: « ... ولما رأيناك [ المقصود المريد الاسماعيلي ] بهذه الصفة وعرفناك بهذه المعرفة، لم يحل لنا ولا وسعنا في ديننا أن نكتمك النصيحة ولا نؤدي اليك أمانة لئلا ترانا بعين الخيانة وليصحّ عندك قول نبينا الفاضل السيد الكامل: « سافروا تغنموا ». (ص ص 464 - 465، من كتاب « الصلة بين التصوف والتشيع » ).

واذا تخطينا لفظ عبارة « الانسان الكامل » الى مضمونها في الفكر الاسلامي متتبعين ظهوره في نصوص المسلمين، وجدنا بدايات هذا المضمون في عبارات أمثال: النور المحمدي - الروح المحمدي - حقيقة محمد (ص) - الحقيقة المحمدية...

وإذا كانت عبارة « الانسان الكامل » لا توحي لعامة المسلمين إلا كمالاً نفسياً - خلقياً مضافاً الى شخص النبي، فقد أضاف التصوُّف السنّي والتشيُّعي إلى هذا المعنى النفسي الأخلاقي معاني مختلفة تلتقي في جزئياتها أحياناً وإن كانت تفترق في الكليات.

## « الانسان الكامل » في التصوف السني

لم يبدأ رجال التصوف بتدوين أقوالهم وأفكارهم ومشاعرهم مع بدايات التجربة الصوفية، بل جلّ ما وصلنا من الفترة الأولى أقوال وإشارات ظهرت في كلام الصوفيين، وهي أقوال تحفل بها كتب الطبقات عن طريق الرواية، وقضية الرواية في المنقول الصوفي تحتاج لتمحيص إذ انها لم تحظ الى الآن بدراسة « الرواة » ومدى الثقة برواياتهم.

ونجد اشارات الى فكرة « الحقيقة المحمدية » فيما رواه سهل التستري 203 - 283 هـ.، 818 - 896 م. في « رسالة الحروف » عن ابراهيم بن أدهم ت 160 هـ. اذ أشار إلى أن « الاسم الأعظم » يشير الى رحمة الله الجامعة المتمثلة في النبي محمد (ص)؛ وهذا التعريف للإسم الإلهي الأعظم بالحقيقة المحمدية سيأخذ به فيما بعد ابن عربي، من حيث أن الاسم دليل على المسمى، وأعظم دليل على الله، هو محمد (ص).

ونجد اشارات مماثلة عند سفيان الثوري ت 261 هـ. الذي يعتبره محمد كمال جعفر بالإضافة الى إبن أدهم، أحد مصادر التستري، لأنه أطلق على النور الأول الأصلي للنبي « عمود النور ».

لعل أول تصور متكامل لتقدم خلق نور محمد (ص) في الفكر الصوفي نجده عند سهل التستري حين يرتب العالم الانساني على ثلاث درجات في الخلق، يقول:

« والذرية ثلاث. أول وثانٍ [ في الاصل: وثاني ] وثالث. فالأول [ = أول مراتب الذرية ] محمد ﷺ لأن الله تعالى لما أراد أن يخلق محمداً (ص) أظهر من نوره نوراً، فلما بلغ حجاب العظمة سجد لله سجدة، فخلق الله من سجدته عموداً عظيماً، كالزجاج، من النور، أي باطنه وظاهره فيه عين محمد (ص)، فوقف بين يدي رب العالمين بالخدمة ألف ألف عام بطبائع الايمان، وهو معاينة الإيمان، ومكاشفة اليقين، ومشاهدة الرب، فأكرمه الله تعالى بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام... الثاني [ = ثاني مراتب الذرية ] آدم صلوات عليه، خلقه من نور... وخلق محمداً (ص) يعني جسده من طين آدم عليه السلام. والثالث [ = ثالث مراتب الذرية ] ذرية آدم... ». ( « تفسير القرآن العظيم »، ص ص 40 - 41 ).

وهذا الافراد للنبي محمد (ص) بخلق مخصوص يسبق خلق بقية ذرية الجنس البشري استتبع عند سهل التستري تصوراً خاصاً للوجود، تصوراً نورانياً. فنور النبي (ص) هو أول الذرية، ومن نوره كانت أنوار الأنبياء ونور الملكوت

ونور الدنيا والآخرة. يقول:

« فنور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من نوره، ونور الملكوت من نوره، ونور الدنيا والآخرة من نوره». ( « تفسير القرآن العظيم »، ص 47 ).

فالنبي (ص) هو أول الأنوار، وممدُّها بالرؤية السهلية التي ستظهر صرخة وجدانية في إشارات قرآنية عند الحسين بن منصور الحلاج.

الحسين بن منصور الحلاج 245 ـ 309 هـ، تتلمذ لسهل التستري مدة وجيزة، وتفاعل مع مقولة « النور المحمدي »، فها هو في « الطواسين » منذ الأسطر الأولى يتكلم بلغة النور متلوناً في مفرداتها كالسراج، والقمر والكوكب...

يقول:

« سراج من نور الغيب بدا، وعاد وجاوز السُرج وساد. قمر تجلى من بين الأقمار. كوكب برجه في فلك الأسرار ». ( « طس السراج »، ص 191، نشرة الأب نويا ).

يضعنا الحلاج منذ الكلمات الأولى في إطار طرحه للحقيقة المحمدية متأثراً من ناحية بالصورة القرآنية التي تمثل النبي « سراجاً منيراً »: ﴿وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾. (46/33)، ومن ناحية ثانية متأثراً برؤية سهل التستري، وإن كان قد نقلها من مستوى « البصيرة » و« العلم البصيري » إلى مستوى « الوجدان » الذي لا تحده الحدود فيتعرض للشطح.

فعلى حين استعان التستري بفكرة الزمان ليخلص من القول بقِدَم « النور المحمدي »، فأشار أن هذا النور قد أكرمه الله بالمشاهدة قبل بدء الخلق بألف ألف عام.. نجد الحلاج يتطور في تصويره لمرتبة النور المحمدي من الوجود. فيقول: « أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم [ أنوار الأنبياء ] من نوره ظهرت، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم في القِدَم سوى نور صاحب الكرم. همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم...

لم يزل كان مشهوراً قبل الحوادث والكوائن والأكوان، ولم يزل كان مذكوراً قبل القَبْل، وبعد البعد، والجوهر والألوان...». ( « طس الأزل »، ص 192 ).

فالنبي كان قبل القَبْل، أي قبل الزمان، ولكن أي نوع من الوجود؟ انه الوجود في الذكر والشهرة، تماماً كما ذكر الله تعالى « الخليفة في الأرض » للملائكة قبل أن يظهره في الوجود، حين قال تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ فذكر الخليفة وشَهَرَهُ ولم يكن قد أظهره أو أوجده بعد.

ويصور الحلاج احتواء محمد (ص) لجميع العالم، وعلى الرغم من هذا الاحتواء فإن العالم لم يتوصل لمعرفة أسراره، فظل في « فلك الأسرار » يقول: « ما خرج خارج من « ميم » محمد، وما دخل في « حائه » أحد... « ميمه » محله، « حاؤه » حاله » ( « طس الأزل » ص 193 ).

ومع الغزالي ت 505 هـ. يطالعنا وجه جديد للإنسان الصوفي، إنسان حصلت له القناعة بالنهج الصوفي، فجهد في لملمة انفتاق « الشطحات » وتوقف، خاصة، عند مقولاتهم في الحقيقة المحمدية والأحاديث التي لم تسلم من التجريح مثل « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين »، فقدم لها المخارج المنطقية كأن يرى أن النبي (ص) قد قدّر له أزلاً أن يكون نبياً قبل أن يخلق الله آدم.

وعلى الرغم من قناعاته وتبريراته المنطقية نراه في رسالة « مشكاة الأنوار » يقدم نظرية في « المطاع »، جاعلاً إياه المدبر الأعلى للعالم. مما دفع نيكلسون إلى القول بأن الغزالي في كلامه عن « المطاع » يتفق مع نظريات المتأخرين في الصوفية، وأن « المطاع » يمثل الصورة المثالية التي يسمونها « الحقيقة المحمدية » أو « الروح المحمدي »... ويعتبرونه قوة كونية يتوقف عليها نظام العالم وحفظه. ( انظر: « في التصوف الاسلامي، ص ص 146 ـ 147 ).

والى المعنى نفسه ولكن بمزيد من التوسع، ذهب أبو العلا عفيفي في مقالته: ( « نظريات الاسلاميين في الكلمة »، ص ص 43 ـ 47 ).

في النصف الثاني من القرن السادس الهجري أطل محيي الدين بن عربي 560 ـ 638 هـ. ناقلاً النصوص الصوفية من التعبير المباشر عن المشاهدات والرؤى والمعاناة الى تعبير غير مباشر عبر تنظير طَبَعَ مجمل النصوص الصوفية بعده تقريباً الى اليوم.

ولأول مرة في الفكر الصوفي نستطيع أن نقول اننا بإزاء « الانسان الكامل » مصطلحاً ومضموناً. والإشارات والأقوال التي تظهر وتنطمس في نصوص مَنْ سبقه نراها تتفتح عنده، وتأخذ مدى لم يخرج عنه، ولم يضف اليه شيئاً، كل من شرحه، أو نقل عنه، أو فصّل مجمل ما أتى به. لذلك نتوقف عند مقولته في « الانسان الكامل » لأنها « عقدة » مفهوم هذه المقولة في الفكر الصوفي السني وفي الفكر الشيعي الايراني الذي تأثر بابن عربي.

## الكمال الانساني

صبّ الكمال الانساني، في تاريخ الانسانية بشكل عام، في اطار فكرة انتصار الروح على البدن باتجاه ملائكية أرضية. يقول برتراند راسل في («تاريخ الفلسفة الغربية» ص 221): «إذا كان أفلاطون صادقاً فيما يرويه عن حياة سقراط وسيطرته على شهوات جسده فهو القديس الأورفي الكامل، لأنه انتصر بالروح على البدن انتصاراً حاسماً». (نقلاً عن «الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية»، ناجي التكريتي، ص 13).

وسارت الأخلاق الاسلامية - العربية في مسار فكرة «الكمال» الخلقي النفساني، كمال انتصار الروح على البدن، أو انتصار النطق على الشهوة والغضب. ولم تخرج النصوص الصوفية عن رؤية الكمال من منظور اخلاقي نفسي شرائعي. وظلت محكومة بتصور ملائكي يرى الكمال في علاقة جدلية مع «الذنب». وعلى هذا الأساس يمكن تفسير السؤال الغريب الذي طرح على الجنيد: هل يزني العارف؟ «فالزنى» ذنب يجرح «كمال» العارف. وهكذا ظل الكمال الانساني يدور في اطار النقاء والصفاء حتى انسلخ منه «كمال مخصوص»؛ وهي الإشارات إلى النبي (ص)، أو روح النبي (ص)، كمال خرج عن مفهوم «الذنب» الى مفهوم: مكانة الكامل من العالم، ومن الله، ومن بقية الجنس البشري.

ومع إبن عربي تخصصت «الروح» فلم تعد مطلقاً متشابهاً وروحاً واحدة نقية صافية، مصدر نورانية وصفاء الانسان، بل أصبح لكل انسان روحاً تخصه محدودة بحقيقته الذاتية. ولم يعد الكمال الانساني بانتصار الروح على البدن في الفرد، بل بإدراك مرتبة روح هذا الانسان في سلم الكمالات الانسانية، وتحديد ماهيته وما تحويه من حقائق صفاتية.

يقول ابن عربي في («الفتوحات المكية»، ح 3، ص 370):

«فالكامل من الخلفاء كالحبوب من الحبة... فيعطي كل حبة ما أعطته الحبة الأصلية لاختصاصها بالصورة على الكمال... وما عدا الخلفاء من العالم فلهم من الحق ما للأوراق والأغصان والأزهار والأصول من النواة».

## تعريف ماهية الشخص أو الشيء

كل تعريف في الفكر الصوفي يدخل لعبة الوجود والعدم. فكل ذي قيمة هو جوهري ووجود، وكل ما لا قيمة له يسقط في العدم. وهذه القيمة أو هذا التقويم منبعه: علاقة الحق بالخلق.

فالانسان أو أي شيء في العالم يعرَّفُ من خلال ما هو جوهري فيه في إطار علاقته بالحق، وكل ما يخرج عن علاقته بالحق يسقط من تعريفه وماهيته. لذلك برزت تعريفات عند ابن عربي لكل جزء من العالم بأنه: مرآة الحق. ومن أجل ذلك أيضاً يبرز الجنس البشري كأكمل مرآة للحق، ومن الجنس البشري يتفرد النبي محمد (ص) بأنه اتم مرآة وأكملها وأجلاها.

فالكمال كما نظر إليه ابن عربي خرج عن المفهوم الأرضي الانساني، بكل ما يحوي من معطيات موضوعية كتكيُّف الانسان بالبيئة والمجتمع والظروف الكونية ليصبح منظوراً اليه في إطار ما يعكسه من الأسماء والصفات الإلهية، وتصبح «الحقيقة الانسانية» أو تعريف الانسانية، هي المرتبة التي تقبل صور الكمالات الأسمائية والصفاتية الإلهية. وكل ما يخرج عن «مرآتية» الحقيقة الانسانية - وإن دخل في كيانها - يسقط من تعريفها.

وهذا التصور للكمال الانساني يعتبر نتيجة طبيعية للسلوك الصوفي السابق على ابن عربي. فكل مفهومات السحق والمحق والرضى والتسليم والموت المعنوي والفناء بكل أنواعه الإرادي والصفاتي والأخلاقي والكياني... قد أدت الى غيبة التصورات الانسانية البشرية الأرضية أو المضامين الذاتية للانسانية، وأصبحت الانسانية في جوهرها وحقيقتها ودورها: مرآة.

## الانسان الكامل عند إبن عربي

إن مقولة «الانسان الكامل» تكاد تكون الفكرة الرئيسة الوحيدة التي دارت عليها معظم نصوص محي الدين بن عربي على كثرتها [وهي تربو على ثلاثماية]، فلا يكاد يخلو منها كتاب أو رسالة أو حديث.

وقد عبر عنها وأشار إليها بجملة مصطلحات، أحصيتُ في مطلع بحثي لمادة «الانسان الكامل» في «المعجم الصوفي» ما يزيد على أربعين مرادفاً لها، ولم أُحِطْ بكافة مفرداتها فغاب عني منها الكثير. أهمها أن الانسان الكامل هو: النسخة الجامعة، المختصر الشريف، حقيقة الحقائق، كل شيء، أصل العالم، مركز الدائرة، المفيض، روح العالم، نور محمد (ص)، عين الجمع والوجود، مرآة الحق والحقيقة.

ولعل السبب في كثرة هذه المرادفات يرجع إلى ثقافة إبن عربي ونزعته التوفيقية من جهة، ومن جهة ثانية إلى إدراكه العميق لهذه «المرتبة الكونية» التي هي الانسان الكامل واستطاعته رؤيتها في نصوص الآخرين وتصوراتهم، حتى لو

كان ظهورها بألفاظ وتعابير مخالفة.

ونقتطع من كتابه « التدبيرات الإلهية » نصاً يبين مدى ثقافته وشمول إدراكه. يقول في ( الباب الأول، ص ص 120 - 128 ).

« في وجود الخليفة الذي هو ملك البدن وأغراض الصوفية فيه وتعبيرهم عنه [ هذه الجملة هي عنوان الفصل ]، وهو الروح الكلي... وعبّر أهل الحقائق عن هذه الخليفة بعبارات مختلفة، لكل عبارة منها معنى فمنهم من عبّر عنه... بالعرش، ومنهم من عبّر عنه بمرآة الحق... فأما ما أطلق عليه بعض المحققين من أهل المعاني المادة الأولى، فكان الأولى أن يطلقوا عليه الممد الأول... وعبّر عنه بعضهم بمرآة الحق والحقيقة... وعبَّر عنه الشيخ العارف أبو الحكم بن برّجان [ من صوفية الأندلس توفي بمراكش عام 537 هـ ] بالإمام المبين، وهو اللوح المحفوظ المعبَّر عنه بكل شيء... وعبَّر عنه بعضهم بالمفيض، وبه كان يقول شيخنا وعمادنا أبو مدين [ هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي التلمساني توفي 594 هـ ]... وعبّر عنه بعضهم بمركز الدائرة... ».

وقد ظهر « الانسان الكامل » عند ابن عربي على عدة محاور. أهمها:

**1 - محور « خلق العالم »:**

إن تصور ابن عربي لخلق العالم محكوم بصورة: الطي والنشر. وقد تعددت عنده الثنائيات التي تحاول استكناه أبعاد هذه الصورة، مثلاً: الإجمال والتفصيل، الجمع والتفريق، المختصر والمطوَّل... وما إلى ذلك من ثنائيات تحفل بها مؤلفاته.

فالانسان الكامل أو على التحديد النبي محمد (ص) هو مرتبة الاجمال في مقابل مرتبة التفصيل التي تبدأ بآدم. تماماً كما يجمع آدم البشر فالنبي محمد (ص) يجمع كل العالم. يقول إبن عربي في ( « الفتوحات » السفر الثاني، فقرة 237 ):

« فمحمد (ص) للجمع، وآدم للتفريق ».

كما يقول في ( « بلغة الغواص »، ورقة 10 ):

« إن آدم مجموع البشر... فكذلك محمد (ص) مجموع العالم من حيث العالم أجزاؤه... وهو بعض العالم من حيث امتيازه بصورته المحمدية.

فابن عربي لم يستطع أن يخرج من إطار فكرة كانت تتحكم في تصوراته لكل شيء، إذ كان يرى أن لكل شتات جمعاً، ولكل تفصيل اجمالاً، لذلك كان يتراوح مفهوم الانسان الكامل في كتاباته بين مستويين: مستوى خلق العالم، ومستوى تصور العالم.

يقول مثلاً في « رسالة « الإنسان الكلي » »، ورقة 3 ):

« فعين الانسان هي المقصودة، واليه توجهت العناية الكلية، فهو عين الجمع والوجود، والنسخة العظمى، والمختصر الشريف الأكمل ».

كما يقول في ( « بلغة الغواص »، ورقة 4 - 5 ):

وليس بكامل من لم يجتمع فيه ما تفرّق في الكُمّل قبله ».

وباختصار، فهو يطبق تصوره للعالم على تفسيره لخلق العالم، وليس هذا غريباً على صوفي، لأن هذا الأخير يعيش التاريخ كله موجوداً في الحاضر وليس كمتوالية زمانية. وابن عربي بالذات تميز بأن عالمه - الذي يخلقه الله في كل نفس خلقاً جديداً - تدوَّر وأحاط بكل الحقائق، لكأن كل حقيقة في هذا العالم موجودة كذرة من ذرات هذا الوجود الواسع. فالأنبياء السابقون مثلاً ليسوا سابقين بالمفهوم الزمني التاريخي، بل سابقون في تصوره لترتيب العالم.

لذلك نرى إبن عربي يعيش في عالم يتحول التاريخ فيه - إن أمكن القول - إلى نوع من الجغرافية الكونية التاريخية.

وفي إطار هذا الواقع الذي أوردناه، نستطيع أن نفهم كل مقولات إبن عربي ومدرسته في: مراتب الوجود، حيث كل مرتبة وجودية تترك « الزمن » لتدخل « جغرافيا الكون » وتأخذ مكانتها أو مقامها بالنسبة لبقية الموجودات.

يقول القيصوي في شرحه لـ ( « فصوص الحكم »، لابن عربي، ورقة 4 ب ):

« ومرتبة الانسان الكامل عبارة عن جمع جميع المراتب الإلهية والكونية من العقول والنفوس الكلية والجزئية ومراتب الطبيعة إلى آخر تنزلات الوجود... ».

ويقول ابن عربي في ( « بلغة الغواص »، ورقة 38 ):

« الانسان منطوٍ على جميع أسرار العالم، قابل لجميع الصفات والمراتب... ».

والآن بعد أن خرج « الانسان الكامل » عن الزمان ليحتل مكانته في جغرافيَّة الكون، نتساءل عن ماهيته ودوره في هذا التصور للوجود؟

إن « الانسان الكامل » عند ابن عربي، وغيره من الصوفيين، ليس إسماً لطائفة من الجنس البشري حصَّلت الكمال الانساني، وليس إسماً لسلالة من الكاملين، بل هو اسم عَلَم يطلق على انسان بالذات هو: محمد (ص). فانه الانسان الكامل [ معرّفاً ]، وكل من عداه وإن أطلق عليه عبارة

الانسان الكامل، فلا تقال إلا نكرة، وهذا سيرد في المحور التربوي لهذه العبارة.

وحيث أن ثنائية الروح والجسم تحكم نصوص ابن عربي للانسان: فالروح تنتمي لعالم الحقيقة عالم النور عالم الذرّات، والجسم ينتمي لعالم الكون والفساد عالم التدوين والتسطير. هذه الثنائية ظهرت فوارقها بوضوح في تعريف الانسان الكامل. فكماله من حيث روحه يتمثل في جمعه لمظاهر الأسماء والصفات الإلهية من قبيل صورة الحق، نسخة الحق...

وكماله من حيث جسمه يتمثل في جمعه لكل ما تفرّق في العالم المحسوس ليس جمعاً حسياً وإنما جمعاً ماهوياً. فجسمه جامع لحقائق الكائنات كالحقيقة النباتية...

يقول بالي أفندي في شرح الفص السابع والعشرين المخصص للكلمة المحمدية في «فصوص الحكم»، لابن عربي [ النص الوارد بين قوسين لابن عربي، وما بينهما شرح بالي أفندي ]:

«(إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الانساني) لكونه بمرتبة روحه جامعاً بجميع الأسماء الإلهية، وبمرتبة جسمه جامعاً بجميع المراتب الكونية (ولهذا) أي ولأجل أنه أكمل موجود (بدىء به الأمر) أي أمر النبوة من حيث روحه، وختم من حيث جسده العنصري (فكان نبياً وآدم بين الماء والطين)».

وفكرة ثنائية الروح والجسد تسربت من نصوص ابن عربي إلى عقول شرّاحه فتوقفوا كثيراً عند كون الانسان الكامل جامعاً للصورتين: صورة الحق وصورة الخلق. والواقع أن كثرة نصوص إن عربي ووضوحها يسمح بذلك. يقول مثلاً في («الانسان الكلي»، ورقة 1):

وأبرزه [ ابرز الله الانسان ] نسخة جامعة لصور حقائق إسمه [ تعالى ] القديم. أقامه سبحانه وتعالى معنى رابطاً للحقيقتين. وأنشأه برزخاً جامعاً للطرفين... فتميز عن جميع الخلائق..».

وفي الورقة 2 من المخطوط نفسه:

«وخلق آدم على الصورة مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الأكبر، وجعله نسخة لمباني العالم الأصغر».

فهل قال إبن عربي بثنائية الانسان، وهل يظل كلامنا السابق على تعريف كل حقيقة عند إبن عربي بانها مرآة، مقبولاً وممكناً. لأن السؤال الذي يطرح نفسه، في تعريف كل حقيقة بأنها مرآة لإسم من الأسماء الإلهية: من أين تبرز حقائق خاصة بالكائنات حتى يجمع مبانيها الانسان الكامل في جسمه.

لذلك أجدني أقف في مواجهة شرّاح إبن عربي، لأن هذه الثنائية الظاهرة في النصوص، تسقط حين ندقق الفكر في كلامه. فالكائنات لا تملك صفة ذاتية، اللهم إلا العدم. فكلّ كائن له صفة ذاتية واحدة وهي أنه عدم لم يفارق إمكانه. لذلك قال إبن عربي بالخلق الجديد، فالله يخلق الكائن في كل نَفَس لأن الكائن في كل نَفَس يسقط في العدم فينشئه الله في النَفَس التالي دون أن تتغير صورته؛ أي يعيد خلق مثل صورته في النَفَس التالي.

فالإنسان الكامل يظل واحداً، ليس بمعنى أن جسده وروحه واحد، بل بمعنى أن تعريفه لا يقبل الاثنينية، فهو الذي بذاته عدم ويجمع صور الأسماء والصفات الإلهية، وهو الذي يجمع المراتب الكونية، وهذا الجمع نفسه ماهيته مرآتية.

يقول إبن عربي في («نسخة الحق»، ورقة 27):

«إن الله خلق آدم على صورته، فلما أبدع تركيب جسده من كل حقيقة في عالم الكون المركب، وحصلت فيه قوى عالم الأفلاك والأركان استعد لقبول الفيض الروحاني، نفخ فيه الروح...».

ما هو دور «الانسان الكامل» في الوجود، بعد أن احتل مكانته في تصور ابن عربي للعالم؟

«الانسان الكامل» بعد أن جمع كل الحقائق، أصبح هو العالم كله مختصراً، فكأنه هو «ذات العالم» أو وحدته، وبلغة إبن عربي: قلب العالم.

ولا يكتفي إبن عربي بأن يرى الانسان الكامل أو بالأحرى النبي محمد (ص) مركزاً لاجتماع حقائق العالم كلها، بل يراه، فوق ذلك مركز اشعاع، فتمتد منه «رقائق» لكل حقيقة في العالم.

والواقع أن مقالته في «الرقيقة» نؤكد تصوره للعالم ككل مندمج متصلة حقائقه غير منقطعة. فالنبي مركز العالم جامعاً لكل حقائقه، ومنه إلى كل موجود تمتد «رقيقة»، وظيفة هذه «الرقيقة» انها طريق تؤمن تبادل التأثر والتأثير، ويمر عبرها الامداد الوجودي والعرفاني.

يقول إبن عربي في («الفتوحات» ج 1، ص 54):

«فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء، والانسان له تسعة أفلاك للتلقي، فتمتد من كل حقيقة من التسعة الحقية رقائق إلى التسعة الخلقية [ للنزول والإلقاء ]، وتنعطف من التسعة الخلقية رقائق إلى التسعة الحقية [ للعروج والتلقي ]».

كما يقول في (« الفتوحات »، ج 1، ص 157)، مصوراً علاقة الانسان الكامل ببقية العالم:

« ... وجعل [تعالى] الانسان مجموع رقائق العالم كله. فمن الانسان إلى كل شيء في العالم رقيقة ممتدة، ومن تلك الرقيقة يكون من ذلك الشيء - في الانسان - ما أودع الله عند ذلك الشيء من الأمور التي أمّنه الله عليها ليؤديها إلى هذا الانسان... فما من شيء في العالم، إلا وله أثر في الانسان، وللانسان أثر فيه ».

فالنبي (ص)، أو الانسان الكامل، أصبح دوره في هذا التصور للعالم، دور مركز الكون، و« موضع نظر الحق »، لذلك يستطيع أن يمارس مهامه فيكون مصدر الوجود ومصدر العرفان للكائنات. وهاتان وظيفتان تعرّض لهما كل من درس مقولة الانسان الكامل في الفكر الصوفي.

ويتمثل إمداد « الانسان الكامل » الوجودي للعالم بأنه يحجب « الموجودات » ويفصلها عن الاندراج في العدم. هذا العدم الذي هو حقيقته وحقيقتها، لأنه بجمعه لكافة مظاهر الأسماء والصفات تفرّد بوجود مخصوص بين: الوجود والعدم.

يقول إبن عربي في (« إنشاء الدوائر » ص 22).

« فكأنه [الانسان] برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق، وهذا الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظلّ والشمس، وهذه حقيقته ».

ويتمثل إمداده العرفاني بأنه المشكاة التي يستمد من خلالها كل عارف معرفته، وكل عالم علمه حتى الأنبياء.

يقول إبن عربي في (« فصوص الحكم »، ج 1، ص 47):

« الحمد لله، منزّل الحكم على قلوب الكلم، بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم... وصلى الله على محمد الهمم... محمد وعلى آله وسلّم ».

ويقول في (« فتوحاته »، ج 2، ص 446):

« وهو [الإنسان الكامل] كلمة الجامعة، وأعطاه الله من القوة بحيث أنه ينظر من النظرة الواحدة إلى الحضرتين: فيتلقى من الحق، ويلقي إلى الخلق ».

## المحور التربوي للانسان الكامل

إن الانسان الكامل اسم عَلَم للذات المحمدية، ولكن هذه الذات يمكن تشبيهها بقطب يدور في فلكه دائماً كل طالب للكمال. وهذا الطالب للكمال يظل يدور، أي يخرج عن صفاته ويستبدلها بالصفات المحمدية، ويدور... وفي دورانه يقترب من مركز الدائرة، فيصغر قطر دورانه ويصغر، حتى يتلاشى القطر تماماً. ويتحقق هذا الطالب للكمال بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، أي الشخصية المحمدية. وهنا في تحققه بالكمال يطلق عليه إسم من تحقق به، أي إسم: الانسان الكامل.

فعبارة الانسان الكامل هي بالأصل والذات لصاحبها أي لمحمد (ص)، ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين، ولكن كمالهم ليس ذاتياً كالكمال المحمدي بل كمالاً صفاتياً. وهم في تحققهم لا يتحدون بالنبي (ص)، فذاته (ص) لا تتكرر ولا يُتحد بها، وإنما تتكرر صورته الصفاتية (ص).

فعبارة الانسان الكامل إذن تطلق باشتراك لفظي فقط على النبي (ص) بالذات والأصالة. وعلى كل من تماهى بالصفات المحمدية ونال الكمال تحققاً وليس ذاتاً.

وصيغة هذا الكمال الانساني الذي يحصّله الطالبون له، تتمثل في « الخلافة » الانسانية. ومن هنا برزت عبارات: القطب، صاحب الوقت، الخلافة الباطنة، نواب محمد (ص)...

وهي مرتبة ليست وقفاً على سلالة من الجنس البشري، كما في الفكر الشيعي، وليست وقفاً على جنس مخصوص من الانسان، إذ ينالها الرجل كما تنالها المرأة، فالكمال تحققاً، مفتوح الأبواب في التفكير الصوفي، ومن هنا برزت جميع كتابات الصوفية في السلوك والتسليك والقصص والرمز والحجب والوديان والأدوية، وما إلى ذلك...

يقول ابن عربي في (« الانسان الكلي »، ورقة 2):

« الكامل من الرجال والنساء. فإن الانسانية تجمع الذكر والأنثى، والذكورية، والأنوثية فيها عرضان ليستا من حقايق الانسانية ».

وفي إطار كلامنا على الكمال من محور تربوي، نرى أن ابن عربي ينظر اليه من وجهين:

### الوجه الاول

الانسان الكامل هنا أي النبي (ص) هو المثال الذي يتوجه الانسان للتحقق بصفاته. فالصفة عند إبن عربي يمكن تحصيلها وذلك بممارسة مظاهرها، فهو يميز بين الصفة ومظهر الصفة، مثلاً إذا أردنا ان نكتسب صفة « الرحمة » - ونحن لسنا برحماء - نمارس أفعال الرحمة، فنرحم... ثم نرحم... ثم نرحم... حتى تتسرب « الرحمة » الى اعماقنا

وتصبح صفتنا.

وعلى ضوء هذا نفهم كلام إبن عربي في: القَدَمية، أو القلبية. فعبارة: على قَدَم، تعني اقتفاء الأثر للتحقق بمماثلة صفاتية. فنقول: على قَدَم محمد (ص) بمعنى: محمدي.

وبالتحقق الصفاتي تتفاوت مراتب الكمال الانساني، فمنهم من يحصّل صفة من صفات النبي (ص)، أو صفتين، ومنهم من يكون على قَدَم عيسى أو موسى... لذلك هناك الانسان الكامل والأكمل. فعلى حين أن الكمال لا يتجزأ في شخص النبي (ص)، نراه يصبح سلماً عند الكمّل من الجنس البشري.

يقول إبن عربي مثلاً في («بلغة الغواص»، ورقة 23 ـ 24):

«فإن الخلافة مدرجة في جميع النوع الانساني... فهذا النوع مستخلف من قِبَل الحق بقدر وسعه، فأدناهم المستخلف على نفسه، وأكملهم المستخلف على العالم بأسره».

### الوجه الثاني

يتمثل الوجه الثاني لظهور عبارة الانسان الكامل في محور تربوي بأن النبي (ص) ليس المثال كما في الوجه الأول، بل يتمتع هنا بايجابية فعّالة، فهو مصدر المعرفة الصوفية والعلم اللدني.

وكل كامل حصّل تحققاً نراه يتحلى بالوراثة المحمدية، فيصبح مركز إمداد ولكن في اطار الكمال الذي حصّله فقط. ويظهر ذلك واضحاً في مقولة ابن عربي على تراتبية الرقائق.

ونخلص مما أوردناه عن الانسان الكامل عند إبن عربي الى القول ان هذه العبارة بلغت عنده درجة من التفتح لم تترك بعده للدارسين إلا شرحها وتوسيعها دون اضافات مهمة... ولمحة نلقيها على كتب التعريفات الصوفية المشهورة تؤكد أنها تتفيأ في ظلال حروفه ومفرداته.

وأكمل ظهور لها بعد إبن عربي نجده في كتاب: «الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبدالكريم بن ابراهيم الجيلي 767 ـ 820 هـ. وقد تتلمذ للشيخ شرف الدين اسماعيل بن ابراهيم الجبرتي، المتابع لتعاليم إبن عربي.

ويبحث الجيلي في كتابه، الذي جعله في ثلاثة وستين باباً، في الباب الثامن والخمسين (ص 29 إلى ص 36)، الصورة المحمدية، ويرى أنها النور الذي خلق الله منه الجنة والجحيم، إلى أن يقول في ص 36:

«واعلم أن الصورة المحمدية، لما خلق الله منها الجنة والنار، وما فيهما من نعيم المؤمنين وعذاب الكافرين، خلق الله تعالى صورة آدم عليه السلام نسخة من تلك الصورة المحمدية».

ولا يخرج الجيلي عن أبعاد ابن عربي في طرحه الانسان الكامل، سواء في المحور الوجودي الكياني أو في المحور التربوي. يقول في ص 3:

«واشهد أن سيدنا محمد (ص)... مجمع حقائق اللاهوت، منبع رقائق الناسوت».

كما يقول في ص 44:

«فهو [النبي (ص)] الانسان الكامل والباقون من الأنبياء والأولياء والكمّل صلوات الله عليهم، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل...

ولكن مطلق لفظ الانسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمد (ص)... إذ هو الانسان الكامل بالاتفاق».

وعلى الرغم من أن الجيلي في رؤية إبن عربي، إلا أنه يوغل في التنظير، ويحوّل «المشاهدة» إلى نظرية. أي يستخلص من المشاهدة «قاعدة»، وهو استنتاج لا تخوّله إياه الوقائع. وهنا تكمن جميع مشكلاتنا في العلم الصوفي بعد القرن السادس الهجري. إذ أصبحت «المشاهدة» وإن لم تتكرر مدعاة لنظرية وقاعدة.

يقول مثلاً في ص 46:

«إن الانسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ثم له تنوّع في ملابس.. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد (ص) وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. فقد اجتمعت به ﷺ، وهو في صورة شيخي الشيخ شرف الدين اسماعيل الجبرتي، ولست أعلم أنه النبي (ص)... وسرّ هذا تمكّنه ﷺ من التصور بكل صورة...».

الواقع أن التفكير النظري سيطر على التجربة الصوفية بعد القرن السادس الهجري، وأضحى كل صوفي يعتبر نفسه مطالباً بتقديم نظرية عبر تجربته الروحية، فقد أصبح «للحقائق»، التي أشار إليها الكرخي بقوله: التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، معنى «النظرية».

ولم يخرجنا من طغيان النظريات إلاّ شخصية أطلت مع عصر النهضة هي الإمام أحمد بن إدريس المجدد الصوفي الكبير. وقد أعاد النظرية الى التجربة والمجاهدة، ولم تعد

الحقيقة المحمدية نظرية بل عادت ورداً يقرأه الصوفي تقرباً وعبادة... وقد رفض إبن ادريس التنظير الصوفي فخلت منه كتبه، وظهرت ثانية معه: الأوراد، بعد أن كان الصوفي منذ القرن السابع حتى القرن الثامن عشر هو: المثقف صوفياً، ولا نكاد نرى لهذا المثقف: ورداً، أو «حزباً» كما يسميه الصوفيون.

وأعطى الإمام إبن إدريس جملة «أحزاب»، مع مجموعة صيغ للصلاة على النبي: تتميز هذه الأوراد بأنها أعادت فكرة «الانسان الكامل» من إبحارها في التنظير إلى مستوى التجربة الروحية. لذلك تمثل أحزابه الناحية التجريبية لمقولات إبن عربي. وقد رفض كل محاولة لشرح أحزابه، وقال للسنوسي الكبير حين طلب منه أن يسمح له بشرحها: «لا تخرِّبها يا ابن السنوسي». ولا شك أن شرحها سيخرّبها، لأن الشرح سيرجع «التجربة» ثانية إلى ميدان «النظرية». ويتحول الإنسان الكامل من قطب روحاني تتوجه إليه أعماق الصوفي، إلى موضوع يبحثه ويتفكر في ماهيته.

وقد حدث ذلك في الشروحات التي وضعها الهجرسي والبيطار على أوراده: الصلوات الأربع عشرة.

## الانسان الكامل في الفكر الشيعي

وإذا تركنا جانباً أقطاب التصوف السني باتجاه الفكر الشيعي محاولين استقراء فكرة الكمال الانساني فيه، نرى سيد حسين نصر، يقول في كتابه («الصوفية بين الأمس واليوم»، ص 131):

«إن القطب والامام تعبيران يحملان مدلولاً واحداً، ويشيران إلى شخص واحد، وعقيدة الانسان الكوني أو الكامل كما شرحها إبن عربي تقرب جداً من اعتقاد الشيعة بالقطب والإمام. وكذلك عقيدة المهدي كما بسطها المتأخرون من علماء التصوف. ومرد هذه العقائد جميعها، أساساً وأخيراً، إلى حقيقة باطنة واحدة هي الحقيقة المحمدية، كما هي في المذهب الشيعي وفي الفلسفة الصوفية».

ونستطيع أن نقول معه، حقاً إنها «تقرب جداً»، ولكنها من ناحية ثانية تحوي فروقات جوهرية. أهمها:

**أولاً:**

إن مقولة الانسان الكامل تتميز عن مقولة المهدي في الفكر الصوفي. ولكن تأثر شيعة فارس المتأخرين بابن عربي سرّب أوصاف الكمال ذاتها إلى مقولتهم في الانسان الكامل الذي كان مظهره الأخير في المهدي.

**ثانياً:**

إن أهم صفات الكمال الانساني عند الشيعة هي «العصمة»، وهذه الفكرة مدينة في أصلها وأهميتها إلى تطور علم الكلام عند الشيعة. (انظر: «نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثني عشرية»، أحمد محمود صبحي، ص ص 133 - 134).

وقد حمّل الشيعة فكرة العصمة جملة مقولات استلزمتها كقولهم: بالوراثة المحمدية والنور المحمدي.

**ثالثاً:**

إن الإنسان الكامل سلالة عند الشيعة، فالإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء بالنص الواضح، لذلك كثرت الفرق بالنسبة لتفرع السلالات. فنرى مثلاً الشيعة الإمامية تجعل الأئمة اثني عشر، هم ورثة النبي (ص)، أولهم الامام علي، وآخرهم القائم، التاسع من صلب الحسين، وهو «محمد بن الحسن العسكري»، المعروف بالمهدي المنتظر (انظر: «يوم الخلاص»، كامل سليمان، ص ص 41 - 74).

ومن هنا كان تداخل فكرة الانسان الكامل بفكرة المهدي عند الشيعة، وانفصالهما كلٌ بمعنى عند الصوفية.

**رابعاً:**

إن القول بالنور المحمدي ظهر عند الشيعة أولاً ومنه تسرّب إلى الفكر السني. ولكن الفرق يظل قائماً.

فالنور المحمدي الذي يظهر في هذه السلالة من الإنسان الكامل، يظل عند الشيعة حقيقة ميتافيزيقية، نلمس أبعادها فكرياً في مقولة أخوان الصفا في: «الانسان المطلق»، التي تفارق تماماً مقولة الصوفيين في الروح المحمدي، الذي هو إنسانهم الكامل، وهو محمد (ص) على التعيين، كما سبق الكلام عليه. (انظر: «الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا»، محمد فريد حجاب، المبحث الرابع، الانسان المطلق في فلسفة الاخوان، ص ص 232 - 246).

**خامساً:**

على حين أن الكمال سلالة عند الشيعة نجده في الفكر الصوفي مُشاعاً لكل مؤهّل، لذلك وبتأثير من كتب إبن عربي، نرى شيعة إيران «تتصوف»، وتدور في فلك الكمال الصوفي. (انظر: هنري كربان، «En Islam Iranlen» ج2، ص 261، 377، 378؛ ج 3، ص 213، 183؛ ج 4، ص 50، 83 الإمام هو الإنسان الكامل هو آدم الحقيقي، 320، 435 - 437، حيث الإمام الغائب = الإنسان الكامل، ص 436، الإنسان

الكامل هو مظهر الإسم الإلهي الجامع للأسماء كلها. وهذا ما يجعله خليفة الله في الأرض).

كما يراجع الكتاب الثاني في الجزء الثالث من مؤلف كوربان المذكور، وهو يتعلق بروزبهان بقلي الشيرازي.

**سادساً:**

كما يجدر ان نقارن بين مراتب الإمامة عند الاسماعيليين وبين درجات الكمال في الفكر الصوفي [أو درجات الكمال عند الكاملين بالتحقق]. عند الاسماعيلية كل امام له وظيفة محددة وكماله يشمل ذاته وليس له معنى: الجمع الصوفي. مثلاً الإمام المقيم الذي يطلقون عليه اسم: صاحب العصر، يظلّ كماله محصوراً في وظيفته من تعليم الرسول الناطق وتربيته، وتدريجه في رسالة النطق. (انظر: «في الإسماعيلية»، سليم حسن هشي).

## مصادر ومراجع


- ابن عربي، محي الدين، الإنسان الكلي، الظاهرية، دمشق، رقم 4865.
- ابن عربي، محي الدين، إنشاء الدوائر، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336 هـ.
- ابن عربي، محي الدين، بلغة الغواص، مخطوط من مكتبة السيد رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ابن عربي، محي الدين، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، طبع ليدن، مطبعة بريل، 1336هـ، مكتبة المثنى، بغداد.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، ج 1، ج 2، تصوير دار صادر، بيروت، د. ت.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكية، نشر عثمان يحي، السفر الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1.
- ابن عربي، محي الدين، نسخة الحق، مخطوط الظاهرية، دمشق، رقم 5570.
- ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، نشر أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- أفندي، بالي، شرح فصوص الحكم، المطبعة العثمانية، دار سعادت، 1309 هـ.
- التستري، ابو محمد سهل بن عبد الله، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى البابي الحلبي، 1329 هـ.
- التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الافلاطونية، دار الاندلس، بيروت، 1979.
- جعفر، محمد كمال، من التراث الصوفي لسهل بن عبد الله التستري، دار المعارف، مصر، طبعة اولى، 1974، الحقيقة المحمدية.
- الجيلي، عبدالكريم، الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، 1949 م.
- حجاب، محمد فريد، الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1982، المبحث الرابع، الانسان المطلق في فلسفة الاخوان.
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، مؤسسة دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط. أولى 1981، مادة: رقيقة ـ انسان كامل ـ الحقيقة المحمدية ـ قدم، على قدم...
- الحلاج، الحسين بن منصور، كتاب الطواسين، نشر الأب بولس نويا في Mélanges de l'université, Saint-Joseph، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1972.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، بمصر، القاهرة، 1971.
- حلمي، محمد مصطفى، الحياة الروحية في الاسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، نظرية الحلاج في النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية.
- الشيبي، كامل مصطفى، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969.
- شيدر، هانز هينرش، نظريةالانسان الكامل عند المسلمين مصدرها وتصويرها الشعري، تر. ونشر عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه، الانسان الكامل في الاسلام، وكالة المطبوعات، الكويت، ط. ثانية، 1976.
- صبحي، احمد محمود، نظرية الامامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار المعارف بمصر، 1969.
- العبد، عبداللطيف محمد، الانسان في فكر اخوان الصفا، مكتبة الانجلو المصرية، 1976، وخاصة الفصل الرابع، الانسان عالم صغير.
- عفيفي، أبو العلا، نظريات الإسلاميين في الكلمة، مقالة في مجلة كلية الآداب، مج 2، ج. أول، جامعة فؤاد الاول، 1934.
- القيصري، داود، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، مخطوط من مكتبة رياض المالح الخاصة، دمشق.
- ماسينيون، الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية، تر. ونشر عبدالرحمن بدوي ضمن كتابه، الانسان الكامل في الاسلام.
- نصر، سيد حسين، ثلاثة حكماء مسلمين، دار النهار للنشر، بيروت، تر. صلاح الصاوي، 1971، الانسان الكامل أو الكلمة.
- نصر، سيد حسين، الصوفية بين الامس واليوم، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط أولى، 1975، تر. كمال اليازجي.
- نيكلسون، رينولد في التصوف الاسلامي وتاريخه، تر. أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1969.
- نيكلسون، رينولد، مادة إنسان كامل، في دائرة المعارف الاسلامية، النسخة العربية.
- هشي، سليم، حسن، في الاسماعيلية، بيروت، 1975 ـ 1976، النور الشعشعاني في الاسماعيلية والدرزية.
- يحيى، عثمان، مقدمة نشرة كتاب، المقدمات في كتاب نص النصوص، في شرح فصوص الحكم لإبن عربي، تصنيف سيد حيدر آملي، طهران، 1975.
- Burckhardt, Titus, De l'homme universel, Dervy-livrés, Paris, 1975.
- Corbin, H, En Islam Iranien, ed. Gallimard.

- Massignon, L., Essai sur les origines du lexique technique de la mysique musulmane, Lib. Philosophique, J. Vrin, Paris, 1968.
- Massignon, L., La passion de Hallaj. éd. Gallimard, T.1, Sahl tustarl, les partisans de la préexistence de Nûr Muhammadî.
- Massignon, L., Opéra ménoro, tome 1, L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, Dar Al-Maaref, Liban, 1963.
- Meyerovitch, Eva de Vitray, Anthologie du Soufisme Islam, Sindibad, Paris, 1978.


سعاد الحكيم

## إنْشَاء

**Construction**
**Construction**
**Konstruktion**

مصدر: أنشأ، بمعنى خلق أو أقام أو بدأ الخ... يقال: أنشأه، أو نشّأه نشأة حسنة: بمعنى رباه تربية صالحة. وأنشأ الله: بمعنى خلق: ﴿إنّا أنشأناهن انشاء. فجعلناهن أبكاراً﴾ (الواقعة 35 ـ 36). ﴿وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ (المؤمنون 78). ﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات..﴾ (الأنعام 141). ﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة﴾ (الأنعام 98).

وأنشأ الشاعر قصيدة جميلة، رائعة: ألّف، نظم قصيدة جميلة، رائعة. وفلان ينشىء الأحاديث: بمعنى يضعها أو يبتدعها. ومنها على الأرجح «علم الانشاء». «الانشاء من نشأ. ونشأ ينشأ نشئاً ونشوءاً ونشاءً: ربا وشب.. ونشأ الليل: إرتفع. والإنشاء، هو الكلام». (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة نشأ).

وفي العربية، الإنشاء أو بالأحرى علم الانشاء: هو صناعة تعلم فن استنباط المعاني الجديدة بالكلام البليغ المناسب؛ وهي (أي صناعة الانشاء) تقوم على تأليف الكلام واخراجه على غير مثال في أحسن الصور التي تبهر العقول وتأسر الألباب؛ وذلك عن طريق اختيار لطائف المعاني وجواهر الألفاظ، فضلاً عن المغالاة في التخيل والتصور واستخدام المحسنات البديعية من سجع وجناس وطباق وتورية الخ.. وقد كانت وما زالت صناعة عالية المنزلة بالنسبة إلى غيرها من فنون الكتابة، تتطلب من صاحبها الذي يسمى عادة بـ «المنشىء» تمكناً دقيقاً في اللغة العربية وأسرارها وآدابها، وفصاحة وبلاغة وبراعة في الكلام وقوة في الحجة ومقدرة على التكيف وفقاً للحال؛ كما تقتضي منه إطلاعاً واسعاً على العلوم التي يكتب فيها أو عنها. وكان الأقدمون يرون أنها حرفة لا يليق بطالب العلم غيرها وصناعة لا يجوز العدول عنها إلى ما سواها. «الإنشاء اخراج ما في الشيء بالقوة إلى الفعل. وعند أصحاب القلم، صناعة يعلم بها كيفية استنباط المعاني وتأليفها مع التعبير عنها بكلام يطابق الحال وتدوينها. وصاحبها منشىء. والمستنشئة، الكاهنة، لأنها تتبع الأخبار وتستقصيها». («الكليات» لأبي البقاء).

وقد كان «لديوان الانشاء» منزلة كبرى في عهود الاسلام المختلفة. وكان «لرئيس ديوان الانشاء» مرتبة عالية. وقد تحدث القلقشندي في كتابه «صبح الأعشى في صناعة الانشاء» بإسهاب عن ديوان الإنشاء في الاسلام وكذلك عن كاتب الإنشاء. «كاتب الإنشاء في الحقيقة لا يستغني عن علم ولا يسعه الوقوف عند فن.. واعلم أن كاتب الانشاء وإن كان يحتاج إلى التعلق بجميع العلوم والخوض في سائر الفنون، فليس احتياجه إلى ذلك على حد واحد، بل منها ما يحتاج اليه بطريق الذات وهي مواد الانشاء التي يستمد منها ويقتبس من مقاصدها: كاللغة التي منها استمداد الألفاظ، والنحو الذي به استقامة الكلام، وعلوم البلاغة: من المعاني والبيان والبديع التي هي مناط التحقيق والتحسين والتقبيح.. ومنها ما يحتاج إليه بطريق العرض كالطب والهندسة والهيئة ونحوها من العلوم؛ فإنه يحتاج إلى معرفة الألفاظ الدائرة بين أهل كل علم.. مما تدعو الحاجة إلى وصفه في حالة من حالات الكتابة».

وكان إبن المقفع من أبلغ كُتّاب الانشاء حتى أنه وصل بأسلوبه الذي راح ضحيته، إلى كتابة ما سمّاه ابن خلدون بـ «السهل الممتنع». كما أن الجاحظ كان رأساً من رؤوس الأدب والبلاغة. وكتابه «البيان والتبيين»، ما زال فريداً من نوعه في البلاغة، حتى يومنا هذا.

وإذا كانت صناعة الانشاء تعني إبراز المنشىء للمعنى المقصود بقالب من الألفاظ او الصور التي يكون لها وقع وتأثير كبير في النفس، أو إلباس المعنى باللباس المناسب له من الألفاظ الآسرة الأخاذة، فمما لا شك فيه أن المغالاة في ذلك، قد تبعد المنشىء عن غايته الأساسية التي هي التأثير في ذهن السامع أو القارىء، لتنقلب على عكس ما هو مؤمل منها. ومن هنا قولنا عن كلام المنشىء الذي يسرف في تصيّد

المحسنات البديعية أو اللغوية على حساب المعنى: « كلام إنشاء ».

وفي الشريعة، الله خلق (أنشأ) السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش. ﴿... الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (الأعراف 54). وهو الذي أنشأ الانسان ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ (هود 61).

يقول إبن سينا « .. واجب الوجود، هو مبدع المبدعات، ومنشىء الكل» (« الرسالة النيروزية »، ص 153).

ويقول إبن عربي: « ثم أنشأ سبحانه الحقائق على عدد أسماء حقه». « فأنشأ سبحانه من ذلك الزبد، الأرض، مستديرة النشء، مدحية الطول والعرض، ثم أنشأ الدخان من نار إحتكاك الأرض عن فتقها.. ». « فلما أنشأ العالم على غاية الاتقان... ».

وفي الديانة المصرية القديمة، الله أيضاً، هو الذي خلق الوجود وأنشأ كل شيء فيه بالنطق عليه. وهو الذي أوجد كل سلالات الانسان وميزهم باللغة واللون. وهو الذي أنشأ الحياة حتى من البيضة التي لا حياة فيها. وقوته الخالقة المستمرة على الدوام هي العلة في استمرار الوجود بكل ما فيه.

وفي الديانة الزردشتية الفارسية، هنالك إلهان يحكمان العالم: إله الخير والنور وهو: أهورا مزدا؛ وإله الشر والظلمة وهو: أهريمن Ahriman. ولكل منهما قدرة على الخلق والإنشاء. فإله الخير هو أصل كل خير في العالم وإله الشر هو أصل كل شر في العالم.

وفي المنطق، يميز المناطقة بعامة بين الكلام الإنشائي، مثل: حبذا لو كان المعلم متواضعاً؛ والكلام الخبري مثل: العلم ممدوح. فالكلام الإنشائي هو الكلام الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ بمعنى هو الكلام الذي ليس هنالك ما يطابقه أو لا يطابقه في الخارج، بعكس الكلام الخبري الذي هو موضوع علم المنطق، لأن معناه يحتمل الصدق أو الكذب، ويمكن التأكد منه في العالم الخارجي بواسطة الملاحظة والتجريب. والجدير بالذكر هنا، أن إبن خلدون يرى أن الأحكام الانشائية مقابلة للأحكام الخبرية. فالأولى تأمر بالعمل أو تنهي بالترك والثانية تقرر الواقع كما هو عليه. ويرى بعض المناطقة المعاصرين، مثل: غوبلو Goblot أن البراهين الرياضية كلها عبارة عن إستنتاجات إنشائية Déduction Constructive وأن الحد الإنشائي هو في أساس نشأة المعاني الرياضية المتصورة في أذهاننا. « البرهان هو الإنشاء، ولا برهان إلا على الأحكام الشرطية.. فإذا برهنت على أن فرضية من الفرضيات تستلزم تالياً ما، أنشأت هذا التالي على أساس الفرضية.. (و) البرهان على أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين يرجع إلى إنشاء ثلاث زوايا جديدة معادلة لزوايا المثلث الثلاث، ومساوية لزاويتين قائمتين.. » (Traité de logique, PP.272, 274).

وفي الفلسفة، يقال: أنشأ فلسفة: بمعنى أقام مذهباً أو نظاماً من الأفكار الفلسفية المتناسقة فيما بينها وذلك على أساس معين. والنشوئية Evolutionnisme (من الإنشاء) مذهب فلسفي اجتماعي نادى به تشارلز داروين 1809 – 1882 م. صاحب كتاب « أصل الأنواع » الذي ظهر عام 1859، وكتاب « تنوع النباتات والحيوانات تحت الاستئناس » الذي ظهر عام 1867؛ وكتاب « أصل الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس » الذي ظهر عام 1871؛ وهو يقوم على نظرية « النشوء والارتقاء » التي تنفي ثبات الأشكال والأنواع الحية، وكذلك ثبات الحضارات أو الثقافات، وتقول بأن التطور سنّة الحياة، وأن الحيوانات العليا (كالانسان مثلاً) إنما نشأت عن حيوانات دنيا (كالقرد مثلاً) وذلك بفعل الصيرورة والتطور العضوي داخل النوع نفسه، وبين الأنواع المختلفة أيضاً. فالأشكال الحية كانت جميعها في البدء من أصل واحد ثم تطورت الى ما هي عليه اليوم، حيث نلحظ ثباتاً في أعداد الأنواع بعامة من ناحية، وتكاثراً في أفراد كل نوع من ناحية ثانية. كما يقوم على مبدأ « البقاء للأصلح » أو مبدأ « الانتخاب الطبيعي » Selection naturelle الذي مفاده، بأن هنالك صراعاً من أجل البقاء بين الأجناس أو الأنواع الحية من جهة وبين أفراد كل نوع أو جنس من جهة ثانية، وهو ينتهي بانتصار الأنواع الأجْدَر وهلاك الأنواع الأحْدَر. وهكذا، فالحظ الأوفر بالبقاء، إنما يكون للأجناس أو الأنواع التي تستطيع التكيف مع الطبيعة أكثر وأسرع من غيرها.

وقد اتخذ أصحاب المذهب الداروني Darwinisme من قانون الصراع من أجل البقاء، أساساً لتفسيرهم الحروب بين المجتمعات المختلفة، ولصراع الطبقات الاجتماعية داخل المجتمع الواحد، وللعلاقات السائدة بين الأفراد. ويرى أحد أتباع هذا المذهب جمبلوفيز Cumlpovlez (بولندي) 1838 – 1909 م. في كتابيه: « نضال الأجناس » 1883 و« الموجز في علم الاجتماع » 1885 أن الدولة تنشأ من جراء الصراع القائم بين الأفراد وسيطرة الأقوياء منهم على الضعفاء. كما يرى

ڤيكارو Vaccaro (ايطالي) 1854 م. بأن التاريخ الانساني برمته هو تاريخ الصراع بين بني الانسان سواء داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات المختلفة، وهو تاريخ يؤدي في النهاية إلى نشأة فئتين: فئة المنتصرين وفئة المغلوبين. ثم ينشأ في فئة المنتصرين نفسها في مرحلة لاحقة، صراع، ينتهي أيضاً بقيام فئتين: إحداهما غالبة والأخرى مغلوبة، وهكذا دواليك. ويرى هيغل 1770 - 1831 م. أن كل فكرة Thèse تحمل في ثناياها نقيضها Antithèse ومن هذه الفكرة الأولى ونقيضها، تنشأ فكرة ثالثة هي عبارة عن مركب جديد ناتج من الفكرة الأولى ونقيضها.

والنقد الذي يوجه عادة الى الدارونية وأتباعها، هو أن النظرية الدارونية لا ترقى إلى مرتبة النظرية العلمية؛ وما زالت حتى اليوم، مجردفرض علمي، يعوزه البحث والتقصي والبرهان والتجريب. فالعلم إلى الآن، لم يتمكن من إثبات نظرية التولد الذاتي ونشوء الخلية الحية من المادة البحتة. فضلاً عن أن العلماء لما يزالوا يقولون بفروق جوهرية بين القرد والانسان، سواء بالنسبة إلى حجم المخ وتركيبه، الذي هو آلة التفكير عند الإنسان؛ أو عظمة الحوض التي هي سبب انتصاب القامة عند الإنسان وانعدامها عند القرد. ثم أننا إذا سلمنا بأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القردة، فلماذا نلاحظ يا ترى، بأن هذه القردة التي ما تزال تعيش حتى اليوم، جنباً إلى جنب مع الانسان، لا تتابع تطورها، لتصبح من بني الإنسان، وذلك وفقاً لتأكيد الداروينيين والتطوريين، بأن التطور سنّة أو دستور الحياة، وبأن الانسان الأول قد نشأ عن تطور القرد الأول في مرحلته العليا - الشمبانزي.

## مصادر ومراجع


- أنيس، إبراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد (مجمع اللغة العربية) المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- إبن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- إبن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكلّيات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- داروين، تشارلز، أصل الأنواع، ترجمة اسماعيل مظهر.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، بيروت، دار صادر، 1965.
- سعفان، حسن، تاريخ الفكر الاجتماعي والمدارس الاجتماعية، ط 3، دار النهضة العربية بمصر، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- فضل الله، مهدي، آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي -، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج 1، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
- كوليه، أزڤلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.


**مهدي فضل الله**

# أنطولوجيا ( علم الوجود )

**Ontologie**
**Ontology**
**Ontologie**

يعود استعمال هذا اللفظ في الفلسفة إلى القرن السابع عشر. وكان قد أصبح من الألفاظ الفلسفية المتداولة عندما كرّسه كريستيان وولف 1679 - 1754 للدلالة على القسم الأول العام من الميتافيزياء أو على ما سماه أرسطو «الفلسفة الأولى».

إذن فلفظة «أنطولوجيا»، وهي يونانية الأصل، نشأت في الفلسفة المدرسية الألمانية التي تأسست على تعاليم لايبنتز 1646 - 1716. وتعني هذه اللفظة علم الكينونة أو العلم الذي يُعنى بمبادىء الكائن من حيث هو كائن. أي أنه لا يُعنى بالكائنات من حيث هي هذه الكائنات أو تلك، بل بوصفها مجردة من كل التعيّنات المقوّمة الفروقات بينها. بذلك يتضح لنا أيضاً أن الأسئلة التي تطرحها الأنطولوجيا كعلم والموضوعات التي تعالجها هي - شأنها بذلك كلفظة أنطولوجيا ذاتها - أيضاً يونانية المنشأ. وفي كتاب «الماورائيات» يستأنف أرسطو المسيرة الأنطولوجية اليونانية

بقوله: من قديم الزمن والآن ودائماً يطرح السؤال الصعب: ما هو الكائن؟ (Metaphisics, Z 1, 1028 b, 2-4) .

ان كتابات أريسطوطاليس تحتوي على أنطولوجيا عامة وذلك بقدر ما تحاول هذه الكتابات طرح مفهوم معين لمبادىء الكينونة وماهية الكائن من حيث هو كائن. فيما بعد دعيت هذه الأنطولوجيا، وكان أرسطو قد سماها «الفلسفة الأولى» كما جاء أعلاه ميتافيزياء واكتسبت في العصور الوسطى، وعلى يد السكولاستيين، حلة لاهوتية، وذلك عندما أصبحت بين أيديهم نظرية في ماهية وجود الله، إذ رأت في هذا الوجود الوجود الحقيقي الوحيد وكل ما عداه معتمداً في وجوده عليه.

إن كون الأنطولوجيا علماً يعنى بالمبادىء الأولى للكينونة أو بماهية الكائن من حيث هو كائن يعني أن هدفها الأخير هو استكشاف ماهية الأشياء في حد ذاتها وباستقلال تام عن أفعال الوعي. من هنا أن كل نظرية فلسفية تحاول اختراق الصفات العرضية للأشياء بغية النفاذ إلى طبيعة جوهرها وتعداد أنواعها الأساسية إنما هي من باب التنظير الأنطولوجي.

إن أحد التفريقات المهمة التي أجراها السكولاستيون في العصر الوسيط كانت بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنيّة. فالإنيّة، كما قالوا، لا تدخل في عداد الصفات الضرورية لتقوّم الماهية، بل تبقى بين الأعراض. وتعريف الشيء لا يقضي، مهما اكتمل، بوجود ذلك الشيء لأن وجود الشيء وعدم وجوده لا يحدث أي تغيير في تعريفه. ولكن عندما حاول القديس أنسلم 1033 - 1100 إقامة البرهان على وجود الله على نحو أنطولوجي كان عليه ادراج الوجود في عداد الصفات الضرورية التي يتقوَّم فيها تعريف ماهية الله أو تصوره. لكنه ما كان ليستطيع ذلك لو لم يقم أولاً بتعديل جذري بالنسبة للقاعدة أعلاه فقال ان هناك استثناء واحداً ضرورياً (بالضرورة واحداً، أي لا أكثر ولا أقل) لعدم اندراج الإنيّة في عداد الماهية، وذلك بالنسبة لتصور ماهية الله، إذ ينبغي اعتبار وجوده من صلب ماهيته. من هنا إن إحدى إمكانيات فهم الأنطولوجيا تكمن في اعتبارها ذلك العلم الاستنباطي الذي يدرس العلاقة التصورية بين الجوهر والوجود أو بين الماهية والإنيّة.

لكن القديس توما الأكويني 1225 - 1274 لم يدرج البرهان الأنطولوجي بين براهينه الخمسة لوجود الله. وعندما لم يأخذ عقلانيو العصر الحديث بالنقد التوماوي لهذا البرهان، بل أعادوا اعتباره وأعطوه مركز الصدارة في أنطولوجياتهم، حان الوقت بالنسبة لمناهضي الميتافيزياء لأن ينبري أحدهم لنقده من جديد. وهذا بالذات ما فعله كانط 1724 - 1804 . لقد رفض كانط الأنطولوجيا عندما تؤخذ كنظرية تصورية في الوجود الموضوعي، وذلك انطلاقاً من رفضه الميتافيزياء بهذا المعنى. إن ادعاء وولف أن الكينونة تؤلف موضوعاً قائماً بذاته ومستقلاً تماماً عن موضوعات العلوم الاختصاصية ليس له، في نظر كانط، ما يبرره، وليس هناك بالتالي ما يبرر، في نظره، قيام الأنطولوجيا كعلم يُعنى بمبادىء الكينونة. ولقد جاء نقد كانط للإدعاء الوولفي على صعيدين رئيسين: صعيد عرضه لنقيضة العقل الخالص الثانية وصعيد نقده للبرهان الانطولوجي لوجود الله. في كلتا الحالتين أفضى النقد إلى نفس النتيجة الواحدة: فصل الإنيّة عن الماهية وتقويض الأساسات القَبْلية للأنطولوجيا كعلم يتألف من حقائق ضرورية.

من حيث كونها نظرية في ماهية الله ما تزال الأنطولوجيا حتى يومنا هذا مرتبطة بالميتافيزياء خصوصاً في الفلسفة السكولاستية الجديدة. لكن من حيث كونها علماً قبْلياً بالمعنى الوولفي خفت نجمها منذ كانط وحتى ضمن نطاق المثالية الألمانية ذات النزعة الميتافيزية وبالرغم من محاولة هيغل تخطي كانط في اعادة ربطه للإنيّة بالماهية من خلال تحليله لتصور الواقع وفي اعادة الاعتبار إلى البرهان الأنطولوجي لوجود الله. من هنا أيضاً أن أول نقد لأنطولوجيا هيغل تفتح ضمن نطاق المثالية الألمانية ذاتها وبالتحديد على يدي شلينغ الذي اتهم أنطولوجيا هيغل بالسلبية وبكونها نظرية في الكينونة الممكنة تعجز عن ادراك الموجود الواقع والمتقدم على الفكر. بذلك وضع شلينغ الأساس الأول لفلسفة الوجود الحديثة التي انطلقت من كتابات ماركس وكيركغارد في مسيرة تشكل بها الفكر الجديد.

في التقليد الفلسفي تقسم الأنطولوجيا عموماً إلى نوعين. النوع الأول تمكن تسميته انطولوجيا صورية، والنوع الثاني أنطولوجيا مادية، وذلك انطلاقاً من تقسيم مبادىء الكينونة إلى مبادىء صورية وأخرى مادية. ان مبادىء الأنطولوجيا الصورية هي أولاً المبادىء العليا للكينونة (أي مبدأ اللاتناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ الهوية)، ثانياً المتعاليات (أو المقولات العليا للكينونة كالواحد والموجود والحق والخير)، وثالثاً مبدأ السبب الكافي الذي أراد وولف استنباطه من مبدأ اللاتناقض. أما الأنطولوجيا المادية فتبحث

في القوانين والمقولات العينية التي تحكم وجود الوقائع وذلك مثلاً من حيث إمكانية قياسها وترابطها العلّي. إن الميتافيزياء الأريسطوطالية وما شاكلها في العصور الوسطى هي من باب التنظير الأنطولوجي الصوري. أما الأنطولوجيا المادية فيمكن رؤيتها دفينة في فرضيات العلوم التجريبية الحديثة. هذا وأن الجمع بين هاتين الأنطولوجيتين وتوحيدهما في أنطولوجيا عامة وشاملة ليس بالأمر السهل، بل يؤلف، في نظر لايبنتز مثلاً، مهمة فلسفية خاصة وصعبة.

وفي أوائل هذا القرن نجد هوسرل مثلاً يفرق بين أنطولوجيا اقتطاعية Regional وأنطولوجيا صورية. إن الأنطولوجيا الاقتطاعية هي الاسم الذي يطلقه هوسرل على المبادىء التي يقوم عليها قطاع علم من العلوم. أما الأنطولوجيا الصورية فتسمى مجموعة المبادىء المشتركة بين مختلف العلوم، وهي مبادىء الكينونة ومقولاتها. (32-34 & Husserliana, III, 23-26).

من جهة أخرى فإن نيكولاي هارتمان يحاول في معرض تأسيسه للأنطولوجيا من جديد مواجهة الأنطولوجيا التقليدية العقلانية بأخرى يسميها نقدية. فهناك في نظره كائن موجود خارج نطاق الوعي وخارج الدائرة المنطقية وحدود العقل. إن معرفة الموضوعات لها علاقة معينة بهذا الكائن وهي تنقل لنا البعض منه ذاته، وذلك بالرغم من بقاء إمكانية هذا النقل غير قابلة للفهم تماماً (N. Hartmaun, Zur grundle gungder, Ontologie, 1935). إن هارتمان يرى الأنطولوجيا كذات طابع «طبقي» (Schich tentheorie) بحيث يخص كل طبقة من طبقات الكائن بعلم أو مجموعة علوم يدرجها تحت هذه الطبقة. فهو يدرج مثلاً الفيزياء والكيمياء تحت الكينونة اللاعضوية كطبقة أنطولوجية، كما يدرج علم النفس في مجال الكينونة النفسية والخ.. وإذا كان تفريق هوسرل بين الأنطولوجيات المختلفة يقوم أساساً على ما يسميه معاينة الماهيات Wesensschau فإن تفريق هارتمان بين الطبقات الكينونية يقوم على فرضية الانقطاع بينها. لكن معاينة الماهية عند هوسرل، شأنها بذلك كفرضية الانقطاع بين الطبقات الكينونية عند هارتمان، تتسم بطابع ميتافيزي ليس باستطاعته الصمود طويلاً أمام النقد التجريبي.

وبالنسبة لـ هيدغر فإننا نجد أن مأخذه الرئيسي على الأنطولوجيا التقليدية يكمن في أنها منذ نشأتها عند الاغريق قد فهمت الكينونة كحضور دائم، مما أدى، إلى عجزها عن ربط الكينونة بالزمنية واخضاع الحياة الواقعية التاريخية إلى التجربة الإنسانية. ان رفض هيدغر لمفهوم الكينونة كمجرد حضور في الحاضر اتاح له طرح السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن الكينونة والزمن. من هنا أن هيدغر يحاول مواجهة الأنطولوجيا التقليدية بأخرى تكون أساساً لها ولباقي العلوم وتتمركز حول السؤال عن معنى الكينونة كسؤال عن ارتباط الكينونة ماهوياً بالزمن، أو ارتباط الزمن بمعنى الكينونة (M. Heldegger, Sein, und Zeit, 1927). طبعاً إن الأنطولوجيا الأساسية عند هيدغر ليست استنباطية الطابع كما أرادها وولف، بل تعتمد الوصف الفنومنولوجي (هوسرل) ومناهج الشرح والتأويل الهرمسي Hermeneutik.

أما عند ويلارد فإن أورمان كواين (W. V. O. Quine, From a Logical Point of view, 1953) فيطلق اسم الأنطولوجيا على مساع منطقية من شأنها أن تظهر عبث محاولة وولف لبناء أنطولوجيا ذات منهج استنباطي قبْلي.

هذا وأن الفلسفة التحليلية في الغرب الانكلوسكسوني درجت على رؤية الأنطولوجيا التقليدية في حلتها الأفلاطونية. فالأنطولوجيا هنا تسمي كل نظرية تحاول استنتاج وجود ماهية عامة من وجود موضوع يشخصها.

**انطوان خوري**

---

## إنْفِعَال

**Emotion**
**Emotion**
**Emotion**

---

يلجأ البعض الى عبارة «العاصفة العاطفية» لوصف الانفعال. ذلك أن السمة الأكثر تحديداً للانفعال تبقى الاضطراب الحاد والمؤقت الذي يصيب الوعي والجسم. فما يعرف باسم الصدمة الانفعالة Emotion-choc يؤدي الى تشويش التمثلات الذهنية، والى اختلال التوازن العضوي. فلا يعود الكائن المنفعل مالكاً لنفسه، بل يدخل في حالة اغتراب، ويصبح خاضعاً لقوى خارجة تماماً عن سيطرته. فيفقد الفرد في انفعاله حسه النقدي، كما تتلاشى الموضوعية، لتهيمن الاستجابات الفيزيولوجية والحشوية. ويؤدي هذا الاضطراب الى إعاقة عملية التكيف.

فالانفعال هو استجابة شاملة (كونها تشمل النفساني والجسماني)، وحادة، ومؤقتة، للكائن الحي تجاه وضعية

غالباً ما تتصف بسمة المفاجئة. إذ غالباً ما يظهر الانفعال حين « يفاجأ » الفرد أو حين تتجاوز الوضعية امكانياته الراهنة. فيعبّر الانفعال حينئذ عن سوء تكيف الفرد، كما يعبّر في الآن معاً، عن الجهود التي يبذلها لإعادة توازنه المختل. والانفعال يشمل حالات عاطفية عديدة ومختلفة من حيث المُعاش كالفرح، والحزن، والخوف، والغضب والقرف... الخ.

ونستنتج من كل ما سبق أن الكائن البشري يكون في الانفعال فاقداً « لعقلانيته »، أي لهذه السمة الأساسية التي تميزه عن باقي الكائنات الحية. إلا أن المفارق في الأمر، أن الأبحاث المعاصرة قد أثبتت أن الكائن البشري، وهو الكائن الحي الأكثر عقلانية، هو، في الوقت نفسه، الأكثر قابلية للانفعال. كما بيّنت أن الانفعالية تزداد طرداً مع الحاصل العقلي، أي مستوى الذكاء.

والواقع أن الكتابات الفلسفية التي تناولت موضوع الانفعال قد اهتمت بشكل أساسي بهذه المسألة. فبرادين Pradines، على سبيل المثال، يرى أن الانفعال هو بمثابة « الفدية » التي كان على الانسانية أن تدفعها لقاء تطور الذكاء والتخيّل لديها. وإذ ذاك نلحظ لدى الكائن البشري أكثر قابلية للانفعال، كما تتسم الانفعالات لديه بقدر أكبر من الحدة. إذ يستطيع الانسان، بواسطة ذكائه وسعة خياله، أن يتنـاذر بالأخطار التي تهدده. وهو، على سبيل المثال، الكائن الوحيد الذي يعلم أنه سيموت في يوم ما.

وتتّصف نظرية جان ـ بول سارتر للانفعال بالغائية. فالفيلسوف الوجودي لا يعتبر الانفعال مجرّد استجابة، بل يرى فيه ـ أي في الانفعال ـ سلوكاً ذا دلالة ومعنى حتى لو لم تكن هذه الدلالة ظاهرة للفرد. فالانفعال، في رأي المفكر الفرنسي لا يتصف الا ظاهرياً بالخُلفية، ذلك أن السلوك الانفعالي يتصف بالقصدية. فالفرد الذي يجد نفسه مضطراً للإعتراف بأخطائه ـ أو لاتخاذ مبادرة يكون عاجزاً عن تحمل مسؤوليتها ـ قد ينفعل، وذلك بقصد نفي الوضعية التي يواجهها. فالتفسير القائل ان المرشح الى الامتحانات يبكي لأنه عاجز عن الاجابة على الأسئلة المطروحة هو، في رأي سارتر، تفسير خاطىء. فطالبنا هذا، في نظر سارتر، يبكي كي لا يجيب على الاسئلة. ويكون الانفعال، في نظرية الفيلسوف الفرنسي، وسيلة لحل المسائل التي يواجهها الكائن البشري وجهداً يبذله الانسان لتغيير العالم بالقوى النفسية والقوى النفسية وحدها.

ويعطي سارتر، في عرضه لهذه النظرية مثلاً مميزاً وهو مثل الإغماء. والإغماء ظاهرياً، سلوك يتسم بالخُلفية، ذلك أنه يجعل الفرد عاجزاً تماماً تجاه الخطر الذي يهدده. إلا أن لهذا السلوك الانفعالي، في رأي الفيلسوف الفرنسي دلالة وغاية. لكن هذه الدلالة هي ذات طابع سحري. فحين يعجز الفرد عن إزالة الخطر مادياً بلجوئه الى التقنيات الموضوعية المرتكزة إلى الحتمية والسببية، يقوم بإلغاء الخطر سحرياً ـ أي ذاتياً ـ وذلك بالإغماء، لاغياً بهذه الطريقة وعيه للخطر وادراكه له. ويتحدد « الموقف السحري » هذا بالمزج بين الموضوعي والذاتي. إذ يتصور الفرد المنفعل تغيير العالم بتغيير وعيه لهذا العالم. وخلاصه، القول إن الفرد في نظرية سارتر، يكون مسؤولاً عن سلوكه الانفعالي، وإن الانفعال يعبّر عن الاختيار الذي قام به.

ويحتل موضوع الانفعال موقعاً مركزياً في علم النفس وذلك لارتباط هذا الموضوع ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ بمفهومي الدافع والحاجة. ويتجه علماء النفس في تناولهم لموضوع الانفعال الى دراسة النقاط التالية:

1 ـ المؤشرات الفيزيولوجية للانفعال. والتي تشمل الجهاز التنفسي (لُهاث) وجهاز دوران الدم (تسارع خفقان القلب، والتعديل الذي يطرأ على قطر الشرايين، والذي قد يسبب احمرار الوجه أو اصفراره)، والجهاز الهضمي (تقلص البلعوم، وتوقف الافرازات اللعابية). كما لوحظ أيضاً نشاط زائد للغدد الكظرية في افرازها للكظرين.

2 ـ الأسس الفيزيولوجية للانفعال. وقد تبيّن في هذا المجال أن الاضطرابات الناتجة عن الانفعال هي اضطرابات تابعة للجهاز العصبي العاطف وللجهاز العصبي جار العاطف. وقد أدّت التجارب التي أجريت على الحيوان الى اكتشاف أهمية المراكز التحت سريرية Centres hypothalamiques في الانفعالات. ذلك أن الحيوان الذي نُزِعَ منه دماغه يظل قادراً على الانفعال ما دام محافظاً على هذه المراكز. كما أن الاثارة الكهربائية للمنطقة التحت سريرية تؤدي إلى ظهور أعراض إنفعالية. والجدير بالذكر في هذا المجال أن نزع القشرة الدماغية لدى الحيوان تنتج زيادة في حدة الأعراض الانفعالية. كما تؤدي الكلوم التي تصيب بعض مراكز القشرة الدماغية لدى الانسان الى نفس النتائج. واستناداً الى كل هذه الاكتشافات، يستنتج الطبيب الفرنسي دُلاي Delay أن المراكز التحت سريرية المسؤولة عن الانفعال تكون خاضعة للقشرة الدماغية، تلك القشرة التي، في الأحوال الطبيعية،

تقوم بضبط الانفعالاها وصدّها.

3 ـ نتائج الانفعال على الوظائف الذهنية أو العقلية. وقد ظهر في هذا المجال أن الانفعال يؤدي لدى الفرد المنفعل الى زيادة الإيمائية والى تدني الضبط الإرادي.

4 ـ التعابير الانفعالية. وهو موضوع استحوذ مؤخراً على اهتمام النفسانيين وعلماء النفس الاجتماعيين. وتوحي الأبحاث التي أجريت في هذا المضمار أن التعابير الانفعالية هي شأن اجتماعي، بمعنى أنها لا تتحدد بالبيولوجي، بل ترتبط بالثقافة الاجتماعية السائدة، وتكون بالتالي نتيجة عملية تعلّم واكتساب.

والجدير بالذكر أخيراً أن الاضطرابات الفيزيولوجية الناتجة عن الانفعال تكون، بشكل عام، اضطرابات مؤقتة. إلا أن الصدمة الانفعالية قد تكون قوية لدرجة تجعل الكائن الحي عاجزاً عن اعادة التوازن العضوي. وفي هذا المجال أظهر الطب النفسي الدور المهم الذي تلعبه العوامل الانفعالية في أمراض كالربو، والبدانة، والسل الرئوي... الخ.

### مصادر ومراجع


- Hebb, D.O., Psychologie, sciences moderne, traduction française de David Bélanger, Paris, Masson, 1974.
- Huisman, Denis, André Verges, Court traité de l'action, Paris, Fernand Nathan, 1969.
- Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris Editions sociales Française, 1969.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F. 3ème édition, 1963.
- Norbert, Sillamy, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.


رالف رزق الله

---

## إنِّية

**Eccéité**
**This-ness**
**Diesheit**

---

إنية ـ بكسر الهمزة ـ اصطلاح فلسفي عريق. متعدد الدلالات، متواطىء المعنى، يتمتع بثراء أنطولوجي منفرد.

إذا كانت مفتوحة شرعت دلالتها نحو الأنين، لكأن فعل التكوين أنين الماهية في الوجود بنزوع مثالي، أو أنين الوجود في الماهية بنزوع واقعي، أو أنين معنى أحدهما في الآخر بنزوع ميتافيزيقي إن لم نقل أنطولوجي.

لكأن الإنِّية بين الوجود والعدم... تتأرجح بينهما، تعبر عنهما فلا تستنفدهما لأنها لغة واللغة لا تستغرق الوجود فتغرقه ولا تتطابق معه فيغرقها كما تقول علوم اللسانيات المعاصرة.

تقع الإنِّية على الأسماء والصفات فتتشدد لتشدّ معها ما يليها.

أو تقع على الفعل والحرف فتخف لتفسح تكوينها للفعل وحركيته، أو للحرف لتؤكد حضوره. وقد تشير إلى ضمير غائب مرفوع من بين ثنايا القول المحروف إلى متعالي معنى المقول اللاحرفي. لذلك يصعب فصم العرى الدلالية بين فلسفة اللغة وفلسفة الوجود وفلسفة المعرفة للإنية ومصدرها المشبه بالفعل. كيف يمكن اذن لبعض الاجتهادات المحدثة ـ المعاصرة أن تشكك بالأصل العربي لها؟

لقد عبرت رحلات التفلسف والفلسفة أروقة قلعة الوجود وطاقاته ووضع العقل معالمه في تمثلات عوالمها سواء في الإنّية بوصفها وجوداً أو الإنّية من حيث هي إنِّية أو في ارتباطها العلائقي مع « الأنا ».

### 1 ـ الإنِّية وجود:

الإنّية مشتقة من « إنّ » بالكسر والتشديد التي تعني القوة في ـ الوجود أو « التأكيد والقوة في ـ الوجود ».

ولنميز هنا بدقة نشطر فيها قوة ـ الوجود عن القوة في ـ الوجود. لأن هذا الانشطار يحفر دروب مرتبيات الإنِّية معرفياً ووجودياً فهي تختلف في تلونها المرتبي كوجود لذاته عنها كموجود لغيره تحايثه مرتبته الذاتية. وهذا الطريق يقود إلى تعرجات علاقاتها مع الحقيقة.

لكن تلونات الإنّية وتلويناتها لا تنتزع منها صولجان عرشها الأنطولوجي المبهر الذي يسمح للعقل الفلسفي أن يدخل قلعتها من بوابتها الرئيسية التي دعيت في تاريخ الفلسفة « الوجود لذاته ».

#### 1 ـ 1 ـ الإنِّية وجود لذاته:

أطلق الفلاسفة العرب اصطلاح إنية على الوجود المطلق أو « الواجب الوجود ». حامل أنطولوجي مغلق على ذاته بذاته لذاته من الأزل لا تناهي الماقبل إلى الأبد لا تناهي المابعد. وبما أنه يتمتع بمطلقية حكم الوجود فهو حامل لمطلقية حكم القيمة ومراتبها المكثفة في ذروة مرتبة الكمال. فهو كامل الوجود كامل القيمة. لذلك هو واجب الوجود أي مركزيته

المطلقة ضرورة لأنها «ضمانة» الوجود والقيمة معاً. هكذا تدخل «الإنِّية» نقطة المحرق فيما دعي البرهان الأنطولوجي على «الوجود الإلهي» سواء عند الكندي أو الفارابي أو ديكارت. لكن إلى أي مدى تعتبر مطابقة الإنِّية مع الواجب الوجود مصادرة عقلانية فلسفية للمطلق ذاته عندما تنطق به أو تمنطقه؟

بهذا المعنى ألا تصبح الإنِّية المطلقة في الفلسفة خارج حدود الدين والتدين الذي يرتكز على حالة وجدانية خارج حدود العقل؟

اعتراض فلسفي سيرسمه كانط في نقده لحدود العقل الخالص وستتابعه فلسفات التحليل المعاصرة في محاولاتها التطهيرية للنطق الفلسفي.

لكأن إخراج الإنِّية من حيث هي وجود لذاته عندما تبدأ رحلة انتقالها من قوة الوجود إلى القوة في ـ الوجود حيث تنوجد موجوداً. هذه المسافة الكبرى بين الوجود والموجود تسافرها الإنِّية المطلقة بتحولاتها الموجودية الى الإنِّية النسبية أو لنقل من إنِّية الوجود إلى إنِّية الموجود.

لكنها في المسافة والسفر معاً تدل على حامل الوجود في ـ الموجود وقوة الموجود ـ في ـ الوجود. هي ثابت يمركز متحولات الموجودات وشتاتها ضامناً عينيتها انطولوجيا ومعيارياً. أما تحديد ماهية الإنِّية بوصفها حاملاً للموجودات فسوف يرسم حدود صراع الفرضيات الفلسفية والعلمية والدينية.

### 1 ـ 2 ـ الإنِّية موجود ـ عيني:

استعملت الإنِّية في الفلسفة العربية للدلالة على مرتبية وجودية الموجود. لكأنها تعكس أو تحاول أن تقول انتقال الوجود إلى الموجود. الإشكالية التي اعتبرها أرسطو مصدر نزاع مستمر في كل العصور. فالموجود عيني أي موجودات جزئية نسبية متغيرة تخضع للصيرورة والتبدل.

على هذا تصبح الإنِّية تحقق الوجود موجوداً عينياً مشيرة إلى «مرتبته الذاتية». بذلك تندغم الإنِّية من حيث هي حكم وجود مع تخوم حكم القيمة. و«الإنِّية هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية» مرتطمة مع إشكالية الحقيقة.

### 1 ـ 3 ـ الإنِّية والحقيقة:

قد يكون فيلسوفنا الكندي من أوائل الذين ربطوا علائقياً بين الإنِّية والحقيقة، «كل ما له إنِّية له حقيقة». والحقيقة ليست قيمة معيارية إنما هي حكم وجود. لأن الحق «علّة وجود كل شيء وثباته». وبما أن الوجود موجودات لذلك «الحق اضطراراً موجود لإنِّيات موجودة». لكأن الإنِّية تمنح الحقيقة موجوديتها أو تحققها في الموجودات. على هذا يصبح الحقيقي هو الموجود في إنِّية لا الوجود من حيث هو كذلك. فهل الإنِّية جسر علائقي يربط بين الوجود المفرد الواقعي المتحقق والوجود الشمولي الكلي العام؟ ربما... فنظرية الحقيقة عند الكندي لم تدرس فلسفياً حتى لحظة كتابة هذه الكلمات. لكن الثابت أن كل دراسة ممكنة لهذه النظرية لا بد من أن تعبر منطقة الإنية بضرورة شرطية قصوى. لأنها عند الكندي رئاسة العقل في جمهورية الحقيقة.

وما زالت الإشكالية تثير عواصفها في الفكر المعاصر بين قوى الايديولوجيا وغايات التكنولوجيا، وتتبدى الإنِّية إحداثية تتجلى فيهما وتتخطاهما معاً داخل جدليات المتعالي ـ الواقعي وتمفصلاتهما.

### 1 ـ 4 ـ الإنية والبرهان الإنِّي:

أشرنا سابقاً إلى الإنِّية بوصفها تحقق الموجود من حيث هو كذلك. وقد فتح الكندي باب البرهان الإنِّي عندما ربط ربطاً ضرورياً بين حقيقة الموجود وإنِّيته. وبما أن الموجود هو الواقعي الملموس أو حقل احساساتنا المتغيرة باستمرار إذ لا يمكن أن نقوم بإثبات صفات شيء ما قبل أن نثبت «إنِّيته»؛ أي تحقق موجوديته بشكل مسبق. وكما يحدد ابن سينا «من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً انيته فهو معدود عند الحكماء من فراغ عن محجة الايضاح». ويعتبر مثل الانسان الطائر أو الانسان المعلق بين قوسين أنموذجاً معروفاً على البرهان الإنِّي كما شرحه ابن سينا.

فإذا ألغينا جميع حواسنا وأغلقنا بإحكام نوافذ مداركنا لنصبح موجوداً مغفلاً ممسوح المعالم والملكات والقدرات معلقين في الهواء نجد أن ذواتنا ستغفل «عن كل شيء إلا عن ثبوت إنِّيتها».

فالإنِّية ثبوت تحقيق الموجود، بذلك يصبح البرهان الإني شرطاً مسبقاً لكل برهان انطولوجي لأن الإنية «هي ثبوت الذات». فإذا انتقلنا من ميدان البرهان الإني الى البرهان المنطقي تتبدى الانية في الفصل والخاصة لا في ـ النوع ـ والجنس إلا من حيث اقترابه الماهوي من إنِّيته. فالتعقل للانسان يدل على إنيته أي مرتبته الذاتية نسبة الى غيره من النوع الحيواني. هكذا الإنية مع فعل التعقل واستدلالية

البرهان تدخل عالم الفكر المتعالي مدشّنة خطوات تحولها نحو الماهية بوصفها سقف المتعالي الذي يصعب اختراقه إلا بتحطيمه.

**2 ـ الإنّية والماهية:**

بين مدارج علاقة الواقعي والمتعالي، المحسوس والمجرد، المادي والمثالي، تدرجت الإنية بوصفها مفهوماً وجودياً لكنها وان تمفصلت في الموجود العيني المتحقق فقد تفككت منفصلة عنه.

فالكندي يربط بين الإنية والماهية بتوسط منطقي، هو الفصل والخاصة ثم تابعه الفارابي الذي لامس اقترابها من ماهية الجنس حيث الإنية نقطة تماس مفهوم الفصل مع مفهوم الجنس، في التصنيف المنطقي لمراتب الموجودات.

على هذا تراوح ابتعاد الإنية عن الموجود واقترابها منه بين فراق يساوق ذرى مطلقية الانفصام ووفاق يحايث نسبية الاندغام. ففي ذرى مفارقتها الواقعي تتطابق مع المتعالي مشرئبة بين قمم التجريد. ولا تحتاج الإنّية بعدئذٍ سوى انعطاف خطوة واحدة لتنخطف باتجاه الماهية المطلقة.

**2 ـ 1 ـ الإنّية ماهية مطلقة:**

عندما طابق الكندي بين الإنّية والحقيقة ألقى الصوى الأولى باتجاه الماهية المطلقة. لأن الماهية حقيقة الشيء، أو قوامه الذي يحد هويته بوصفه هو ـ هو الصيغة التي دعاها أرسطو قانون الهوية، منطقياً والجوهر أنطولوجيا والصورة موجودياً.

على هذا يقول أرسطو في «ما بعد الطبيعة» بترجمته العربية «إنّية البيت لا تكون، بل تكون الإنّية التي لهذا البيت».

ثم يتلوه تفسير ابن رشد «ماهية البيت المطلقة ليس لها كون بل الكون انما هو الموجود الذي لهذا البيت».

فالإنّية في فهم ابن رشد تساوي ماهية مطلقة بينما في النص الأرسطي تبدو الإنّية مزدوجة. إنّية ماهوية غير كائنة، وإنّية موجودة كائنة متحققة. وقد استعمل ابن رشد اصطلاح «الموجود الذي لهذا البيت» عوضاً عن «الإنّية التي لهذا البيت». لكأن تفكر ابن رشد فصم علائقياً بين الإنّية والموجود فصماً مطلقاً ليطابقها مع الماهية المطلقة. بينما قارب ارسطو بينهما في مفارقة نسبية على قاعدة العلل الأربعة للموجود. ترى هل هي اشكالات الترجمة من اليونانية الى العربية ـ ومداخلات السريانية ـ التي فتحت أبواب تأويل مصدر الإنّية وصدورها؟

مهما تكن امكانات الترجيح فإن علوم التفسير المعاصرة من اللسانيات الى علم المعرفة نفسياً واجتماعياً وأنثروبولوجياً تقول بأن عملية التفسير تنطوي على مصادرة مؤكدة للنص المفسر فالتفسير استعادة خلاقة لا اعادة مطابقة. إلى أي مدى تفارق ابن رشد عن أرسطو في مطابقة الإنّية مع الماهية المطلقة؟ ستبقى الاجابة معلقة حتى تتم دراسة مفصلية لتفسير «ما بعد الطبيعة» الرشدي الذي لم يتناوله التفكر الفلسفي العربي المعاصر حتى الآن ولكن مهما تكن تدرجات اختلاف أرسطو ـ ابن رشد أو اتفاقهما فإن الثابت البدئي بأن الإنّية بوصفها ماهية نسبية أو مطلقة تبقى داخل دائرة العقلانية الفلسفية. وإذا قمنا بمقارنة مع الفلسفة الحديثة تدخل الإنّية بين مفاصل البتولوجيا الديالكتيكية الهيغلية من الوجود ـ اللاوجود الى العقلي ـ موقعن والواقعي ـ معقلن، إلى الماهية ـ وجود والوجود ماهية، إلى الفكرة المطلقة.

**2 ـ 2 ـ الإنّية ما بعد ـ الماهية:**

تقف الإنّية فوق قمة جبل التجريد على أعلى برج لقلعة العقل وما هو عقلاني متعال (ترانسندنتال) عندما تتحول الى ماهية مطلقة.

لكن الإنّية في تلويناتها الكبرى تنخطف نحو العالي (ترانسندنت) اللاعقلاني في العرفان الصوفي. وإذا كانت الإنّية الفلسفية تبدأ رحلتها من اثبات الذات فإنها تنطلق في التصوف من محو الذات كما في قول الحلاج «بيني وبينك إنّي يباعدني فارفع بلطفك إنّي من البيت».

ان كسر رتاج الإنّية الانسانية بمباشرة معراج «الايلاج الروحي» كما يقول ابن عربي في سهوب انخطاف نوعي لأبجدية ما بعد اللغة، ما بعد العقل، ما بعد ـ الوجود ما بعد الانسان، موت الانسان بالمطلق. على هذا، الإنّية الصوفية تدل على ذات علية خارج إسار الصفة أو التوصيف وما بعد ـ الانا العارفة المفكرة حيث المعرفة ذوقية والغيبة حضور في مقام الشهود، والماهية لا ـ ماهية، بل الإنّية ـ لا إنّية.

**3 ـ الإنّية والأنا:**

ترجع الإنّية إلى الأنا في أحد الترجيحات الممكنة من ناحية الاشتقاق. إلا أن الرد الإحالي الى «الأنا» يتعدى فلسفياً الارجاع اللغوي، لأن الإنّية عندئذ تتطابق ماهوياً مع الهوية المتعالية للأنا المفكرة لتدخل قلعة المثالية نسبية كانت أم مطلقة. بهذا تسبق الإنّية الوجود لارتباطها بالماهية لكأن

رد الإنِّية إلى الأنا يعكس موقفاً نقضياً من فرضية ردّ الإنِّية الى الوجود أو الى الموجود المتحقق، مؤيداً بذلك موقف رد الإنِّية الى الماهية في سبقها الوجود. فالأنا هي حامل المعرفة، قاعدتها نقطة استقطابها وهويتها، لأنها التمركز الذاتي للتعقلن. وقد عبرت عنها الفلسفة الوسيطة بالنفي الناطقة أو المدركة كما أنها في بعدها الفردي ترسم حدود تمايز «الشخصية» للمفرد الانساني، سواء في الأنا الدنيا أو دائرة الهو كما يقول علم النفس التحليلي أو الأنا العليا منطقة النحن الاجتماعي على هذا ترتد الإنِّية في علاقتها بالأنا إلى حقل الشعور في علم النفس، وإلى حقل الهوية في الشخصية، وحقل التجريد في المعرفة، وحقل الماهية في ذرى العقل وتدرجات التعقل والفهم والادراك الحسي. يقول ابن رشد «الإنِّية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس».

**4 ـ الأنا ـ إنِّية:**

لعل كاتب السطور أول من استعمل الاصطلاح المركب أنا ـ إنِّية كاصطلاح توليفي يوحد الأنا مع «الإنِّية» والعكس، الإنِّية ـ الأنا.

لقد نحت هذا الاصطلاح داخل منظومة فلسفة المعنى باعتباره بنيتها الدلالية القصوى فلسفياً. أما التعريف المعلن فقد ورد على النحو التالي:

الإنِّية عين الظاهرة، وقصدية الأنا. لا توجد بذاتها منفصلة عن ظهورها. كما لا تتعين بوصفها موضوعاً منفصلاً عن ارتباطها مع الأنا.

لذا هما معاً يمثلان حامل ظاهراتية الظاهرة لا ظهوره المحايد فحسب، لأن ظهورها محمول موضوعها. على هذا الأنا ـ إنِّية تركيب مغامر يتضمن معنى إمكان المطابقة بين الذات والموضوع في ميتافيزيقا الواقعات. عندها يخرج الانسان من دائرة نقصه ليصبح ما بعد ـ الانسان أو الانسان الكامل في مستوى الواقعية البشرية أو في مستوى مشروع الواقعية الفلسفية التي تتجه نحو رفع الاغترابات الانسانية وتحقيق حلم حريتها.

بذلك تتحدد الأنا ـ إنِّية كقاعدة ثابتة للمعرفة بوصفها معنى ظاهراتي. عندئذ، تصبح الفلسفة فلسفة المعنى، لا فلسفة أو فلسفات المعرفة فقط أو فلسفة الوجود، وفلسفة الماهية وحسب. إن غنى التنوّع الدلالي المدهش لاصطلاح الإنِّية يقابله فقر استعمالي واضح في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. مع ذلك كانت الإنِّية حاضرة في المحاولات المعجمية الفلسفية وبعض النصوص القليلة. ونشير على سبيل التوثيق الى ارتباط «الإنِّية» مع «الاصالة» بالدلالة الدينية في بعض نصوص المغرب العربي.

لكن حياة اصطلاح وموته يدخل التفكر الى تلافيف استعمالات اللغة وانتشار سيلانها الدلالي بين المحكي والمكتوب والمتخصص.

ستبقى الإنِّية في ترحالها الدلالي المدهش بين مسارب علائق اليقين والارتياب من الوجود الى الماهية إلى الأنا إلى الأنا ـ إنِّية، سواء حايثت معاناة العقل الفلسفي العربي المعاصر أو لم تحايثه، فهي قائمة بين ثنايا وجودنا ومعرفتنا تكوّن عفوية تأملاتنا وتتمدد بين مفرداتنا وتسيل مع حبر قلمنا وكتابتنا، وتطل من بين سطور صفحاتنا قبل الكتابة وبعدها.

## مختصر دلالي

ـ الإنِّية مفرد إنيات

ـ 1 ـ الإنِّية وجودياً. الإنِّية الانطولوجية، أو الإنية من حيث هي إنيّة إنِّيتها:

1 ـ إنِّية الوجود في ذاته، قوة الوجود.

2 ـ إنِّية الوجود لذاته، القوة في ـ الوجود.

3 ـ إنِّية الموجود المتحقق، ظاهرة ـ الوجود.

ـ 2 ـ الإنِّية معرفياً، الإنِّية الابيستمولوجية، أو الإنية من حيث هي «أنا»:

(2 ـ أ) إنِّية متعالية، معقولة تتضمن:

ـ 1 ـ إنِّية الأنا، وحدة الشعور.

ـ 2 ـ إنِّية الاحساس ـ الادراك، الادراك الحسي أول درجات التجريد.

ـ 3 ـ إنِّية الوعي ـ الوعي الذاتي، تقاطع الادراك الحسي مع وحدة الشعور.

ـ 4 ـ إنِّية الفهم ـ الدرجة الثانية في التصعيد التجريدي للإدراك.

ـ 5 ـ إنِّية التعقل ـ الدرجة الثالثة في التصعيد التجريدي للفهم.

ـ 6 ـ إنِّية العقل، إنِّية الهوية، إنِّية الماهية ـ ذروة التصعيد المتعالي للإدراك، حيث تصبح الإنِّية متعالية.

(2 ـ ب) إنِّية عالية، لا معقولة تتضمن:

ـ 1 ـ إنِّية اللاإنِّية، من فلسفات الماهية الى فلسفات المادية، أحدهما يخرج الإنِّية من الوجود والثاني يوحدها معه. وإخراج الإنية من دائرة المعرفة الممكنة ـ من النقدية

إلى الوجودية ـ هو اخراج لها من دائرة الوجود. كما أن اخراج الإنية من أفق المعرفة الممكنة هو اخراج لها من دائرة الوجود. الأول يسقط في نقائض أنطولوجية. والثاني في نقائض ابيستمولوجية.

ـ 2 ـ إنِّية اللاعقل، اللامعقول هو إنِّية غامضة سرية. لكن هذا المجهول، اللامعروف، يمكن أن يتعقلن في مرحلة تالية. فهو لا يبقى منغلقاً على لا معقوليته بشكل أزلي. ففي لحظة ما من تطور المعرفة تقض سريته وتعقلن لا معقوليته. وبما أن إنِّية اللاعقل مباطنة لإنِّية العقل، لذلك فكلاهما لا يستنفد الآخر وإن كان ينفذ منه ـ فيه دائماً. لان صيرورة المعرفة ـ العقل مفتوحة على اللامتناهي الإنساني.

**ـ 3 ـ الإنِّية ميتافيزيقياً، الإنية الفلسفية:**

ـ الأنا ـ إنِّية

ـ إنِّية المعنى

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، جـ 6.
- ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، مصر.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، جـ 1.
- ابن سينا، رسالة النفس، جمع وتقديم ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1968.
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، جـ 1.
- ابن عربي، الرسائل، كتاب أيام الشأن /8، إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، لسان العرب، مادة أنن.
- أبو البقاء، الكليات، مكتبة خياط، بيروت، 1966.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، القاهرة، 1955.
- بلقاسم مولود، إنِّية وأصالة، وزارة التعليم والشؤون الدينية، الجزائر، 1975.
- الجرجاني، التعريفات.
- الجيلاني، عبد الكريم، الإنسان الكامل، مطبعة حجازي، القاهرة 1949، ج 1.
- الحلاج، الطواسين، نشر كامل الشيبي، بغداد، 1974.
- دي بور، دائرة المعارف الإسلامية، جـ 1، مادة Anniya.
- الزايد، محمد، اللحظة العدمية المتعالية / ملحق الاصطلاحات، دار عويدات، بيروت، 1982.
- الزايد، محمد، المعنى والعدم، دار عويدات، بيروت، 1975.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، جـ 1.
- الغزالي، مقاصد الفلاسفة.
- الفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، 12/7.
- فخري، ماجد، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
- الكندي، الرسائل الفلسفية، تحقيق وتقديم محمد أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1979.


**محمد الزايد**

### إضافة

إذا كانت الإنِّيَّة إثبات وقوع الوجود العيني فإن الأنِّيَّة هي التعيُّن المعنوي والكينونة المعنوية. وإذا كانت الإنِّيَّة تشير إلى وجود الشيء أو إلى فعل إثبات تحقق هذا الوجود عينياً فإن الأنِّيَّة تشير إلى كينونة الشيء من حيث هو تعيُّن معنوي أو من حيث «أنَّه ـ كذلك».

ولا يجوز الخلط، من ثم بين الأنِّيَّة بما هي كل تعيُّن للموجود اطلاقاً، وبين الماهية بصفتها لا تشمل إلاَّ الأنِّيَّات الضرورية لعيارية تفكير الموجود.

إلى ذلك فإن معنى الأنِّيَّة كما فصلناه أعلاه يجعل منها تعريباً ملائماً لكلمة Sachverhalt الألمانية التي لم تجد لها، قبل هذا الآن، ترجمة وافية في العربية، ولا ـ حسبما نعلم ـ في باقي اللغات.

**انطوان خوري**

## إيْديُولُوجْيَا ( علم الأفكار )

**Idéologie**
**Ideology**
**Ideologie**

يشكل التعريف احدى أعقد المعضلات في مضمار العلوم الإنسانية. العلوم الطبيعية، المسمّاة علوماً دقيقة، غالباً ما تتلخص من التعريفات اللغوية، بفضل المنطق الشكلي، حيث تستبدل الكلمات برموز اصطلاحية، تكون محدّدة المعالم، محصورة الدلالة. أما التعريف بواسطة الكلمات فيكتنفه، دائماً، إطار واسع من المدلولات المتداخلة، المتوافقة حيناً، والمتنافرة حيناً آخر، الأمر الذي يقود إلى الالتباس، وبالتالي إلى الابهام.

صحيح أن التعريفات المنطقية الشكلية، أي استعمال الرموز الاصطلاحية، تستخدم في العلوم الإنسانية أكثر فأكثر، لكنها، في الواقع، تقتصر على الجوانب المكمّمة

منها، وتقصّر عن الإحاطة بالجوانب السياسية والقيمية والثقافية التي تستلزم تعريفات لغوية متداخلة المرامي، الأمر الذي يجعل عملية التعريف، في هذا المضمار، تعدديّة، وبالتالي تقريبية. عند التعمّق في تأويل هذه الظاهرة يتبيّن أنها تعود إلى سببين، الأول عرضي والثاني جوهري:

– السبب العرضي لهذه الواقعة التعددية هو كون هذا التعريف لغوياً، أي مصوغاً بكلمات، ولا يُخفى ما للكلمات من مفاهيم متباينة.

– السبب الجوهري هو منظورية المفاهيم في المضمار الإنساني. للتوضيح نذكّر بأن المنظورية، كما عرّفها نيتشه، تعني أن:

«كل معرفة هي نسبية إلى حاجات الحياة لدى الإنسان العارف» (نيتشه، «العلم الجزل»، ص 354)، أي أنها تعبّر عن وجهة نظر، لا عن الحقيقة في ذاتها. بتعبير آخر نقول إن الحقيقة، في مضمار العلوم الإنسانية، هي حقيقة إرادية، خيارية، ذاتية لا إستنتاجية.

تمثّل الايديولوجيا أحد نماذج هذا النوع من المسائل المعرفية، لذلك نرى أن أفضل طريقة لبلوغ القدر الممكن من الموضوعية في فهم ماهية الايديولوجيا، إن لم نقل الطريقة الوحيدة المتاحة، تقوم على استعراض التعريفات المتباينة التي أعطيت عنها، أو أهم هذه التعريفات، ومن ثم محاولة استخلاص نمط جامع منها مبني على أساس اعتبارها وظيفة وسائلية، أي أننا نتخلى، منذ الآن، عن مطمح الموضوعية المطلقة حيال هذه المسألة، قانعين بالمنحى الذاتوي لما يتمتع به من جدوى استعمالية. واستدراكاً نلفت النظر إلى أن اشتراط الموضوعية في مسائل كهذه يعني الاستسلام للوهم العلموي أكثر مما يؤلف ضمانة معرفية.

## الايديولوجيا بمعناها الأصلي

إذا ما عدنا إلى المدلول اللغوي الاشتقاقي لكلمة ايديولوجيا ذات الأصل اليوناني Idea = فكرة، Logos = علم ألفينا أنها تعني علم الأفكار. مبتكر لفظة ايديولوجيا هو الفرنسي دتيسوت دوتراسي 1754 – 1836. لقد وردت، أول ما وردت، في كتابه «مذكرة حول ملكة التفكير»، ثم كرّس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاها اياه، في كتابه الآخر «مشروع عناصر الايديولوجيا». تعني هذه الكلمة عنده:

«العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع للكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلائم التي تمثلها، لا سيما أصلها». (دتيسوت دوتراسي، «مذكرة حول ملكة التفكير»).

لقد قصد دو تراسي، من وراء اعتماد هذه اللفظة المركبة من عنصرين مأخوذين من لغة قديمة، الاستغناء عن استعمال تعبير «علم النفس» الذي ينطوي على مفهوم «النفس ذي المدلول الروحي الديني الذي أراد تجنبه ابتغاء للعقلانية»، ولقد قال بهذا المعنى:

«ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضين، يبالغ بعض الناس في الاصرار على الخلط بينهما، أعني الميتافيزيقا اللاهوتية القديمة، أو الميتافيزيقا بالمعنى الحقيقي للكلمة، والسيتافيزيقا الفلسفية الحديثة، أو الايديولوجيا».

يُعتبر الفيلسوف الفرنسي مان دو بيران 1766 – 1824 من اتباع مدرسة الايديولوجيين، على غرار دو تراسي، إذ ان المفهوم الذي يضمّنه لكلمة ايديولوجيا مشابه للمفهوم الذي ربطه بها دو تراسي. قال دو بيران بخصوص الايديولوجيا: «تحلق الايديولوجيا، إذا جاز التعبير، في أجواء كافة العلوم. لأن العلوم لا تتألف إلا من أفكارنا ومن مختلف علاقات هذه الأفكار. تشكل هذه الأفكار ما يشبه بلادا شاسعة، متنوعة إلى ما لانهاية، ومجزأة إلى عدد كبير من المناطق، يجتازها عدد وفير من طرق المواصلات (...)، لكن جميع هذه الطرق لها أصل واحد، بل غالبيتها تنطلق من نقطة مشتركة، ومن ثمّ تتباعد. إن هذا الأصل، أو هذه النقاط المشتركة التي يجهلها المسافرون عادة، هي التي يتولى عالم الايديولوجيا، كمهمة أولى أن يدلهم إليها» (مان دو بيران، «الآثار الكاملة». ج 3، ص13–14).

## الايديولوجيا بمفهوم المذهب الاجتماعي الدوركهايمي

ظل مفهوم الايديولوجيا يراوح ضمن اطار «مذهب الايديولوجيين» المذكور زهاء نصف قرن تقريباً، حتى جاء العالم الاجتماعي الفرنسي اميل دوركهايم 1858 – 1917 وأنشأ نظرية تقول بأن الواقعات الذهنية ترجع إلى الواقعات الاجتماعية، معتبراً هذه الأخيرة مستقلة عن وعي الأفراد. يصف دوركهايم، على ضوء هذه النظرية، نشوء الحالات الايديولوجية وتكوّنها بقوله:

«بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي، إذ ذاك، بوعي أفكارنا وتحليلها وتآليفها بعضها إلى البعض الآخر، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم ايديولوجي». (اميل دوركهايم، «قواعد المنهج الاجتماعي»، الطبعة الثامنة، ص 21).

نستخلص من الاستشهادات الآنفة المعنى الفلسفي الذي

اعطي لكلمة ايديولوجيا خلال المرحلة الثانية من تاريخها، ومفاده أن المنحى الايديولوجي هو عملية الفهم المستندة إلى الأفكار، هو اليقين القائم على أفكار يعتمدها كقاعدة له، مثلاً على هذا المفهوم البرهان الأنطولوجي على وجود الله، أي الانتقال من فكرة كائن أعلى تام الكمال إلى تقرير وجود هذا الكائن الأعلى.

وبتعبير آخر، يصحّ القول ان لفظة ايديولوجيا كان يقصد بها، في المرحلة الثانية من تاريخها، التحليل أو النقاش القائم على أفكار مجرّدة لا تنطبق على أمور واقعية.

### الفهم الماركسي للايديولوجيا

في المرحلة الثالثة من تاريخها اتخذت كلمة ايديولوجيا معنى سياسياً اجتماعياً صرفاً، وأصبح استعمالها يقتصر عليه. في هذا المجال تعني اللفظة:

« مجموعة من الأفكار، أو المعتقدات، أو الآراء، المتماسكة إلى حد ما، والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة، أو حزب سياسي معين، بمثابة ما يقتضيه العقل، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدّة لتلبية غايات منفعية. وغالباً ما تستعمل هذه الحاجة لأهداف دعائية. (فولكييه، « قاموس اللغة الفلسفية »، طبعة 1969، ص 337).

تمثل الايديولوجيا، بهذا المفهوم:

« فكراً نظرياً يعتقد انه يتنامى بطريقة تجريدية تعتمد على معطياته الخاصة وحدها، مع أن هذا الفكر، في الحقيقة، ليس سوى تعبير عن واقعات اجتماعية، لا سيما اقتصادية لا يعيها أصحاب الايديولوجيا، أو على الأقل لا يدركون أن هذه الواقعات هي التي تقرر مضامين أفكارهم. هذا المفهوم للايديولوجيا، المتحدّر من زمن سابق، نلقاه شائعاً جداً في الأدبيات الماركسية ». (مارسال، ذكره أندريه لالاند في القاموس التقني والنقدي للفلسفة، طبعة 1976، ايديولوجيا).

لقد ظهر هذا المفهوم عند اخصام الايديولوجيا، لأن هذه الأخيرة، بنظرهم، تعني التحليلات والشروحات والمناقشات الدائرة حول:

« أفكار جوفاء، وتصورات مجردة، دون أية علاقة بالأحداث وبالواقع الموضوعي »، (فولكييه، « قاموس اللغة الفلسفية »، طبعة 1969، ص 337). لذلك يقال عنها فلسفة مبهمة وضبابية، وغالباً ما تستوحي المثالية الساذجة.

نصل هكذا إلى المعنى الثالث لكلمة ايديولوجيا، وهو المعنى الذي انتشر عنها في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة انتشار الأفكار الماركسية. فالماركسية هي أول من أسبغ على كلمة ايديولوجيا المعنى الازدرائي القائل بأنها:

« وعي زائف، وتنكّر للواقع، ومقالة تبريرية للأحوال الاجتماعية السائدة ».

إن الماركسية، بتوحيدها بين معنى وعي الواقع الاجتماعي المعاش وبين فكرة الخداع، تعني أن الناس محكوم عليهم بأن يعيشوا في الوهم، طالما ظلوا آخذين بالايديولوجيات.

هكذا تتوافق الماركسية مع « الضربات التأديبية التي أنزلت بالنرجسة الإنسانية »، على حدّ قول فرويد، والتي تمثلت: أولاً باكتشافات داروين العلمية التي سوّت بين النوع الإنساني وسائر الأنواع الحيوانية من حيث الأصل والتطور، وثانياً باكتشافات كوبرنيكوس التي ألغت الاعتقاد بأن الأرض موطن الانسان، هي مركز الكون، مبرهنة على أن الكرة الأرضية ليست سوى جرم لا قيمة له بالمقارنة مع الأجرام السماوية الأخرى التي لا تعدّ ولا تحصى، وثالثاً، بواقعة اكتشاف اللاوعي التي جردت الانسان من اعتزازه بقدرته التفكيرية، إذ تبيّن، على ضوء هذا الاكتشاف، أن غالبية الأفكار التي تتكوّن في الوعي، وغالبية التصرفات التي يقوم بها صاحب هذا الوعي، ليست سوى استجابات لدوافع غامضة، تنبع من بؤرة الغرائز ومن الحركة البيولوجية المبهمة.

موجز الفهم الماركسي للأفكار التي تتجلى في الوعي، أي للايديولوجيا من حيث هي بنية فوقيّة، أنها مجموعة التصورات التي يكوّنها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية: الثقافة، وطريقة العيش، والأفكار، والقيم، والأذواق، الواعية منها والغافلة، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي.

لقد عمد ماركس، كما هو معروف، إلى قلب جدلية هيغل رأساً على عقب. هذا ما أكّده أنجلز بقوله:

« لقد نصبت جدلية هيغل على قدميها بعد أن كانت عنده واقفة على رأسها، ورجلاها إلى فوق ». (ف. أنجلز « لودفيغ فيورباخ » المنشورات الاشتراكية، طبعة 1946، ص 34).

كان ماركس قد ورث عن هيغل فكرة العلاقة الجدلية بين المادة والفكر. لكنه أجرى تعديلا وتصحيحاً مهماً على المفهوم الهيغلي لهذه العلاقة: لقد نسب الأولوية للمادة، إلى الواقع. هاك ما كتبه انجلز بهذا الخصوص:

« يعتبر هيغل أن الأفكار التي تحصل في الوعي ليست

انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية... بل هي أسبق من هذه الانعكاسات». (ف. انجلز «الاشتراكية الوهمية والاشتراكية العلمية»).

لكن ماركس وانجلز يعتبران:

«الأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية. هكذا تصبح جدلية الادراك هي وعي حركة العالم الواقعي الجدلية. وتنقلب جدلية رأساً على عقب». (ف. انجلز «لودفيغ فيورباخ»، ص 38).

وهكذا يغدو هيغل وجميع الذين يفسرون التاريخ على أنه صراع بين الأفكار، ايديولوجيين؛ فهم يتيهون في ضباب النظريات التأملية. أما ماركس، خلافاً لذلك، فبدل أن يعتبر الأفكار هي التي تخلق الشروط المادية للوجود، يرى أن الأوضاع المادية في الحياة هي التي تخلق الأفكار؛ أي أن محتوى الوعي ليس سوى بنية فوقية ناجمة عن الوضع المادي الواقعي، ليس سوى ايديولوجيا.

تلك هي الأطروحة الأساسية لنظرية المادية التاريخية. عديدة هي الصيغ التعبيرية التي وردت في الكتابات الماركسية عن هذه الأطروحة، نكتفي بإيراد بعضها على سبيل المثال لا الحصر:

«إن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس هي بالضرورة ملاحق لسيروراتهم الحياتية الواقعية التي يمكن ادراكها واقعياً والتي ترتبط بحالات مادية عينية. فالأخلاق والدين والميتافيزياء وسائر تجليات الايديولوجيا، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها، لا تقدر، إذن، أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول (...). ليس الوعي هو الذي يكيف الحياة، إنما الحياة هي التي تكيّف الوعي». (كارل ماركس «الايديولوجيا الألمانية القسم الأول»).

ليست الايديولوجيا، بمفهوم ماركس وانجلز، إذن، وعياً زائفاً فحسب، بل إنها تستلزم ممن يعتنقها وعياً ضعيفاً حول الأسباب التي تكيف حياته: فهو يظن أنه يقرر مواقفه انطلاقاً من الوعي وحده، بينما هو شأنه شأن الآخرين، منقاد للمصالح المادية، وليست انشاءاته النظرية الواعية سوى «لافتة معدّة لتغطية البضاعة»، كما يقول ج. مونرو. وثمة نص واضح جداً كتبه أنجلز يحدد فيه مفهوم الزيف الذي تراه الماركسية في الايديولوجيا، يقول:

«الايديولوجيا هي عملية يقوم بها المفكر المزعوم بوعي أكيد، لكن بوعي زائف. فالقوى المحركة التي تدفعه تبقى مجهولة منه، وإلا لما كان ثمة سيرورة ذهنية، فهو يصف مضمونها كما يصف شكل الفكر المحض، سواء فكره الخاص أو فكر سابقيه. إنه يعمل معتمداً على التوثيق الفكري وحده، إذ يتناوله دون أن يمعن فيه النظر ليرى ما إذا كان ينبثق من الفكر، ودون أن يدرسه أكثر على صعيد سيرورة أبعد مستقلة عن الفكر». (ف. أنجلز: «رسالة إلى مهزينغ»، 14 تموز، يوليو 1883).

وهناك نص آخر لانجلز يضفي على الايديولوجيا نفس المعنى:

«تعني الايديولوجيا مجموعة من الأفكار التي تحيا حياة مستقلة متقيدة فقط بقوانينها الخاصة. إن كون شروط الحياة المادية التي يحياها الناس الذين تتابع هذه السيرورة الايديولوجية في أذهانهم، يقرر، في التحليل الأخير، مجرى هذه السيرورة، فهذه الواقعة تبقى مجهولة منهم كلياً، وإلا لكانت كل الايديولوجيات ما زالت من الوجود». (ف. انجلز: «لودفيغ فيورباخ»).

يتضح من الاستشهادات السابقة أن الفهم الماركسي للايديولوجيا بشدد على كونها وعياً زائفاً. لكن كيف يتكوّن عنصر الزيف في الايديولوجيا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من استقراء ماركس بالذات:

«يؤول دور القوة المتمثلة في البرهنة على سيادة الفكر في التاريخ إلى المجهودات الثلاثة الآتية: أولاً فصل الأفكار عمن يسودون، لأسباب فطرية، كأفراد واقعيين، وبفضل الشروط الفطرية التي ينعم بها هؤلاء الأفراد أنفسهم، وبالتالي إلى الاعتراف بسيطرة الأفكار أو التوهمات، في التاريخ. ثانياً يؤتى بنسق تنتظم فيه سيطرة هذه الأفكار، والبرهنة على رباط صوفي يربط بين الأفكار المتتالية، وذلك ممكن عن طريق فهمها كتحديدات ذاتية للتصور... ثالثاً لتجريد هذا التصور الذي يجدّد نفسه بنفسه... من مظهره الصوفي إلى شخص ـ وعي الذات ـ أو لكي يظهر واقعياً تماماً، نصنع منه سلسلة أشخاص يمثلون «التصور» في التاريخ، أي «المفكرين»، «الفلاسفة» الايديولوجيين المعتبرين بدورهم كصانعي التاريخ... وهكذا، دفعة واحدة، تكون قد حذفت جميع عناصر التاريخ المادية». (ماركس «الايديولوجيا الألمانية»).

خلاصة القول إن الماركسية ترجع الوعي والشعور إلى مؤثرات الاقتصاد، وهي مؤثرات يتنكر لها الوعي غير النقدي بالضرورة، لذلك فهو وعي زائف. فالأنا (الذات)، في إطار القوام النفسي، والايديولوجيا، في إطار البنية الاجتماعية،

يقوم كل منهما بالوظيفة نفسها، أي أن كلا منهما يعتبر نفسه منبعاً لا مصباً. استتباعاً لهذا الفهم يستخلص ماركس ما يلي:

«لا نستطيع الحكم على عصر من العصور بناء على وعيه لنفسه، أكثر مما نستطيع الحكم على فرد من الأفراد بناء على رأيه بنفسه. وحدها التناقضات بين القوى المنتجة وعلاقات الانتاج تؤلف الأسباب الموجبة، أي القوى المقررة والحاسمة. ينبغي إذن تمييز هذه التناقضات الواقعية، كما يحللها العلم، عن الأشكال الحقوقية والسياسية والدينية والفنية، والفلسفية... باختصار، عن الأشكال الايديولوجية التي يعي الناس بها هذه التنازعات، ويقودنا الى منتهاها».

صحيح أن العلم يؤلف نمطاً من النشاط الفكري المستقل عن الايديولوجيا، لكنه لا يلغيها: لقد استمر الناس، بعد كوبرنيكوس يرون «الشمس تدور حول الأرض الثابتة» ويواصلون بعد فرويد تجاهل اللاوعي. وبعد ماركس يستمرون في العيش من خلال منظور درايتهم وحاجاتهم وأهوائهم، أي تبع المنطق الايديولوجي. هذه الواقعة، أي أن التوجهات المعاشة لدى البشر تستمر تبع النمط الايديولوجي، تبقى صحيحة حتى وإن زالت الطبقات، وانتفت ضرورة تبرير امتيازات الطبقة المسيطرة. أي أن الخداع الذي يرافق النمط الايديولوجي ليس ناجماً عن قرار مدروس تصدره الطبقة المسيطرة عن سابق قصد وتصميم، هادفة منه إلى فرض سيطرتها، بل لأن كل نظام اجتماعي يفرض تصوراً يتيح ديمومته، وبالتالي يدعم سلطان الطبقة الموجهة. تكون «الايديولوجيا السائدة هي ايديولوجيا الطبقة المسيطرة»، على حد قول ماركس. لا ينشأ الوعي الطبقي عن خيار حرّ تقوم به كل طبقة اجتماعية. بل ان كل طبقة، تبعاً لموقعها ووظيفتها ومصالحها، تعيش بايديولوجيا خاصة، وتشارك في تشكيل ايديولوجيا النظام. قد لا يشعر المجتمع اللاطبقي بضرورة التكتم على أنانية الطبقة الحاكمة، لكنه مع ذلك لا يجعل التاريخ شفافاً بالنسبة إلى الانسان، أي لا يتيح له أن يفهم أن القوى المحركة هي المعطيات الموضوعية، لا محتويات الوعي، لأن قوانين الذاتية تستمر في تقنيع علّية الاقتصاد، أي تجعل الوعي يعتقد بأنه هو المحرك الموجه، هو وحده صاحب المبادرة الخلاقة، وأن الواقع مجرّد مجموعة من المعطيات المنفعلة. السبب الأساسي في ذلك هو كون الادراك يطال الظاهرات، لا العلاقات التي تؤلف جوهرها الواقعي.

والسؤال الآن: كيف اختزلت كلمة ايديولوجيا إلى واحد من معانيها فقط؟ من المعروف أن ما من كلمة تستلزم معنى معيناً استلزاماً جوهرياً، بل تستبدل المعاني تبع الاستعمالات التي تندرج فيها. فبقدر ما يتكاثر استعمال احدى الكلمات بمعنى معين، تزداد المطابقة بينها وبينه، لدرجة أن تقتصر دلالتها عليه وحده. يصف ماكس ڤيبر هذه العملية الاقتصادية التي تحصل للكلمات كما يأتي:

«يتم الحصول على نموذج معنوي - نسبة إلى معنى - بعامل التأكيد الاحادي على احدى وجهات النظر، أو عدد منها، والربط بين عدد من الظاهرات الواقعية المنعزلة، الضمنية، المكتومة، الكثيرة حيناً، والقليلة حيناً آخر، بل غير الموجودة في بعض الحالات. ثم تنسق تبعاً لوجهة النظر الأحادية التي اعتمدت، فيصار إلى تشكيل مقولة متجانسة». (ماكس ڤيبر: «محاولات حول نظرية العلم»).

هذا ما حدث بالضبط للمعاني المختلفة التي يجدر بكلمة ايديولوجيا أن تعبر عنها، أي أن كلاً من هذه المعاني أخذ من جانب واحد، ثم ارتبطت هذه الجوانب المتقاربة، فتشكل من مجموعها، بهذا الأسلوب الاعتباطي، أو على الأقل الاصطلاحي، نسق منسجم، هو المفهوم الازدرائي لكلمة ايديولوجيا.

من الصعب معرفة ما إذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين جاؤوا بعد انتشار الفكر الماركسي، والتزموا بهذا المفهوم، فعلوا ذلك اقتناعاً بأن ظاهرة الايديولوجيا ككل إنما تقوم فقط على ذلك «الوعي الزائف» الذي تضعه الماركسية في جوهر الايديولوجيا، أو أنهم ركزوا على الجانب الزائف من الايديولوجيا توخياً لقطع الطريق على العواقب المترتبة عليه تجاه السيرورات الاجتماعية. الأمر الأكيد هو أن التعريفات التي أعطوها عن الأيديولوجيا ترفد، إجمالاً، تيار المفهوم الماركسي. إثباتاً لذلك نورد، تباعاً، آراء خمسة من كبار المفكرين الذين بحثوا مسألة الايديولوجيا:

نبدأ أولاً برأي لويس ألتوسير:

«الايديولوجيا هي منظومة (نسق من التفكير ذي المنطق والمنهج الخاصين) من التصورات (أي الصور والأساطير والأفكار أو المفاهيم حسب الحالات) تتمتع بوجود ودور تاريخيين داخل مجتمع ما. دون التعرض لمسألة العلاقة التي تربط أحد العلوم بماضيه (الايديولوجي)، يحق لنا القول ان الايديولوجيا، كمنظومة من التصورات تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية فيها تفوق الوظيفة النظرية».

(لويس ألتوسير «من أجل ماركس»).

«نعني بكلمة ايديولوجيا تلك التفسيرات التي تعطى عن الوضع والتي لا تتأتى من الاختبار الواقعي، بل من مجمّع من المعرفة المشوهة، من تلك التي تستعمل للتستر على الوضع الواقعي وتفعل في المرء فعل الأوهام» (كارل مانهايم).

ويفترض رودنسون بأن «الايديولوجيا تقوم بوظيفة التوجيهات في العمل الفردي والجماعي». (ماكسيم رودنسون: «السوسيولوجيا والايديولوجيا الماركسية»).

أما مونرو فيقول بأن «الايديولوجيا فكر مثقل بالشعور حيث كل من هذين العنصرين يفسد الآخر». (ج. مونرو، «سوسيولوجيا الشيوعية»).

وبالنسبة لكارل ياسبري «الايديولوجيا هي تركيب من الأفكار ومن التصورات التي تبدو بنظر صاحبها بمثابة تفسير للعالم، أو لوصفه الخاص، يمثل الحقيقة المطلقة، لكن بشكل وهم يبرر به نفسه، ويغطيها، ويهرب في ظله، بطريقة أو بأخرى، تبع ما يقتضي صالحه. إن إدراك ايديولوجية أحد الأفكار يعادل الكشف عن الضلال، ونزع القناع عن وجهها الشرير، ووصمه بأنه ايديولوجيا، يعني ادانته بأنه كاذب ومرذول: الأمر الذي يؤلف أعنف هجوم عليه». (كارل ياسبري «أصل التاريخ ومعناه»).

ثمة سؤال ملحاح يطرح نفسه بنفسه حيال الفهم الماركسي للايديولوجيا: إذا كانت الماركسية تعتبر كل ايديولوجيا بناءً فوقياً يعكس الواقع ليس إلا، الأمر الذي يجعل من هذا البناء الفوقي وعياً زائفاً في حال اعتماده كأفعول تاريخي، فكيف تقيم الماركسية مجموعة المبادىء الماركسية نفسها التي تستخدمها الحركات الآخذة بها؟ أي كيف تقيم «الايديولوجيا الماركسية» بالذات التي يستخدمها عقائديوها وأحزابها بمثابة النظرية الوحيدة المجدية للعمل الإجتماعي؟ لا أحد يجهل أن المفكرين الماركسيين يرفضون، عادة، أن تسمى الماركسية ايديولوجيا، ويصرون على القول بأنها علم، لكن هل تتوافق خصائص العلم، بالمفهوم الحقيقي للكلمة، مع الطابع العقائدي، التنظيمي النضالي، الالتزامي، الذي تتصف به الأفكار الماركسية؟

على كل حال ربما نتلمس بعض الجواب على السؤال البديهي الآنف، من خلال ما جاء في «الموسوعة الفلسفية السوفياتية»:

«الايديولوجيا هي نسق من الآراء والأفكار: السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية. والايديولوجيا جزء من البناء الفوقي. وهي بهذه الصفة تعكس في النهاية العلاقات الاقتصادية. ففي مجتمع من الطبقات المتطاحنة يتطابق الصراع الايديولوجي مع الصراع الطبقي. وقد تكون الايديولوجيا علمية، وقد تكون غير علمية: أي قد تكون انعكاساً صادقاً أو زائفاً للواقع. فمصالح الطبقات الرجعية تغذي ايديولوجيا زائفة، بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد على تشكيل ايديولوجيا علمية. والماركسية اللينينية ايديولوجيا علمية حقاً، تعبر عن المصالح الحيوية للطبقة العاملة والأغلبية الساحقة من الإنسانية المكافحة من أجل السلام والحرية والتقدم (...) فإن الاستقلال النسبي للايديولوجيا يظهر بصورة أوضح في عمل القوانين الداخلية للتطور الايديولوجي، وهي قوانين لا يمكن ردها مباشرة إلى علم الاقتصاد في المجالات الايديولوجية الأكثر بعداً عن الأساس الاقتصادي. ويفسر الاستقلال النسبي للايديولوجيا، حقيقة أن التطور الايديولوجي يتأثر بطريقة غير مباشرة، بعدد من العوامل التي تتجاوز النطاق الاقتصادي: الاستمرارية الداخلية في تطور الايديولوجيا والدور الشخصي للايديولوجيين الأفراد، والتأثير المتبادل للأشكال المختلفة للايديولوجيا». («الموسوعة الفلسفية»، لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات بإشراف م. روزنتال وب. يودين. مادة: ايديولوجيا).

فهذا الموقف الايجابي، نسبياً، من الايديولوجيا، والمتعارض إلى حد ما مع آراء مؤسسي الماركسية، ليس بدعة في الفكر الماركسي، إذ سبق واتخذ لينين نفسه موقفاً مشابهاً. فلينين يبدو وكأنه يعترض على الادانة القاطعة التي أصدرها ماركس وانجلز بحق الايديولوجيا، ويعيد الاعتبار إلى هذه الظاهرة، فلقد قال:

«دون نظرية ثورية لا يمكن قيام حركة ثورية» (لينين: «ما العمل؟» الآثار الكاملة، الطبعة الروسية، المجلد الأول، ص 191، موسكو، 1946).

وتجدر الاشارة الى أن مفهوم «النظرية الثورية» مرادف لمفهوم الايديولوجيا، بفضل أن معارضة لينين للموقف الماركسي المبدئي من الايديولوجيا يستند إلى أساس وضعه ماركس نفسه وعبر عنه في الأطروحة الأخيرة من أطروحاته حول فيورباخ حيث يقول:

«لم يفعل الفلاسفة سوى اعطاء تفسيرات مختلفة عن العالم، لكن المطلوب هو تغييره».

نستخلص مما سبق أن الماركسية اللينينية ليست فلسفة

بالمعنى الكلاسيكي، أي النظري للكلمة، بل هي أداة عمل تاريخي تغييري، وبالتالي ايديولوجيا.

**مثالب الفكر الايديولوجي**

تمثل الايديولوجيا، في ما تمثل، حالة التمحور الذاتي، أي تلك النزعة التي يتراءى فيها لإحدى الجماعات صوابية مقتضياتها. وبالتالي لاصوابية أية مقتضيات مخالفة. يتأتى محذور هذه النزعة من تجسد هذا الجانب الذاتي بحزب، أي بجماعة متراصة قائمة داخل متحد يضم جماعات أخرى. إذاك يحل التمحور الذاتي الخاص بهذه الجماعة، المتراصة حتى الانغلاق، محل التمحور الذاتي المجتمعي، ويستشري لدرجة أنه يفرض نفسه على كامل المجتمع. أحياناً قد يتسع حيز عاهة التمحور الذاتي الايديولوجي ليشمل متحداً قومياً بأكمله، فيتحول هذا المجتمع إلى ارادة طاغية على صعيد التعايش الدولي، الأمر الذي يقود إلى حروب القهر الحضاري المتمثلة بالغزوات العنصرية أو الدينية. ذلك أن الايديولوجيا بسبب هذا العنصر اللاعقلاني أي التمحور الذاتي الصادّ، الذي يلازم بعض أنماطها، تلقى تربة خصبة لدى الجماعات الهامشية المنغلقة القائمة، بعوامل تاريخية معقدة، ضمن المنحنيات المجتمعية، فتؤدي إلى تفكيك الوحدة الاجتماعية الحاصلة. أو إلى عرقلتها وهي في طريق التشكل. وما الحروب الأهلية ذات النوابض المذهبية أو الإثنية أو الثقافية، سوى أحد تجليات هذه العاهة الماثلة في الايديولوجيا، أعني التمحور الذاتي الفئوي.

ثمة عاهة أخرى تلازم بعض أنماط الايديولوجيا فتحولها إلى ما يسمى وعياً زائفاً. تتمثل هذه العاهة بمقولة «التطبيع» التي تنسب إلى الطبيعة احدى الحالات الوجودية ذات الأصل الاجتماعي التاريخي، وبالتالي العابرة. أن الزيف الناجم عن المقولة الايديولوجية التطبيعية يتأتى من كون هذا الصنف من الايديولوجيات يأخذ قوانين احدى الحالات الاجتماعية المبنية على علاقات بينذاتية تاريخية، اذن نسبية، كقوانين طبيعية، أي فوق - تاريخية. مثلاً على ذلك القول بأن العرق الزنجي تعتوره دونية ذهنية تكوينية، مع العلم أن مثل هذا التدني الذهني، في حال وجوده، يرجع إلى كونه نتاجاً تاريخياً لأوضاعهم الاجتماعية.

هناك نمط آخر من أنماط الايديولوجيا ينطوي على عاهة الاطلاقية. أن ايديولوجيا من هذا النوع، إذ تأخذ بفكرة ثبتت لديها في ظرف من الظروف، تطلق هذه الفكرة، أي تعتبرها فوق زمنية، ولا تعود تخضعها للنقد، أي أنها تضعها خارج السيرورة الجدلية للتاريخ. لكن بما أن التاريخ الاجتماعي تفاعلي، وبالتالي جدلي، أي متبدل لجهة التحول، تصبح الفكرة المطلقة جامدة، وبالتالي مغلوطة، تؤدي إلى نشوء الوعي الزائف. إن هذه النزعة الاطلاقية التي تعتور بعض أنماط الايديولوجيا، كما قلنا، مخلفة موقفاً متعالياً بالنسبة إلى الزمان، غالباً ما تفضي إلى عملية عكس الزمان، فيصبح الآخذون بهذه الايديولوجيا يفهمون أمور الماضي انطلاقاً من واقعات الحاضر، أو، وذاك هو الأدهى، يفسرون واقعات الحاضر تفسيراً قصدياً، أي بالتوافق، أو بالتعارض، مع ما يرون أنه سيتحقق في المستقبل. خلاصة القول إن الايديولوجيا المصابة بعاهة الاطلاقية تسحب الرؤية المستقبلية على الحاضر وتحاكم مجرياته بمقتضيات هذه الرؤية.

ربّما يكون المأخذ الأهم على الايديولوجيات، والذي جعل الفكر شديد التحفظ حيالها، وحرّضه على وصمها بالوعي الزائف، هو الآتي:

الايديولوجيا تصور منظومي، أو شبه منظومي، لمجموعة من الحلول المنسقة، المقترحة كعلاج لمشاكل احدى الجماعات، أو أحد المجتمعات. لكن ثمة ثغرتين في هذا التصور: الأولى ألاّ يكون الادراك قد تمكن، فعلاً، من تعيين المشاكل الواقعية الحقيقية. والثانية ألاّ يعي الآخرون أن منظومة الايديولوجية التي يقدمونها هي مرحلية، إذ ان التاريخ لن يتوقف عندما تلاقي بعض مشاكله حلولاً، بل ستنشأ فيه مشاكل جديدة تستلزم حلولاً غير مرصودة في المنظومة الايديولوجية الراهنة. هاتان الثغرتان اللتان تلازمان وعي الايديولوجيات وتجعلانها مغلقة، وبالتالي موصومة بالوعي الزائف، لا يمكن تفاديهما إلاّ بالفكر النقدي التفاعلي.

بتعبير آخر، يؤخذ على بعض الايديولوجيات كونها تغالي في الايمان بقدرة الفكر على استيعاب الواقع، أي بشفافية الواقع بالنسبة إلى الفكر. والحال أن الخبرة العميقة المتكونة عبر تاريخ الفلسفات الاجتماعية، أي المستخلصة من تجارب الايديولوجيات، تشير إلى أن الواقع لا ينضب، ولا يمكن استنفاد مكنوناته، الأمر الذي يبرهن على أن كل وعي هو وعي مؤقت، لأن الواقع ليس معطى جامداً محدوداً، عبر ذاته، بل ديناميكي البنية في طبعه، لا سيما الواقع الاجتماعي الذي يتخصب بتفاعله مع الفكر. فمقولة «التطبيق العملي»، (البراكسيس) التي بلورها ماركس، إنما هي أداة وضعت لمواجهة هذا المنزلق بالذات. لقد عبّر ماركس عن ضرورة

التحيط بالبراكسيس في قوله :

« هل يستطيع الفكر الانساني أن يصل إلى حقيقة موضوعية ؟ ان مسألة معرفة ذلك ليست مسألة نظرية ، بل هي مسألة عملية . ففي الممارسة وحدها يجب على الانسان أن يثبت حقيقة فكرته وقوة واقعيتها الأرضية » . ( كارل ماركس « أطروحات عن فيورباخ » الأطروحة الثانية ) .

لقد شرح روجيه غارودي بوضوح مرمى هذه الأطروحة :

« إن اللحظة المادية في المعرفة ، في رأي ماركس ولينين ، يسيطر عليها معيار الممارسة ، معيار التحقق التجريبي من فرضياتنا ، من نماذجنا ، ذلك المعيار الوحيد الذي يستطيع أن يضمن لنا ، آخر الأمر ، أن بناءنا المفهومي يقابل واقعاً موضوعياً » . ( روجيه غارودي « ماركسية القرن العشرين » ، ترجمة نزيه الحكيم ، ص 70 ، منشورات دار الآداب ، بيروت 1967 ) .

من المآخذ الفلسفية على الايديولوجيا أن البعض منها الممعن في الذاتية ، يقع ، عادة ، فريسة الاختلاط بين مقتضيات الفكر ومقتضيات الشعور ، فتأتي المنظومة ، أو شبه المنظومة العقائدية بمثابة بنية فوقية مشوبة بالاستعاضة الوهمية . هذا المأخذ هو ما شدّد عليه ج . مونرو بقوله :

« الايديولوجيا عرض ذهني يلبي طلباً شعورياً . كل شيء يجري كما لو أن الايديولوجيا « مصنوعة » سلفاً لتلبية بعض الحاجات الاجتماعية ، أي البينذاتية ، كما هو شأن المنتوجات الصناعية التي تلبي بعض الحاجات الاقتصادية » . ( ج . مونرو ، « الواقعات الاجتماعية ليست أشياء » ، ص 208 ) .

وبالمعنى نفسه يضيف مونرو : « الايديولوجيا هي ( .... ) المعادل الوظيفي للأسطورة » . ( ج . مونرو ، المرجع المذكور ، ص 208 ) .

تمثل الايديولوجيات ، أو بالأحرى الأنماط الثانوية منها ، تلك التي لم تحظ بفرص تطبيقية جدية ، ولم تتبلور عبر ممارسة كافية ، احدى مثالب الفلسفات الدغماتية ، أعني النزعة الوثوقية . فهي تطرح نفسها كنظرة شاملة إلى الحياة ، مع أنها غالباً ما تكون مجموعة من الأفكار غير الممحصة نقدياً ، ومشوبة بقسط لا بأس به من المحورة الذاتية ، ومن تجليات الرغبات . هذه الناحية من الايديولوجيا هي التي قصدها ج . مونرو بقوله :

« نسبة الايديولوجيا الى الفلسفة مشابهة للنسبة التي بين التبسيط العلمي والعلم . غالباً ما تكون صورة العلم المرتسمة من خلال التبسيط العلمي مخالفة لصورته الحقيقية ، ومع ذلك فالتبسيط العلمي مدين بوجوده للعلم الحقيقي » ( ج . مونرو ، المرجع المذكور ، ص 210 ) . ويضيف حول الفكرة نفسها :

« إذا قلت لأحد الايديولوجيين اليوم أنه ايديولوجي يشعر بالانزعاج . فهو يؤكد أنه يتكلم باسم العلم ، لا باسم اعتقاد ما . فبالنسبة إليه الاعتقاد هو اللاعلم . خلاصة القول إن الايديولوجيا تتصف بالشعور الوثوقي » . ( ج . مونرو ، « الواقعات الاجتماعية ليست أشياء » ، ص 211 ) .

أدهى ما يتربص بالفكر الايديولوجي هو خطر الاكتفاء بقوام فكري تقريبي ، أي بفلسفة غير متينة ، كفاية ، من الناحية العقلانية ، النقدية . هذه الثغرة المفتوحة دائماً ، تقريباً ، في جدار الايديولوجيات ، والتي يتسرب عبرها إلى داخل البناء العقائدي ضباب الوعي الزائف ، هي التي أشار إليها ج . مونرو بقوله :

« الايديولوجيات تخالف الفلسفات ، فهي تصاغ انطلاقاً من فلسفات أعمق أخضعت للتعديل بهدف تلبية حاجات شعورية ، وكيفت بصورة اعتباطية تبعاً لمقتضى تقلبات بورصات السياسة اليومية ( ... ) . إن إحدى الصفات الأساسية للايديولوجيا هي أنها صالحة للاستعمال ( ... ) . فالايديولوجيات ، بفضل انتاجها بالذات ، مرشحة ، منذ ولادتها ، لتمثل دور اللافتة التي تغطي البضاعة » . ( ج . مونرو ، « الواقعات الاجتماعية ليست أشياء » ، ص 211 ـ 212 ) .

ثمة مأخذ تنظيمي ، أعني على صعيد الممارسة العملية ، يجعل الحكم الفلسفي على الايديولوجيا يميل لغير صالحها . يتمثل هذا المأخذ في كون الايديولوجيا ، كعقيدة نضالية ملتزمة ، تتحول إلى سلاح ضاغط بوضع في حوزة محازبيها من عامة الناس . وبما أن الجمهور الحزبي المتأدلج غير قادر ، بسبب صفته الجماهيرية من جهة ، وبسبب الضعف النسبي في مستوى الوعي لدى أفراده ، على تمثّل دقائق الايديولوجيا العقائدية التي أنيط بهم تحقيق ايجابياتها ، ينزلق هذا الجمهور إلى ممارسات منحرفة ، وضارة ، ويتحول إلى عامل سيطرة استبدادية تتيح لبعض الانتهازيين ، ممن يحسنون سبل التسلل إلى قيادة الحركة الايديولوجية أن يقيموا دكتاتورية فرديتهم تحت ستار مقضتيات العقيدة . الأمثلة على ذلك كثيرة جداً على هذا الطراز من الانحرافات ، ومتوفرة في تاريخ أغلب الحركات الايديولوجية التي عرفها العالم ، إن لم نقل جميعها .

### صوابية الفكر الايديولوجي

لو اقتصرت الادانة الفلسفية على الفكر الايديولوجي

المتصنّم، أي الذي يضفي طابع القدسية على منظومات متجمدة خارج حركة التفاعل في الفكر وحاجات الحياة الواقعية، لما اعترض أحد عليها. ولو اقتصرت أيضاً على التشهير بالايديولوجيات التبريرية المنحازة التي تدافع عن أوضاع فئوية تستمد قوامها من تفتيت وحدة الحياة الاجتماعية ومن تعطيل نموها وتراقيها، لما كان ثمة مجال لمناقشتها في ما تفعل. بل لو اكتفى الفكر النقدي بالتصدي للايديولوجيات الطوباوية التي تضحي بالمكتسبات الواقعية المتوفرة في حياة المجتمع سعياً إلى سراب الرؤى المثالية الزائفة، لكان من حقها على كل مفكر مترو أن يناصرها. أما وأن يتخذ النقد الفلسفي خطة نظامية تقضي بمهاجمة كل موقف فكري يتسم بصفة عقائدية، أي يؤمن بقدرة الفكر على ادراك حقائق موضوعية سالبة ينبغي إزالتها، أو أخرى موجبة تستأهل أن يعمل الناس على تجسيدها في حياتهم، ويثق بفاعليته على صعيد الواقع الموضوعي، وبأولوية دوره في عملية خلق شروط حياة أمثل، فهذا الموقف الذي يتخذه النقد الفلسفي ينطوي على تجن من أخف محاذيره أنه يؤدّي إلى العبثية، توأم اللاعقلانية. تزعم الفلسفة أنها ليست ايديولوجيا. لكن ما ينبغي التنبه إليه بهذا الخصوص، هو أن غالبية الفلسفات تتصف بالوثوقية، علماً بأن الوثوقية تشكل الخاصة الجوهرية للإيديولوجيا. ثمة شرط أساسي ينبغي توفره في كل نشاط فكري يطمح إلى أن يكون فلسفياً صرفاً، أعني الشرط الذي شدّد عليه ناصيف نصّار في معرض التفريق بين الفكر الفلسفي والفكر الايديولوجي حيث يقول: «يرتقي (الفيلسوف) بفكره إلى صعيد الانسان بما هو انسان، ويحاول تعقل الوجود الانساني، أو الوضع الإنساني في أشكاله وأبعاده الأساسية، متجاوزاً أعراض وخصوصيات الجماعات والمجتمعات المحيطة به أو البعيدة عنه، ساعياً إلى القبض على الكنه الذي في الظواهر والتحولات». (ناصيف نصّار: «طريق الاستقلال الفلسفي»، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، أيار (مايو) 1979).

توخياً للدقة، نذكر أن مقصودنا هنا بكلمة فلسفة، هو الفلسفة بمنحاها الاجتماعي، لا بمناحيها الأخرى مثل الأنطولوجيا أو الأبستيمولوجيا أو المناقبية، وذلك ذهاباً من مسألة الايديولوجيا، المفهومة على أنها فكر ملتزم بقضايا الحياة الاجتماعية. والحال أنه ما من فلسفة اجتماعية إلا وتفرض أولويات معينة، وتقترح خيارات محددة، وتوصي بمناهج واضحة. فما الذي يميّز إذن، بينها وبين الايديولوجيات؟ كل فلسفة اجتماعية متبلورة تتجسد في عقيدة، وكل ايديولوجيا هي عقيدة تشكل دليلاً في العمل الاجتماعي.

يقال ان الفلسفة نشاط عقلي يهدف إلى بلوغ الحقيقة النظرية، الحقيقة في ذاتها. عند مناقشة هذا الرأي تبرز الملاحظات الآتية:

أولاً: القدرة النظرية في المعرفة مهما كانت عقلانية، تبقى متسمة بسمة الذات «الناظرة»، أي مطبوعة بخصائص الانسان الذي يستعمل عقله. وبما أن العقل هو احدى القدرات العضوية للذات، لا يمكنه إلاّ أن يتأثر بمكونات هذه الذات التي تؤلف قاعدته وتمده بالطاقة التي يستعملها في نشاطه. أي أن أوضاع الذات، كالمزاج، ومكنونات اللاوعي، والدربات الذهنية من ثقافية وتربوية الخ... جميعها عناصر تشكل الشروط التي يعمل العقل من خلالها، ولا يستطيع أن ينشط بمعزل عنها كلياً. بهذا المعنى يتاح القول ان الفكر، مهما حاول أن يكون عقلانياً وحراً، لا يستطيع إلا أن يعمل ضمن دائرة محدودة الحرية، ويكون عمله ضمنها مشروطاً بمؤثرات معطاة.

ثانياً: لم يثبت وجود معرفة لذاتها، أي معرفة للمعرفة، لا سيما في المضمار الاجتماعي حيث تنشط الفلسفات الاجتماعية والايديولوجيات. كل النظريات القائلة بوجود معرفة اجتماعية تكتفي بذاتها تنطوي على مطاعن وثغرات أكيدة. وبالتالي يستحيل الفصل بين النظر والعمل، بين المعرفة والممارسة، في الحيز الاجتماعي. بناء عليه يمكن القول بأن الفلسفة الاجتماعية ليست سوى احد مستويات الايديولوجيا.

ثالثاً: إن النقاش حول صوابية الايديولوجيا أو بطلانها يرادف النقاش حول مطلقية الحقيقة أو نسبيتها. قد لا يستدعي الأمر استعادة عرض الدلائل على تخطي الفلسفات بعضها للبعض الآخر، عبر التاريخ الطويل، مع ما رافق سلسلة التخطيات هذه من حالات اقتناع وتصديق متوالية لصالح النظريات الفلسفية الجديدة، كل مرّة. بل إن المعرفة العلمية ذاتها، إذا ما استعرضناها تاريخياً، انكشف كونها سلسلة من النظريات المتنافية تباعاً. خلاصة القول إن الفكر الايديولوجي، إذا ما اعتبر ضمن حدود مراحله التاريخية، وانصفت انجازاته الواقعية، تجلت صوابيته، النسبية طبعاً، التي لا تقل البتة عن مثيلاتها لدى العلوم والفلسفات.

تأخذ بعض الفلسفات الجدلية على الايديولوجيا كونها

تخطىء اذ تنطلق من الفكر إلى الواقع، أي تعتقد بإمكانية تكييف الواقع الاجتماعي التاريخي تبع مقتضيات الوعي. إن هذا الرأي يستدعي بعض الملاحظات:

أولاً: ليست كل ايديولوجيا «ايديولوجيا» بالمعنى الازدرائي الذي يضعها في خانة الوعي الزائف. هناك ايديولوجيات عقائدية مبنية على فهم تحليلي لواقع الحياة، مزودة بتصورات استعمالية برهنت عن جدواها الفعلي في مجالات التطبيق.

ثانياً: اذا كان اكتشاف ظاهرة الجدلية (الديالكتيك) قد اثبت حقيقته الواقعية، فذلك لا يعني ان الجدلية تنطلق من أولوية الواقع، بالضرورة. لا أحد ينكر دور الأفاعيل الاقتصادية والبيئية في تكييف حياة المجتمعات البشرية وتأثيرها على البنى الفوقية، لكن بالمقابل، ثمة تفاعل بين الفكر والواقع لا ينكره إلا صاحب ايديولوجيا زائفة معكوسة. حري بمن يستقصي تفاصيل انعكاسات الواقعات الاقتصادية والبيئية ودقائقها على بنى الوعي، أن يأخذ بعين الاعتبار السيرورة المقابلة، أي أن يدرك مقدار خضوع الواقعات الموضوعية لهيمنة الفكر، ومدى تكيفها بمقتضيات خياراته، لا بل تبعيتها، أحياناً، لنزواته. ان الموقف الأحادي الاتجاه الذي يعتبر الوعي مجرد ظاهرة عرضية يتراءى فيها واقع الحياة الموضوعي، يخطىء من حيث ينكر فاعلية الفكر، أي من حيث يتجاهل جدلية التفاعل بين الفكر والواقع. ولنا من تطور الماركسية بالذات، لا سيما من تطور فهمها لذاتها، بل من بعض تجلياتها النظرية، ما يؤكد دور الفكر، واستطراداً دور النشاط الايديولوجي، في التأثير على الواقع الموضوعي وتبديله، الأمر الذي لا يكتفي بإلغاء استقلالية الأفعول الاقتصادي بالنسبة إلى الوعي، فحسب، بل يلغي الأولوية المنسوبة إلى هذا الأفعول، ويؤدي إلى إدراك التوازن التفاعلي بين عاملي الذاتية والموضوعية.

الادراك الفلسفي المعرفي عمل فردي في الأصل. أما الادراك الايديولوجي فإما أن يكون مجتمعياً أو لا يكون. أحياناً يتبنى عدد كبير من الناس نمطاً واحداً من أنماط الادراك الفلسفي المعرفي، لكن ذلك لا يحوّل الفلسفة المعنية إلى موقف فكري جماعي، بل تظلّ وحدة مواقف فردية. فالفلسفة، طالما هي فلسفة بالمعنى المعرفي النظري، تظلّ فردية. أما إذا تحوّلت الى عمل، أي إذا أنشأت بناء قيمياً مؤسساً على منظومة معرفية، فعندئذٍ تتحول الى حركة نضالية تجهد لإزالة القيم المخالفة للقيم التي اختارتها، ولتحقيق هذه

الأخيرة. إذاك يصبح من نافلة الكلام التمييز بين الفلسفة والايديولوجيا. وحدها العملية التعسفية التي تحصر معنى الايديولوجيا بالمفهوم الازدرائي، وتختزل الفكر النضالي الى حدود المشاعر التعصبية، تتجاهل المحتوى العقائدي الملتزم الذي تتميز به الايديولوجيات الجدية. مثلاً على هذا النوع من الاصطلاحات المبتورة قول امانويل مونييه: «الايديولوجيات هي تجريدات مجمدة ومبسطة معدّة للاستهلاك الواسع، وتعمل على قولبة الأفكار من أجل مقاومة الخلق الروحي». (إمانويل مونييه: «بيان الشخصانية»، ص 11).

من الطبيعي، أن يتخذ مونييه، الشخصاني النزعة، هذا الموقف المعارض لكل وعي ايديولوجي، ذلك لأن الفكر الايديولوجي إجتماعي بطبعه، ويميل الى تغليب موقف المجتمع، أو الجماعة، على موقف الفرد، الأمر الذي يتعارض مع الميل الشخصاني الذي يعتبر الفرد أو الشخص، مصدر القيم. ولا عجب من أن نجد فلاسفة من أمثال مونييه؛ أي ممن يؤثرون الفردية، كما الفيلسوف الفرنسي غبريل مارسيل، ينتقدون الايديولوجيا من الزاوية نفسها: «تنزع الايديولوجيا من طبعها الى أن تصبح دعائية؛ أي عملية نقل آلي لصيغ ممغنطة بشحنة هي، في جوهرها، شحنة حاقدة ولا تتجسد إلا وقت تمارس ضد فئة معينة من البشر: اليهود، المسيحيين، الماسونيين، البورجوازيين... الخ». (غبريل مارسيل، الناس ضد الانساني، ص 167).

إن غالبية التعريفات التي تعطى عن الايديولوجيا تشير إلى أنها «مجموعة المفاهيم التي تكوّنها جماعة من البشر عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين». إذا تجاوزنا الموقف التشكيكي المتعمد الذي يصف كل مجموعة مفاهيم تكوّنها جماعة بشرية عن أوضاعها في ظرف تاريخي معين بأنها زائفة بالضرورة، يصبح من حقنا القول ان الايديولوجيا ضرورية، إذ لا تستطيع أية جماعة أن تنطلق في مشروعات تطويرية ما لم تكن قد بنت تصوراً عن حاجاتها وعن الوسائل الكفيلة بتحقيق ما يلبي هذه الحاجات، أي ما لم تكن قد أنشأت ايديولوجيا تسترشد بها في تحقيق مآربها. هذه التصورات عن الواقع، عن معضلاته وعن أسباب تعثره وعن مرتجياته وعن طرق تحقيق هذه المرتجيات، يسميها البعض فلسفة إجتماعية. لكن الفلسفة الاجتماعية وقت لا تعود تكتفي بالمعرفة النظرية، تتحول إلى حركة نضالية ملتزمة، وتصبح بالتالي ايديولوجيا. فسيرورة التغيير - وكل عمل جماعي تاريخي هو تغيير - تستلزم نشاطاً عملياً، أي نضالاً

يستوجب، بدوره، اندفاعاً ملتزماً. فلو تحوّل تجمع أفراد متحد ما إلى فلاسفة، بمعنى الفلسفة المكتفية بالمعرفة النظرية، لما أمكنهم تغيير أوضاع متحدهم، أي تجنيد الطاقات لتحقيق نظام قيمي أفضل. بل، وذهاباً من الفهم المعترف به للعلاقة بين النظر والعمل، لا مندوحة من شحن المعرفة النظرية بزخم ارادي وشعوري لجعلها فاعلة، أي لا بد من تحويلها إلى هذا النمط من الفكر الملتزم الذي نسميه ايديولوجيا لتجسيدها في انجازات واقعية. بهذا المعنى تسقط مقولة زيف الايديولوجيا، أي مقولة اقتصار الايديولوجيا على الجانب الزائف من الفكر الملتزم، لتصبح الايديولوجيا وعياً محركاً للتاريخ.

رشيد مسعود

## أيْقُونَة

**Icône**
**Icon**
**Ikone**

هي أحد أقسام العلامة الثلاثة بالنسبة الى الموضوع، ويقابلها الشاهد **Index** والرمز **Symbol**. فالأيقونة، حسب بيرس **Peirce**، هي علامة تدل على موضوعها من حيث إنها ترسمه أو تحاكيه. وبالتالي، يشترط فيها أن تشاركه ببعض الخصائص، أي أن تمثله من جهة التشابه ما بينهما. من أمثال الايقونة: الصور والرسوم والنماذج والبُنيات والتصاميم والاستعارات والتوابع والمعادلات والاشكال على أنواعها.

بالرغم من أن التشابه يفترض صلة الإيقونة بصفات معينة من الشيء المدلول، فعن ذلك لا يلزم بالضرورة أن تكون الايقونة مرتبطة بموضوع خارجي معين؛ إذ كثيرة هي الايقونات التي لا تدل سوى على موضوعات وهمية أو متخيلة كما في بعض الرسوم والمسرحيات والافلام. ناهيك عن أنه في أغلب الاعمال الابتكارية تسبق عادة النماذج والتصاميم الموضوع المنوي إنجازه.

تمتاز الدلالة الإيقونية عن غيرها في أنها تصلح لأن تكون لغة تفاهم دولية، كما هي الحال في كثير من الميادين، مثل تصميم المدن والخرائط الجغرافية والتخطيطات العلمية الخ... إنما هذا لا يعني أن العلامات الإيقونية لا تحتاج إلى تفسير، بل على غرار سائر العلامات يمكن توضيحها وشرحها بعلامات أخرى. بالطبع، يمكن أيضاً تمثيل الإيقونة بإيقونة من درجة أعلى؛ فهكذا مثلاً، في حال وجود صورة فوتوغرافية لنسخة عن لوحة الجوكوندا، تكون الصورة إيقونة بالنسبة للنسخة والنسخة إيقونة بالنسبة للوحة واللوحة إيقونة بالنسبة للجوكوندا.

إن الإيقونة، لا تقتصر، كما يوحي أصل المصطلح، على ما هو مرئي، بل توجد في أي تشابه أو تلاؤم يقع بين مختلف المعطيات الحسية من مشموم ومسموع ومطعوم. فكما أن، مثلا، صورة عبدالوهاب الفوتوغرافية هي إيقونة للمطرب، كذلك تسجيل لصوته يمثله بهذا المعنى، إذ ان التسجيل يظهر تشابهاً من حيثية ما مع المدلول.

في اللغة، تتحقق الإيقونة بصورة عرضية في بعض الألفاظ التي تحاكي الاشياء **Anomatopoeia** أمثال وشوشة وسقسقة وقرقعة الخ... وبوجه أساسي في المبنى، اذ ان نظم الكلمات يؤلف شكلاً يعكس من جهة ما تركيب المدلول.

عادل فاخوري

## إيْمان

**Foi**
**Faith**
**Glaube**

الايمان هو التصديق بالقلب في اللغة. وفي الشرع هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان. والايمان يقف بين المعرفة والظن، فهو يأتي في مرتبة دون مرتبة المعرفة؛ فبالرغم من أن موضوع الإيمان (الحقيقة الإلهية المقدسة) أكثر يقيناً من أي نتاج آخر للعقل البشري - بالنسبة للمؤمن - فإن ادراك الايمان لموضوعه أقل يقيناً من المعرفة العقلية بسبب عدم استناده الى البرهان. ومن ناحية أخرى فإن الإيمان يأتي في مرتبة تعلو الظن، وذلك لأنه بينما نجد الايمان مصحوباً بالشك والخوف من أن يكون الرأي المقابل صحيحاً فإنه يكون ثابتاً ومتحرراً من كل تلك الترددات.

ومواضيع الايمان تختلف من ناحية الرؤية. فموضوع المعرفة شيء مرئي بينما موضوع الايمان هو اللامرئي. وهكذا فإننا نجد بعض حالات الإيمان لا يختص بمواضيع المعرفة العقلية لأن المعرفة تستبعد الايمان. ومع هذا فإن بعض الحقائق يمكن أن تكون مواضيع للايمان بالنسبة لشخص ما ومواضيع المعرفة

بالنسبة لشخص آخر. وبصفة خاصة فإن بعض حقائق الايمان الأولية مثل الوجود، الوحدة، روحانية الله، قادرة أن توضح فلسفياً باعتبارها مواضيع للايمان تقع فوق قدرة العقل ولا يمكن الوصول إليها عن طريق التفكير الانساني أياً كانت مهارته.

## الايمان والكفر في الفكر الاسلامي

وقد شغلت مشكلة الايمان والكفر كل الفرق الاسلامية تقريباً وكانت أهم المباحث التي أثيرت في علم الكلام. وقد عرض أبو الحسن الأشعري في «مقالات الاسلاميين» لبيان آراء الفرق المختلفة في هذه المشكلة. فالرافضة من الشيعة اختلفوا في تعريف الايمان على ثلاث فرق. تقول احداها إن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام، والمعرفة بذلك ضرورية عندهم فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم واذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن. والفرقة الثانية يزعمون أن الايمان جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي. والفرقة الثالثة وهم من يرون أن الإيمان اسم للمعرفة والاقرار بسائر الطاعات، فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الايمان ومن ترك شيئاً مما افترضه الله عليه غير جاهد فليس بمؤمن.

والمرجئة التي قيل إن اسمها اشتق من الإرجاء (التأخير) أو من الرجاء، تجعل للايمان المكانة الأولى والعليا وترى أنه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة.

اختلفت المرجئة في الايمان ما هو. وهم اثنتا عشرة فرقة. ترى احداها أن الايمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط. وان ما سوى المعرفة من الاقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به. وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان. وزعمت الجهمية أن الانسان اذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وان الايمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه. وان الايمان والكفر لا يكونان الا في القلب دون غيره من الجوارح.

والفرقة الثانية من المرجئة زعمت أن الصلاة ليست بعبادة لله وأنه لا عبادة إلا الايمان به وهو معرفته. والايمان عندهم لا يزيد ولا ينقص وهو خصلة واحدة وكذلك الكفر. والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

والفرقة السابعة منهم الغيلانية أصحاب غيلان يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية والمحبة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عنده سبحانه وتعالى، وذلك أن المعرفة الاولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الايمان.

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه الذي اشتهر عنه في تعريف الايمان أنه «التصديق بما علم النبي ﷺ به ضرورة تفصيلا فيما علّم تفصيلا واجمالا فيما علّم اجمالاً»، وان الاقرار باللسان ليس جزءاً من حقيقة الايمان وأن الاعمال الصالحة ليست جزءاً من حقيقة الايمان. وبنى على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص لأن الجزم الذي ينعقد القلب عليه إن نقص صار جهلاً أو شكاً أو وهماً فلا يكون إيماناً. ويستشهد بآيات القرآن الذي يعطف الاعمال على الايمان مثل قوله تعالى: ﴿ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا﴾ ولا شك في أن المعطوف غير المعطوف عليه فتكون الاعمال غير الايمان. ونجد الرسول قد جعل محل الايمان هو القلب في نحو قوله «اللهم ثبت قلبي على دينك» وفعل القلب ليس شيئاً غير التصديق.

والإرجاء الموصوف به الإمام أبي حنيفة ليس بالمعنى الاصطلاحي ولكن بالمعنى اللغوي؛ أي التأخير، أطلقه عليه بعض المحدثين لاختلافهم معه في تحديد معنى الايمان. فبينما يجعلون الايمان مؤلفاً من ثلاثة أركان: التصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح. فأبو حنيفة يقصره على الركن الاول وهو التصديق، والارجاء هنا بمعنى أنه يؤخر العمل الى المرتبة الثانية.

والفريق الثاني الوعيدية وهم جمهور المعتزلة الذي كان يخالفهم في حكم مرتكب الكبيرة من المؤمنين فهم يخلدونه في النار بينما يقول ابو حنيفة: إن أمره مفوض إلى ربه ان شاء الله عذبه وان شاء غفر له. فيسمونه مرجئاً على معنى انه يؤخر الحكم ولا يجزم به.

والفرقة الثانية عشرة من المرجئة الكرّامية أصحاب محمد بن كرّام يزعمون أن الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب وانكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان ايماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد الرسول كانوا مؤمنين على الحقيقة وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان.

وبالنسبة للمعتزلة أهل العقل - والعدل والتوحيد - فالايمان عندهم هو جميع الطاعات فرضها ونافلها، وزعموا أن الايمان كله ايمان بالله. بينما قال هشام الفوطي الايمان جميع الطاعات فرضها ونافلها والايمان على ضربين: ايمان بالله وايمان لله ولا يقال إنه ايمان بالله، فالايمان بالله ما كان تركه كفراً بالله،

والايمان لله يكون تركه فسقاً وليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك ايمان الله، فمن تركه على الاستحلال كفر، ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو ايمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

### مفهوم الايمان في الفكر الغربي في العصور الوسطى

عند الأكويني T. Aquinas 1225 ـ 1274 العقل والايمان يدركان مجموعات مختلفة من الحقائق، وحقائق الايمان تكون فوق العقل، والايمان عنده هو « عمل العقل في محاولته تصديق الحقيقة الإلهية بمقتضى الارادة التي يحركها الفضل الإلهي». بمعنى أنه بينما يتحرك العقل في المعرفة من أجل الإدراك بواسطة الموضوع ذاته سواء أكان معروفاً مباشرة أم عن طريق التفكير البرهاني، فالعقل في الايمان يتحرك من أجل التصديق من خلال عمل الاختيار الذي ينحاز فيه ارادياً الى جانب بدلاً من آخر، استجابة لدلائل خارجية بفعل تأثير الفضل الإلهي وخصوصاً المعجزات.

ويعد تعريف المجمع الفاتيكاني الأول 1870 للايمان ـ والذي يمثل الكاثوليكية الحديثة ـ توماوياً من حيث الجوهر « فالايمان فضيلة خارقة للطبيعة ترشدها وتساعدها النعمة الإلهية، وتتمسك بمقتضاها بما هو صحيح كما أوحى به الله ليس لأننا ادركنا حقيقته الذاتية بواسطة عقلنا ولكن بسبب سلطة الله التي لا يمكنها أن تخدع أو تخدع». ومثل هذا التعريف يثير تساؤلات اذا ما ميزناه على أنه اعتقاد بحقائق متعددة على اساس مقدس يفترض مسبقاً معرفة أن الله موجود وأنه أوحى تلك القضايا موضع التساؤل. فكيف يتم اكتساب مثل هذه المعلومات المسبقة؟ يجيب على هذا السؤال مذهب مقدمات الايمان Preambula fidéi، وتتوقف مقدمات الايمان على قبول وجود الله كما أرست ذلك البراهين الفلسفية وصلاحية الوحي المقدس وسلطة الكنيسة الكاثوليكية حارس الوحي الإلهي. ويمكن اثبات صحة الحقائق الدينية عن طريق العلامات المرئية مثل المعجزات، وتحقيق النبوة، والحياة المقدسة ونمو واستمرار الكنيسة. وتقبل المؤمن لهذا الدليل ليس ممارسة للايمان ولكن للعقل. « استخدام العقل يسبق استخدام الايمان ويجب أن يقودنا اليه». وهكذا فإن التركيب الكلي للإيمان يستند أساساً على الدلائل التاريخية للمعجزات التي لا ترسي آيات الايمان ذاتها، ولكنها بالأحرى ترسي حقيقة أن الله العالم بكل شيء قد أوحى بهذه الآيات. ويعلق جون لوك على هذا قائلا في « مقالة عن الذهن البشري»: « مع أن الإيمان يؤسس على شهادة الله (الذي لا يمكن أن يكذب) والذي يوحي بأي قضية لنا. فمع هذا فإننا لا نستطيع أن نتأكد من حقيقة كونه إلهاماً إلهياً يفوق معرفتنا المكتسبة عقلياً، لأن القوى الكلية لليقين تعتمد على معرفتنا بأن الله أوحى بذلك».

وبالنسبة لمارتن لوثر Martin Luther 1483 ـ 1546 لم يكن الايمان اعتقاداً أساسياً في معتقدات الكنيسة ولكنه بالأحرى ثقة كلية في الحب والنعمة الإلهية التي أوحى بها المسيح. وتأكيد لوثر الأساسي كان على الايمان كاعتماد على خير الله. فلم يكن معنياً بمسألة معرفتنا السابقة من الناحية المنطقية والقائلة بأن الله موجود. فقد كان موضوع وجود الله عنده قضية مسلماً بها. فالإيمان لا يعني الاعتقاد بأن الله موجود وأنه ثلاثة في واحد وهكذا، ولكنه موقف يتعلق بالثقة وإسلام الذات له.

أما كالفن Jhon Calvin 1509 ـ 1564 فقد اعطى أولوية للمظهر الادراكي للايمان المسيحي، وعرَّفه على أنه معرفة ثابتة ويقينية بكرم الله نحونا تقوم على حقيقة العهد المعطى للمسيح والذي أوحى به لعقولنا وطبع لعقولنا من خلال الروح القدس. وعلى هذا فإن الايمان يستجيب للكتاب المقدس على أنه الكلمة لله الموحاة. ويقول كالفن « هناك علاقة ثابتة بين الايمان والكلمة».

وقد وصف جاكوبي الايمان على أنه Ahnung والذي يعني به شعوراً أو حساً باطنياً أو احساساً لا يمكن أن يحدد له مفهوم بالنسبة لحقيقة الخارق للطبيعة. وقد اعتبر شلير ماخر Schleirmacher الايمان على أنه نوع من الشعور. بمعنى أنه احساس بالاعتماد المطلق على حقيقة أعلى. وبطريقة مختلفة تماماً فإن كيركغارد Kierkegaard أكد على عدم اليقين الموضوعي للمجال الديني والذي يمكن الوصول اليه عن طريق وثبة الايمان، وقد شدد على المخاطرة الرهيبة التي يتضمنها هذا العمل.

### النظريات الحديثة للايمان (الارادية)

تتناول كل المناقشات المعرفية الايمان على أنه موقف ادراكي موجه نحو القضايا الدينية. وقد انتشر التعريف العقلاني للايمان بصورة كبيرة في الدراسات الحديثة على أنه اعتقاد راسخ جداً، سواء أكان له ما يؤيده أم كان الدليل الذي يؤيده غير كافٍ. ويستخدم عدد كبير من الفلاسفة الدينيين مثل هذا التعريف كما يستخدمه كثير من هؤلاء الذين

يرفضون المعتقد الديني. لكن كيف يمكن أن نفترض ملء الفجوة البرهانية من وجهة نظر المؤمن؟ هنا يظهر ثانية الموضوع الارادي الذي شدد عليه توما الأكويني سابقاً.

باسكال Pascal 1623 ـ 1662 يحبذ في «الخاطرات» (223) طريقاً ارادياً صرفاً نحو الاعتقاد الديني مفترضاً أن العقل لا يمكن أن يحده أساساً، يمكن له بمقتضاه أن يحدد ما اذا كان هنالك إله. ويجب على المرء أن يقرر اذا كان يعتقد أو لا يعتقد، بخصوص برهان الرهان فإنه توخى الحذر ان تقرر أن تعتقد وسوف يكسب المرء حينئذ الحياة السرمدية والسعادة اذا كان الله موجوداً ولن يخسر شيئاً في الحالة الأخرى. بينما إذا ما قرر المرء الا يعتقد فإنه لن يكسب شيئاً اذا كان الله غير موجود ولكنه يخسر الحياة الابدية إذا كان موجوداً.

وتظهر الفكرة التي أشار اليها باسكال باختصار في شكل محكم في مقالة وليم جيمس W. James «ارادة الاعتقاد» The Will to Believe (1895). فهناك حالات، يمكن الاتصال فيها بمظهر ما من الحقيقة عن طريق العقل العملي وذلك قبل أي برهان كافٍ. وفي هذه الحالات يساعدنا ايماننا على أن نأتي بوجود موضوعه. على سبيل المثال في مجال العلاقات الشخصية، فإن الإيمان بإرادة الفرد الخيرة أو الامانة يمكن أن يستثير هذه الخصائص عندما يكون هناك حاجة اليها. والايمان المفترض من هذا النوع يجد له ما يبرر إثبات صحته التي تتبع ذلك. ويرى جيمس أنه من الضروري أن يكون هناك مجازفة بالايمان من جانبنا، ومن الممكن أن يتجلى الله لذلك الشخص الذي يظهر مثل هذا الايمان والذي يرغب في أن يجازف ويثق في ما وراء ما أرساه الدليل العلمي والبرهان الفلسفي. وبمعنى آخر، فإنه من الممكن لكي نكتسب المعرفة الدينية التي يعتمد عليها خيرنا الشخصي فاننا يجب أن نسلم العنان لرغبتنا العاطفية في أن تعتقد. ومن ثم يصل جيمس الى نتيجة تقول إننا لا نستطيع أن نطلب من أنفسنا بطريقة معقولة أن نعتنق مناهج تمنعنا من أن نجد هذا الخير لأن قاعدة التفكير التي سوف تحرمني حرماناً مطلقاً من الاقرار بأنواع معينة من الحقيقة اذا ما كانت هذه الانواع موجودة فعلاً سوف تكون قاعدة غير عقلانية.

أما تنانت F. R. Tennant 1866 ـ 1958 فقد قدّم لنا أكثر المذاهب التبريرية الارادية الحديثة بالنسبة للايمان الالهي. وكما يرى، فالإيمان هو العنصر الارادي في اكتساب المعرفة. وفي كل عملية تقدّم من معطيات الحس الى الادراك في عالم منتظم، أو من اسقاط فرض علمي الى تحقيق الملاحظ كما ترى في كل رحلة ناجحة من رحلات الاكتشاف أو في اختراع نوع جديد من الآلات فإنه يجب ألا يكون هناك فقط فعل التنظير ولكن أيضاً جهداً مدعماً من الارادة التي تحمل العمل وتمضي نحو اتمامه، وفي كل من هذين الاعتبارين يشارك الادراك الديني في بناء مشترك مع المعرفة بالنسبة للعلوم والحياة الشخصية.

أولاً ـ فهناك عملية خلق الفرض: فالافتراضات العلمية تشبع النزوع نحو تفسير بنية ونظام الكون عن طريق قوانين كمية. بينما الافتراضات اللاهوتية والاخلاقية تشبع النزوع نحو الغائية.

ثانياً ـ فهناك الجهد الارادي أو المجازفة بالايمان الذي يمكن أن يكافأ أخيراً بحصة من المعرفة المحققة. والمجازفة بالايمان في السياق الالحادي تسير مع تلك المجازفة الموجودة لدى الأنبياء والحواريين. وهكذا فان الايمان هو العنصر الارادي الذي لا يمكن الاستغناء عنه في عملية اكتساب المعرفة ويلعب دوراً أساسياً في كل من الحياة الدينية واللادينية.

ويمكن ملاحظة الآتي على نظرية تنانت: 1) الايمان كعملية قبول للفرض يكون افتراضاً. 2) لدى الايمان نفس النظام الادراكي مثل المعرفة العلمية ولكنها مبنية على درجة أقل من البرهان. 3) الايمان ليس معنياً بالعالم المادي في حد ذاته والذي هو موضوع المعرفة ولكنه معنيٌّ بمعناه الغائي. 4) يتميز الايمان بالعنصر الادراكي الموجود داخله عند مقارنته بالمعرفة والاعتقاد العاديين. وبينما نجد أن فعل الارادة عند التوماويين يمكن أن يلجأ للتبرير العقلاني بالنسبة لتلك الادلة الخارجية مثل المعجزات والنبوءات فإنه في فلسفة تنانت تلجأ الى حجة غائية شاملة بالنسبة لوجود الله.

**الايمان والحرية**

نستطيع أن نتبين علاقة مهمة جداً بين الايمان وبين ما يمكن أن نطلق عليه الحرية الادراكية للعقل البشري في علاقته بالله. وكان أول الكتّاب الذين لاحظوا هذه العلاقة في القرن الثاني الميلادي هو الكاتب المسيحي ايرانيوس Irenaeus الذي قال: «لقد حفظ الله ارادة الانسان حرة وتحت تصرف الانسان ليس فقط بالنسبة للأعمال ولكن أيضاً بالنسبة للايمان». وقال بذلك كل من أوغسطين والاكويني. وقد قال باسكال بأن «وحي الله في عملية تجسُّد المسيح أخذ

شكلاً محجباً عن عمله، حتى لا يضطر احد أن يجد الله في يسوع المسيح وحتى تكون هناك فرصة لمن يرغب في أن يجد الله...». «فهو راغب في أن يظهر لهؤلاء الذين يبحثون عنه في أعماق قلوبهم ويختفي عن هؤلاء الذين يهربون منه كلية. وعلى هذا فإنه ينظم معرفة ذاته عن طريق اعطائه علامات له يكون بوسع من يبحثون عنه أن يروها ولا يراها من لا يبحثون عنه» (الأفكار 430). وهناك نظرية معاصرة وثيقة الصلة بهذا التأكيد الخاص بحرية الانسان الادراكية والتي تعتبر الايمان العنصر التأويلي في الخبرة الدينية والذي يجعلها حرية دينية متميزة عن أي خبرة غير دينية أخرى لنفس المجال من المعطيات. وهنا فإن التفسير لا يعني التفسير العقلي أو بناء نظرية ولكنه شيء اكثر صلة بالعمليات التفسيرية التي تحدث في الادراك الحسي. ومن وجهة نظر الابستيمولوجيا، فإن الايمان يكون متماثلاً بهذه الطريقة مع ظاهرة Seeing as والتي وجه انتباه الفلاسفة اليها لودفيغ فتغنشتاين L. Wittegenstein في كتابه «أبحاث فلسفية»، وتتمثل في الشكل الآتي: «فيمكننا أن ننظر الى صورة محيرة ونراها على أنها فوضى لا معنى لها من الخطوط أو نراها على أنها تجريد لوجه بشري». هذا مثل لتفسير مرئي صرف. ولكن مفهوم Seeing as يمكن أن يمتد الى «خبرة الشيء كما هو» مشيراً الى الطريقة التي يتم بها إدراك موقف ما من خلال جهازنا الحسي ككل، حيث تتم خبرة الشيء على أن له مغزىً معيناً خاصاً به.

واذا سردنا بعض أمثلة دينية فإننا نجد أنه عندما قام أنبياء العهد القديم بتجربة أحداث التاريخ الاسرائيلي المعاصر عند توافق بين حضور ونشاط الله وبين التحدث بلسان إلهي لهم فإنهم كانوا يمرون بشكل من أشكال الخبرة الدينية كما هي. والحواريون الذين تكوّن شهادتهم رسالة العهد الجديد قد رأوا يسوع على أنه المسيح. وعلى ذلك يكون صحيحاً بالنسبة للشكل الديني «للخبرة كما هي» أن المعطيات التي هي موضع التساؤل تصبح في حد ذاتها غامضة ويمكن أن يستجاب لها دينياً أو طبيعياً، ومن وجهة النظر اللاهوتية فإن هذا الغموض الذي هو شرط مسبق للإيمان يقوم بحماية حرية الانسان واستقلاله ككائن شخصي محدود بالنسبة للإله اللامحدود.

### مصادر ومراجع


- الأشعري، مقالات الاسلاميين، تحقيق محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- حب الله، محمود، الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية، دار احياء الكتب العربية، 1948.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، القاهرة.

- Aquinas, Summa Theologica, New York, 1945.
- Baillie, D.M., Faith in God, Edinburgh, 1927.
- Eleling, G., The Nature of Faith, London, 1961.
- Hick, J. H., Faith, and Knowledge, New York, 1957.
- James, W., The Will To Believe, New York.
- Tennant, F.R., Philosophical Theology, vol. II, Cambridge, 1928.


حسن حنفي

## أيْن

**Où, Lieu**
**Where**
**Wo**

### (١) الأين لسانياً:

مقولة فلسفية متعالية ـ انطولوجية متواطئة الدلالة. وتشير تعددية دلاليتها الى توترها الإحالي الذي تتضمنه في جذرها اللغوي.

اشتقت مقولة أين من: آن الشيء أيناً: حانَ. فإذا أضيف اليها لام التعريف مع ضم النون «الأينُ» دلّت على حالة الإعياء والتعب، كما تدل أيضاً وتعني الحيّة كما «الأيم»، وهما تدلآن معاً على الرجل والحمل أيضاً. لكأن الأين تسم الحياة وأعياءها لتمكنها تزمناً ـ متمكناً لأنها «وقت من الأمكنة» أيضاً. أما اذا بقيت دون تعريف مع فتح النون «أينَ» فتدل على سؤال عن المكان. لكأنها ترمز الى سؤال الكينونة زمان ـ مكان ـ انسان. تتقاطع قَبْلياً بوصفها تمكناً متزمناً أو تزمناً متمكناً، وتتعامد بعدياً بوصفها كينونة حية مؤنسنة أو تأنسن كينوني حيّ في تزامن متماكن موجوداً كان أو مفقوداً.

فالأين حرف سؤالي عن الاغتراب ـ الضياع يتضمن البحث عن معنى الراهن وفقدية الوجود المفقود. لذا ترتبط الأينية مع اللاأدرية المعرفية ولماذائية المعنى، كما في بيت ايليا أبو ماضي:

«أين أحلامي وكانت كيفما سرت تسير،
كلها ضاعت، كيف ضاعت، لست أدري»

أو في بيت أبو العلاء المعري:

« صاحِ هذي قبورنا تملأ الرحب
فأين قبورنا من عهد عاد »

لذلك لا نؤيد التعريفات التي تطابق بين الأين والمكان والتمكن والمحل ( ابن سينا ، الغزالي ، ابن رشد ، الجرجاني ، التهانوي ، ديكارت ، صليبا ).

**( 2 ) الأين في منظومة المقولات:**

**( 2 ـ 1 ) لوحة الفارابي:**

رتب الفيلسوف العربي محمد الفارابي مقولات الوجودالعشر بوصفها أجناساً متعالية عليا للوجود كما يلي:

1 ـ الكمية ، 2 ـ الكيفية ، 3 ـ الأين ، 4 ـ متى ، 5 ـ الاضافة ، 6 ـ الوضع ، 7 ـ يكون ، 8 ـ يفعل ، 9 ـ ينفعل ، 10 ـ الجوهر .

ومقولة الجوهر هي الحامل بينما التسع الأخرى محمولات له .

يلاحظ أولاً : أن مقولة الأين أو الأينية في مرتبة ثالثة بعد الكيف الذي « يعرفنا المشار اليه كيف هو » وقبل متى ، « التي تعرّفنا من هو كائن أو كان أو سيكون ». فالأينية بين الهوية والزمانية.

إلا أن الفارابي يميز أربع مقولات خاصة بإشكالية النسبة أو علاقة العقل ـ الوجود هي:

1 ـ الاضافة
2 ـ الأين
3 ـ متى
4 ـ يكون

يلاحظ ثانياً : ان الأينية في مرتبة ثانية حسب ترتيب مقولات النسبة فهي بعد الاضافة « التي تعرفنا المشار اليه أنه مضاف » وقبل متى الزمانية.

السؤال هنا ، كيف جاء ترتيب مقولة الأين كنقطة تقاطع هوية الشيء وتزمنه حسب التسلسل الأول ، بينما أصبحت نقطة تقاطع اضافة الشيء وتزمنه حسب التسلسل الثاني ؟

بصيغة ثانية ، ان مفهوم الهوية لا يقابل مفهوم الاضافة لأن الهوية تحدد ماهية الشيء أو كيفه أو نظامه أو ما هو عليه الذي لا يمكن أن يكون مفهوماً مضافاً الى حامل سابق عليه ؟

بصيغة ثالثة ، يعكس اختلاف وضع مقولة الأينية ترجيحاً لسبق الوجود ـ الكم على الوجود ـ الكيف أي الكينونة على الماهية أو المادة على الفكر أي الوجود على الماهية مما يجعل الفارابي يقف على خط تماس فلسفي مع موقف الفلسفة المادية والوجودية ويقلب رأساً على عقب جميع التفسيرات الشائعة عنه حتى الآن ؟ فهل كان الفارابي كذلك ؟ أو نوافق على اعتراض الفيلسوف الالماني كانط بإطلاقه صفة « العشوائية » على لوحة مقولات أرسطو .

ولنسجل بدقة اقرار الفارابي مقولة الكمية بوصفها الأولى في التراتب ـ السبق المعرفي أو الانطولوجي على بقية المقولات. أو هي أول تجليات الجوهر بوصفه مقولة المقولات وحاملها المطلق.

إن اختلاف تراتب المقولات ليس صدفة لغوية انما يعكس فارقاً نوعياً بين منظومة فلسفية وأيديولوجية ومنظومة أخرى لذلك لا نؤيد صفة العشوائية كما قال كانط معه سواء بالنسبة لأرسطو أو غيره.

**( 2 ـ 2 ) لوحة إخوان الصفا :**

لا يختلف إخوان الصفا عن الفارابي في تعريف المقولات بوصفها المبادىء الكلية أو الاجناس العليا للوجود . وهي عندهم عشر أيضاً: الجوهر وتسعة أعراض. لكنهم يقدمون صيغة سؤالية مرتبطة بالمعرفة الفلسفية وسؤالاتها التسعة:

( 1 ) هل هو ؟ « سؤال يبحث عن وجدان شيء أو عن عدمه والجواب نعم أو لا ».

( 2 ) ما هو ؟ « سؤال يبحث عن حقيقة الشيء ، وحقيقة الشيء تعرف بالحد او الرسم ».

( 3 ) كم هو ؟ « سؤال يبحث عن مقدار الشيء ».

( 4 ) كيف الشيء ؟ « سؤال يبحث عن صفة الشيء ».

( 5 ) أي شيء هو ؟ « سؤال يبحث عن واحد من الجملة أو عن بعض من الكل » .

( 6 ) أين هو ؟« سؤال يبحث عن مكان الشيء أو عن رتبته ».

( 7 ) متى هو ؟ « سؤال يبحث عن زمان كون الشيء ».

( 8 ) لمَ هو ؟ « سؤال يبحث عن علة الشيء المعلول ».

( 9 ) من هو ؟ « سؤال يبحث عن التعريف للشيء ». سؤال لا يوجه الآ للكائن العاقل أي الانسان أي لكل ذي علم وتمييز .

ويميز إخوان الصفا بين نوعين من المقولات:

1 ـ المقولات البسيطة: الهيولى ، الصورة ، الكم ، الكيف .

2 ـ المقولات المركبة: الأين ، النصبة ، الملكة ، يفعل ، ينفعل .

يلاحظ أن مقولة الأين جاءت في الترتيب السادس حسب تراتب سؤالات المعرفة الفلسفية ، بينما جاءت الأولى حسب

ترتيب المقولات المركبة.

فهي مقولة مركبة مؤلفة من « جوهر مع المكان » والزمان. والمكان « صفة بعض الاجسام لا كلها ». المحل « صفة للعرض » بنوعيه الجسماني ـ حالة جسم ما، والروحاني، أو الصفات المتعالية « الحالّة في النفس » مثل العلم، العدل، النبل.

أما بوصفها سؤالاً عن رتبة الشيء فهي سؤال ميتافيزيقي ـ ماورائي تام لأن الرتبة «لا توصف بالمكان ولا بالمحل» مثل: أين النفس؟ فيقال: « هي دون العقل وفوق الطبيعة ».

بذلك تتبدى الأينية في منظومة مقولات إخوان الصفا مقولة مادية ـ متعالية ـ ميتافيزيقية ـ سؤالية معاً تعكس الأفق الموسوعي لـ « دين الفلسفة » الشمولي لديهم.

**( 2 ـ 3 ) الأين في الفلسفة الحديثة والمعاصرة:**

استمر الفكر الفلسفي يستعيد لوحة المقولات ومن ضمنها مقولة الأينية، ويغير تراتبها حسب متطلبات عصره وشروطه بعد الفلسفة العربية. فقد غيّر المنهج الاستقرائي لعصر النهضة نظرية المعرفة ومقولاتها تغييراً جزئياً. ولكن مع ذلك بقيت لوحات المقولات ملازمة للمعرفة الشاملة أو الفلسفة من حيث هي علم العلوم. ومع ذروة عصر النهضة ـ ديكارت ـ انفصلت مقولة الأين إلى ثنائية المكان والرتبة (كما قال إخوان الصفا)، فسؤال الأين بوصفه رتبة أصبح قاعدة العقل بوصفه أنا مفكرة بينما الأين ـ المكان توحدت مع الامتداد الأكثر شمولاً. ثم جاء عصر العقل والتنوير حيث توحدت الأين مع أحديات موناد لايبنتز وأصبح الأين معادلة رياضية منطقية كرتبة ومكاناً مغلقاً داخل مركبة الموناد، ثم تلتحم مع وحدة وجود الجوهر عند سبينوزا. أما مع قمة عصر العقل كانط فقد اندمجت الأين تحت مقولتي الاضافة والجهة أو المقولات الديناميكية من حيث هي مكان أي داخل الطبيعة لكنها خارج امكانية العقل من حيث هي رتبة برغم أنها داخل الطبيعة لأنها تدخل محيط الوجود بذاته.

أخيراً، تتحول الأين الى علاقة جدلية ضمن التبولوجيا المطلقة للمقولات ـ الوجود وصيرورة ظاهراتها التي تطابق بين المكان ـ الرتبة وتحولهما الشامل من اللامتعين المطلق الى المتعين المطلق في منظومة المنظومات عند هيغل.

أما في الفلسفة المعاصرة فقد فجرّت الفيزياء النسبية الأين مكاناً كما كشفت الطفرة المذهلة للعلوم الانسانية والطبيعية والتكنولوجية عن أبعاد جديدة للأينية من حيث هي رتبة. بل لقد كسرت قفزة العلوم خط أفق لوحات المقولات جميعاً، ولكن بقيت الأينية وما زالت في اللاأدرية المعرفية ولماذائية المعنى تلقي تحديها الدائم من أين؟ وإلى أين؟ أية أينية أو تآين يصل بين من وإلى؟

## مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب، أين.
- أبو ماضي، إيليا، ديوان الجداول ـ الطلاسم، ط 2، دار العلم للملايين، بيروت، 1960.
- اخوان الصفا، الرسائل، القسم الرياضي، دار صادر، بيروت 1957.
- بدوي، عبدالرحمن، ايمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة خياط، بيروت، 1966.
- الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1980.
- الزايد، محمد، المعنى والعدم، دار عويدات، بيروت، 1975.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978.
- الغزالي، معيار العلم، دار المعارف، مصر، 1979.
- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، 1969.
- الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، 1971.
- المعري، أبو العلاء، الفصول والغايات، القاهرة، 1938.


محمد الزايد

# باطِن ـ ظاهِر

**Occulte-Apparent**
**Internal-External**
**Okkult-Scheinbar**

## في المستوى العام

بين مفهومي الظاهر والباطن علاقة تضاد متلازمة تجعل معنى كل منهما لا يتجلى إلا بالإضافة إلى الآخر، وبالتمايز عنه. وإذا كانت الاضافة والتمايز هما بوجه عام منطلق كل تمييز فكري، فإنهما في هذه العلاقة أوثق ارتباطاً وأشد نماء، حتى ان كل معنى يتسم به الظاهر أو الباطن يؤثر عن طريق التضاد على معنى صاحبه، ويزيده ثروة وتنوعاً وغنى. وقد تعددت في الواقع المعاني والدلالات التي يتضمنها كل من هذين المفهومين، حتى صار الباطن يدل مثلاً على معنى الخفي، أو السري، أو العميق، أو المستور، أو المحظور، أو المكتوم عن غير أهله، أو هو الخاص بإنسان أو بفئة معينة من الناس دون سائر البشر، وربما دل في عصرنا على ما يسمى اللغز أو الرمز أو «الشيفرة» ودلَّ مفهوم الظاهر على عكس هذه المعاني كلها.

فإذا رجعنا إلى الثقافة الغربية وجدنا أن الأصل اللغوي الدال على معنى الباطن مشتق من معنى «ما يوجد داخل الشيء أو الأمر». ونعت باطني يطلق على ضروب من المعرفة والكتابات التي يمتنع فهمها على غير المطلعين. وقد يطلق على الأشخاص الذين يمارسون مثل هذا الموقف في سلوكهم حيال المعرفة أو تجاه الآخرين. ومما يُذكر أن فيثاغورس كان يقسم تلاميذه في تعليمه مذهبه الديني ـ الفلسفي ـ العلمي إلى خارجيّين وداخليّين. والداخليون وحدهم هم الذين يطلعون على مذهب المعلم، وقد يغلب أن يكون هو نفسه قد حذا في هذا المجال حذو ما سبقه من النزعات المماثلة كالأورفية وسائر الديانات القديمة التي يكتنفها الخفاء. ويرى باحثون أن لدى أفلاطون فلسفتين إحداهما للناس كافة وهي التي وصلتنا في صورة المحاورات الأفلاطونية، وأخرى فلسفة خاصة بالمطلعين. أما أرسطو فإنه يقسم آثاره إلى عامة وخاصة؛ ويرى شرّاحه أن هذا التقسيم لا يتناول المسائل ولا الحلول بقدر ما يتناول سبيل العرض بحيث يقدم الحجج الأكثر وضوحاً في مؤلفاته العامة، ويعرض في مؤلفاته الخاصة الحجج والبراهين الأقل يسراً والأكثر حسماً.

والغالب على الظن أن ثمة تراثاً موصولاً لأنواع من التعاليم «السرية» أو «المكتومة» وهي تنتقل من المعلم إلى الاتباع وتؤلف جملة متنوعة من المعارف والتنظيمات السرية التي لا يلمّ بها سوى اتباعها ولا يفقه كنهها إلا الراسخون في العلم من زعمائها «الباطنيين» وأنصارهم. ويبقى انطباع السر، أو طابعه، العلامتين المميزتين لما هو باطني. ويعلن باصيل المفكر الغنوصي المسيحي في القرن الميلادي الثاني أن «عدداً جد ضئيل من الناس يستطيع وحده امتلاك الحقيقة، وانهم بنسبة واحد في الألف، واثنين في عشرة الآلاف». وتوصف «الأوبانيشاد» في الهند البراهماتية بأنها «نصوص مذهب سري». وتؤكد كتب اليهودية خيانة من يفشي السر المودع إليه لأن العالم لا يستمر ويبقى إلا بواسطة السر. والسر أمر لازب في الأمور غير الدينية أيضاً، أو هو بالحري أكثر ضرورة في مجال سر أسرار الرب الذي لا يعرف سره حتى الملائكة أنفسهم، وبالرغم من ذلك، يرى التقليد اليهودي أن سر الأسرار أمر قد عرفه الصلحاء. وقد فتنت فكرة المذهب السري الباطني عدداً من المفكرين في جميع الأزمان، ووجدت جمعيات باطنية أو سرية شتى، ومن أشهرها مثلاً

جمعية أو منظمة البنائين الأحرار.

إن معرفة الباطن، والتعليم الباطني، اطلاع على سر نافع يضمن لصاحبه النجاة والخلاص. وتلك هي السمة المميزة لما يعرف بالمعرفة الغنوصية وهي تتميز بأنها ليست معرفة عقلية عادية، أي ظاهرة، بل هي تقع فوق المعرفة العقلية لأنها تبدو على أنها معرفة خالدة ثابتة على مرّ العصور. وأن بلوغ هذه المعرفة لا يتم إلا بعد اجتياز مراحل من الاطلاع، فالتعمق، والارتقاء إلى رتبة ادراك المعنى المطلق أو المعنى الأخير للوجه الداخلي أو الباطني من المذهب أو المذاهب. وهذه المسيرة هي بالطبع انتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من العام إلى الخاص، ومن المباح إلى المحظور، أو من القشرة إلى النواة.

ومن الجدير بالذكر أننا نجد في كل ثقافة بوجه التقريب تعليماً ظاهرياً مباحاً للسواد، وتعليماً باطنياً مضنوناً به على غير أهله. وربما جاز هذا القول في ميدان المعرفة الدينية بالدرجة الأولى، بحيث نجد في الديانة «أسراراً» أو نجد تطور الفكر الديني هو الذي ينجب بالحري أحياناً مذاهب باطنية تتفاوت في سريتها وخفائها ومبلغ بعدها التأويلي عن المذهب أو التعليم العلني أو الظاهر، أي الأصلي. وليس من النادر أن تواكب سرية التعليم الباطني فكرة المعجزة التي تدعو من يؤمن بها إلى الإيمان من خارج دائرة الفكر العقلي، أو من فوقه. ويستتبع هذا الواقع تمييز فئة من الناس، هم الراسخون في العلم، عن سائر البشر، فيؤلفون نخبة أو فئة أو طبقة لا يمكن كفالة نزاهتها عن الاساءة أو عن استغلال هذا الامتياز إلا بالقول بأنها معصومة عن الدنايا والأخطاء.

## المشكلة في الفكر العربي

جاء في القرآن الكريم: ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ (الحديد 3)، والضمير يرجع إلى الله. وجاء في خطبة البيان: «أنا الباطن والظاهر» (مصطفى غالب: «تاريخ الدعوة الإسماعيلية»)، والضمير هنا يعود إلى علي بن أبي طالب. فكيف يفهم المفكر العربي الصلة بين القولين، وما هي علاقة الظاهر بالباطن؟

ان الاجابة تطرح ضرورة البدء بتبيان معنى الظاهر والباطن في الثقافة العربية أولاً، وتطرح، من ثم، بحث علاقتهما الذهنية والتاريخية ثانياً، وهي علاقة التفسير بالتأويل، أو سبل الانتقال في الفهم من التفسير إلى التأويل.

## تعريفات

الظاهر، في اللغة، هو الواضح. وفي الاصطلاح الظاهر خلاف الباطن، من أسماء الله تعالى. والظاهر عند النحاة هو الاسم الذي ليس بضمير، وعند الأصوليين هو لفظ ظهر المراد منه بنفس الصيغة. وقيل عن الظاهر إنه ما لا يفتقر في افادته لمعناه إلى غيره، أو أنه اسم لما يظهر المراد منه بمجرد السمع من غير اطالة فكرة، ولا اجالة روية. وقد ميز الناظرون الظاهر عن النص. وقال الغزالي: الظاهر هو الذي يحتمل التأويل والنص هو الذي لا يحتمله. وأما ظاهر العلم فهو عبارة عند أهل التحقيق عن أعيان الممكنات. وظاهر الوجود عبارة عن تجليات الأسماء. وظاهر الممكنات هو تجلي الحق بصور أعيانها وصفاتها وهو المسمى بالوجود الإلهي، وقد يطلق عليه ظاهر الوجود (التهانوي).

أما الباطن فإنه في اللغة: داخل كل شيء، وهو الخفي أو الغامض. واستبطن أمرؤ أمر غيره وقف على دخلته؛ والبطانة السريرة، ومن الثوب خلاف ظهارته. ويؤكد أبو البقاء في مجال الاصطلاح، على أن الظاهر والباطن في صفة الله تعالى لا يقال الا مزدوجين، كالأول والآخر. وأن الظاهر هو آية لكثرة آياته ودلائله، والباطن ماهية لاحتجاب حقيقة ذاته عن نظر العقول بحجب كبريائه. وقد قيل: الظاهر اشارة إلى معرفتنا البديهية، فإن الفطرة تقتضي في كل ما نظر إليه الانسان أنه تعالى موجود كما قال: ﴿وهو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله﴾ (الزخرف 54)، ولذلك قال بعض الحكماء: مَثَل طالب معرفته مثل من طوَّف الآفاق في طلب ما هو معه. والباطن اشارة إلى معرفته الحقيقية، وهي التي أشار إليها أبو بكر بقوله: «يا من غاية معرفته القصور عن معرفته» (أبو البقاء).

## التفسير والتأويل

أما العلاقة الذهنية بين الظاهر والباطن فإنها، باعتبار أساليب الفهم والإفهام، علاقة تفسير وتأويل.

التفسير هو الاستبانة والكشف والعبارة عن الشيء بلفظ أسهل وأيسر من لفظ الأصل. أما التأويل فإنه في اللغة من الأوْل، وهو الانصراف والتضعيف للتعدية، أو من الأيل وهو الصرف، والتضعيف للتكثير. وقد قيل: التأويل بيان أحد محتملات اللفظ، والتفسير بيان مراد المتكلم. وقيل: التأويل يتعلق بالدراية، والتفسير بالرواية. وعند الراغب الأصفهاني: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعمال التفسير في الألفاظ

ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها.

أجل، إن التفسير بيان وكشف، وهو عند النحاة يطلق على التمييز، وعند أهل البيان نوع من أنواع أطناب الزيادة، وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره. وقيل: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى معنى واحد منها بما ظهر من الدلالة (التهانوي).

والحق أن هذه «الدقائق» اللغوية والنحوية والبيانية والاصطلاحية نتيجة، وأداة، من نتائج تطور الفكر العربي وأدواته. وقد أنجب هذا التطور منحيين كبيرين أحدهما يعرف بالمنحى الظاهر أو الظاهري، والآخر هو المنحى الباطن أو الفكر الباطني. وهذان المنحيان، بدون ريب، هما وجهان متآزران جدلياً عبر التاريخ الثقافي والعقائدي والسياسي.

إن أهل الظاهر يرون أن كتاب الله جاء بلسان عربي بيِّن لا رمز فيه ولا لغز ولا باطن ولا ايماء بشيء. ويرى أهل الباطن أن لكل ظاهر باطناً، ولكل لفظ تأويلاً، وأن النصوص اشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الايمان، ومحض المعرفة.

ان الفهم باعتبار الظاهر هو فهم جميع من ليسوا باطنيين. وهو يعتمد اللفظ أو الظاهرة اشارة لا رمزاً. ومن البيِّن أن للاشارة دلالة عامة ذائعة مقررة، أو هي، بوجه الاجمال، دلالة مقبولة ترتبط برباط وثيق، أو كالوثيق، بما تدل عليه، فلا تخرج عن حدود المعنى المتعارف عليه، وهو المعنى الظاهر الموسوم بأنه واضح، جلي، بيِّن، بل وأحياناً بديهي أو مألوف. أما الرمز، والفكر الرمزي أو الباطني، فإنه كل اتجاه يعمل على تجسيد الفكرة في لفظ أو شكل أو صورة، يجاوز فهمها موقف التفسير إلى موقف التأويل، أو أنه يفسر الألفاظ والصورة الحسية أو الأشكال تفسير تأويل، ويمنح الظاهرة دلالة لا ترتبط بما تدل عليه برباط مباشر عام مقرر، وإنما تعتمد في جميع الأحوال على المماثلة، أو المحاكمة التمثيلية، فتجعل للظاهر دلالة باطنية، وقد تكون هذه الدلالة مصنوعة تعسفية، وهي في جميع الأحوال دلالة خاصة، بل إن فهمها رهن ببعض الأذهان، وضمن بعض الظروف والشروط، بدل كونها دلالة «طبيعية» أي متداولة شاملة. إن التأويل الباطني للرموز، وللألفاظ الرموز، يتميز بدلالة نسبية، يحددها لذاته ذهن دون سائر الأذهان، ويفهمها تبع ذلك قوم دون سائر الأقوام، وقد لا يتم هذا الفهم الواسع بدون «مفاتيح» أو «فاتح» أو «معلم»، أي «مفهِم».

## الظاهرية

الفهم بحسب الأسلوب الظاهر فهم عامة الناس، دونما عناء تكلف أو جهد يبذ جهد أساليب المعرفة الشائعة السهلة المتداولة بين الناس كافة. ولكن الفقه الإسلامي أنجب مذهباً عرف باسم المذهب الظاهري، وهو لا يكاد يؤلف مدرسة فقهية متماسكة بمثل ما أنه يؤلف نزعة أو تياراً منتشراً لدى كل مفكر يقتصر على احتمالات التفسير ولا يتطلع إلى غياهب التأويل.

الظاهرية في الفقه مذهب يريد استخلاص الشرائع والآراء والأحكام من النص الحرفي، الظاهر، للقرآن والسنَّة. وهو يقتصر عليهما ولا يضيف إليهما سوى اجماع الصحابة، ويرد القياس ولا يعتبره حجة، ويرفض التقليد تقليد العامة الفقهاء، ويعتبره بدعة. وقد قال بهذا المذهب في بغداد أبو سليمان داود بن علي بن خلف، ولذا يعرف المذهب بالداوودية أيضاً. وقد اعتبر التقليد حراماً «لأنه لا يحل لأحد أن يأخذ بقولة أحد من غير برهان»، وقد أجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنَّة، ولذا أخذ بعض الناظرين على هذا المذهب أنه قد جرَّأ العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنَّة. وقد ذاع المذهب الظاهري في المشرق في القرنين الهجريين الثالث والرابع، وعندما حلَّ محله في القرن الخامس المذهب الحنبلي نهض ابن حزم بمذهبه الظاهري في الأندلس في الوقت ذاته، واختصم وسائر المفكرين، وصار دونهم حزباً، وعليهم حرباً، عاش على ذلك، ومات عليه مغتبطاً.

## الموقف الباطني

لقد أنجب النظر التأويلي الباطني طرازاً من التعبير والفهم بلغ من تنوُّعه وذيوعه إن جاز اعتباره موقفاً ذهنياً أوسع من الموقف المذهبي الذي نشاهده في شتى مجالات الفكر العربي الاسلامي. فكلمة باطنية لا تدل، أول ما تدل، على مذهب واحد بعينه، وإن كانت تدل عند إطلاقها على فئة محددة، أو شبه محددة، من فئات الفرق الدينية الإسلامية. إنها موقف باطني لدى كل مفكر أو أديب أو مفسر أو جماعة أو منظمة تظهر غير ما تبطن، وتعلن غير ما تضمر.

وهذا الموقف الباطني العام يتجلى، أقدم ما يتجلى، في عادة العرب استعمال الكنايات في الأشياء التي يُستحى من ذكرها، وربما كانت تلك العادة منطلق هذا الموقف. ففي القرآن الكريم جاء قوله تعالى: ﴿أو لامستم النساء﴾. وفي قول الرسول (ص): «أياكم وخضراء الدِّمَن». ومن أقوال لقمان لابنه: «كلْ أطيب الطعام، ونم على أوطأ الفرش». وقد فهمه النويري على أنه كناية عن اكبار الصيام واطالة القيام. ومضى البيان العربي، من ثم، في درب المجاز حتى بلغ الاعجاز والاحاجي والألغاز. يقول رجل في النوم:

وحامل يحملني ... وما له من شخص يُرى
إذا حصلت فوقه ... وهو لذيذ الممتطى
سريت لا أدري أفي ... أرض سريت أم سما

وإلى جانب تفسير القرآن تفسيراً بالمأثور نجد ضروباً من تفسير التنزيل الحكيم بالتأويل. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾. قال بعضهم: يد الله صفة من صفاته، وهي يد غير أنها ليس بجارحة. وقال آخرون: عنى باليد النعمة، أو القدرة، كما قالت المعتزلة. وأما ﴿وجه ربك﴾، فهو تعبير عن الجملة والذات، والاستواء على العرش كناية عن الملك. ومعنى آية ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ أنه المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم. وقد أخذ النظّام على المفسرين تكلفهم بالتأويل إلى درجة الغرابة: مثال ذلك قولهم في معنى ﴿وأن المساجد لله﴾ أن الله عنى بالمساجد الجباه وكل ما يسجد الناس عليه من يد ورجل وجبهة وانف وثِفِنَة، وأنهم فسروا الابل بالسحاب في قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت﴾. وقد فهم القاشاني في التفسير المنسوب إلى الشيخ الأكبر، قصة يوسف مثلاً فهماً تأويلياً. من ذلك أن قوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده﴾، الأشدّ هو نهاية الوصول إلى الفطرة الأولى بالتجرد عن غواشي الخلقة الذي نسميه مقام الفتوة. وإن كان «العزيز» بلسان العرب هو الملك فإنه على مستوى التأويل اشارة إلى العقل الفعّال ملك ملوك الأرواح، وقول امرأة العزيز ﴿الآن حصحص الحق﴾ إشارة إلى تنوّر النفس والقوى بنور الحق، وحصول ملكة العدالة بنور الوحدة وظهور المحبة حال الفرق بعد الجمع... وتزوجه بامرأة العزيز اشارة إلى تمتيع القلب النفس بعد الاطمئنان... وكونها عذراء اشارة إلى أن الروح لا يخالط النفس لتقدسه دائماً وامتناع مباشرته اياها... وتمكينه في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء: استخلافه بالبقاء بعد الفناء عند الوصول إلى مقام التمكين وهو أجر المحسن أي العابد لربه في مقام الشهود لرجوعه إلى التفصيل من عين الجمع...

ولئن منع الصوفية أفذاذهم، من حيث المبدأ، عن البوح بأسرارهم الباطنية، وفسر بعضهم صلب الحلاج على أنه ثمرة مخالفة هذا المنع، فقد أوجب الملامتية على أنفسهم سلوكاً يغاير باطنه ظاهره، بل يضاده. والملامتية يطلب أحدهم لوم نفسه أولاً، لإعلاء مكانة النفس اللوامة، كما يطلب لوم الناس اياه على ظاهر ما يعمل، مع الفصل بين الظاهر والباطن، والباطن ملوم من الملامتي، ومزدرىً هو وصاحبه في نفسه ازدراء متصلاً، والظاهر ملوم من الناس لمخالفته كل ما تعارف عليه الدين والتقليد، والملامتي مطالب بألاّ يظهر عبادته وورعه وزهده أو علمه وحاله، وهو لا يتكلم في الأخلاص بقدر ما يتكلم في الرياء....

بديهي اتسام «أدب» الشطحات الصوفية بأنه باطني بالدرجة الأولى. إنه أدب اشارات خفية من طراز أقوال البسطامي والحلاج وأشعار رابعة العدوية وابن الفارض وابن عربي... وفريد الدين العطار... وقد شارك الفلاسفة المتصوفة رمزيتهم الباطنية، وانتشرت صورة الورقاء رمزاً للدلالة على النفس عند ابن سينا انتشارها في «منطق الطير» لفريد الدين العطار... وبات الهدهد في نظر هذا الأخير، أمير الطيور، والدليل المرشد في الاودية السبعة والمتاهات... وقد لجأ اخوان الصفا إلى المجاز الرمزي في غير مكان واحد من رسائلهم وتميزوا بايرادهم محاكمة ادّعى فيها ممثلو الحيوانات على ممثلي البشر لدى ملك الجان العادل (يوراسب)... («الرسالة الثامنة من القسم الأول)... ودعا ابن باجّة «الانسان المتوحد الى استعمال كذب الالغاز اذا اضطر اليه لأنه يعيش في مدينة ناقصة أهلها من العامة والجهال، فيجب أن يصانعهم ويداريهم لأنه اذا صدقهم في كل ما يعتقده لم يفهموا منه وآذوه». ورمز ابن طفيل الى أجلّ آرائه في قصة «حي بن يقظان»، وجعل ابسال فيها اشد غوصا على الباطن والتأويل من صاحبه سلامان. ولم يتردد ابن رشد في تأكيد ان الناس يتفاوتون في أنظارهم وقرائحهم، ولا بد من مخاطبة كل فرد بما يستطيع فهمه، ومن هنا كان للشريعة معنيان: ظاهر وباطن. فاذا لم يتفق الظاهر مع ما يؤدي اليه البرهان وجب التأويل بحسب اللسان العربي، أي «باخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية. وللفلاسفة والراسخين في العلم أن يقوموا بالتأويل، ولكنهم

يصارحون به أهل البرهان وحسب، أعني الذين يطلبون البرهان اليقيني، ولا يكتفون بالتأويل الجدلي، ولا بالتأويل الخطابي، فعل الجمهور والغالب».

### الباطنية

الباطنية في رأي البغدادي أصحاب دعوة بدأها ميمون بن ديصان المعروف بالقداح، ثم دخل في دعوته قوم من غلاة الرافضة والحلولية، ثم ظهرت في رجل يقال له حمدان قرمط وآخر هو ابو سعيد الجنابي وغيرهما من القرامطة فالفاطميين. وقد تكاتفت المزدكية والخرّمية والباطنية فصارت يداً واحدة ولحقت البابكية بالركب كما لحقت الباطنية عامة بالمجوسية. أما الباطنية في نظر الغزالي فهم الزاعمون أنهم اصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم، ولذا فانهم يعرفون أيضاً بالتعليمية. ويبين الشهرستاني أن للباطنية القاباً كثيرة: فبالعراق يسمّون الباطنية والقرامطة والمزدكية، وبخراسان التعليمية والملحدة، وهم يقولون نحن اسماعيلية لأنا تميّزنا عن فرق الشيعة بهذا الاسم، وهذا الشخص. وقد خلط الباطنية القدامى كلامهم ببعض كلام الفلسفة، وصنفوا كتبهم على ذلك المنهاج. وأما الدعوة الجديدة فقد أظهرها الحسن بن الصباح الذي استظهر بالرجال، وتحصن بالقلاع، وعرف الغربيون فرقته باسم فرقة الحشاشين. والغلاة من الشيعة، بوجه عام، باطنية. وبديهي أن يعتبر أنصار كل فرقة أنهم وحدهم على صواب، وان فرقتهم هي الناجية، بله الموحّدة، ومن الباطنية بهذا الاعتبار النصيرية أو النميرية والاسحاقية والدرزية أو الحاكمية...

### الصراع العقائدي

بين أهل الظاهر، وأهل الباطن، في الفكر العربي الاسلامي، اختلافات معقدة، وصراع عقائدي ترك أعمق الاثر في مجالات الفكر والسلوك والتاريخ والسياسة. ومرد ذلك الى أسباب كثيرة منها أن الاسلام لم يفصل الدين عن الدنيا، وانما مزج الأمرين، وكانت الاختلافات والمنازعات السياسية كثيراً ما، بل غالباً ما، ترتدي حلة الصراع العقائدي، وكان هذا الصراع يضمر على الدوام تقريباً صراعاً على السلطة والنفوذ. وقد لزم عن هذا الصراع المزدوج، والمزدوج الهدف، أسلوب من «التخطيط» يعرف باسم التقية، وقد مارسه الشيعة بوجه عام، بل مارسه، وما يزال، غيرهم من الذين لا يملكون السلطة في تطلعهم الى القضاء على حاكم الزمان، وقلب نظامه، والحلول محله، أو مداراته وتمويه التألب عليه، حتى تأزف الساعة، ويحين وقت الخروج. وقد مارس التقية كثيرون، حتى ممن عرفوا بالالحاد والزندقة، وحيثما كان الرأي العام لا يفسح المجال لقبول دعوة أو بدعة، ولكن التقية ارتدت حلة دينية رسمية في نظر الإمامية مثلاً، حتى قيل: «تسعة أعشار الدين التقية، ولا دين لمن لا تقية له، والتقية في كل شيء الا في النبيذ والمسح على الخفين». وتبقى التقية عامة «ازدواجية السلوك»، أي أنها مداراة وكتمان وتظاهر بما ليس هو في الحقيقة، وهي النظام السري الممهِّد للخروج والثورة.

ذهب البغدادي في «الفَرْق بين الفِرَق» الى أن فضائح الباطنية اكثر من عدد الرمل والقطر، وأن ضررهم على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم. وردَّ على الباطنية كثيرون، منهم الغزالي في كتابه المعروف «المستظهري»، أو «فضائح الباطنية»، وكذلك فعل محمد بن مالك الحمادي اليماني في «كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة». وأوضح الاسفرائيني في «التبصير في الدين» فضائحهم وبطلان انتمائهم الى اسماعيل بن جعفر الصادق وأنواع حيلهم، ومثل ذلك البغدادي في «الفَرْق بين الفِرَق». واعترف أحمد بن حجر الهيثمي في كتابه «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة»، بفضائل أهل البيت من وجهة نظر السنّة، ولكنه ردَّ كذب الشيعة والرافضة، ذائداً عن فضائل الصحابة ولا سيما الخلفاء الراشدين.

نسب الغزالي الى الباطنية تأويلات منها مثلاً «أنهار من خمر»، أي العلم الظاهر، و«أنهار من عسل مصفى» هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والائمة، وأن الجن الذين ملكهم سليمان بن داود باطنية ذلك الزمان، وأن الشياطين هم الظاهرية الذين كلفوا بالأعمال الشاقة، وأن عيسى ليس له أب من حيث الظاهر، وانما أريد بالأب الإمام، إذ لم يكن له إمام، بل استفاد العلم من الله بغير واسطة، وانهم زعموا ان أباه يوسف النجار وان معنى إحياء الموتى: الاحياء بحياة العلم عن موت الجهل بالباطن، وابراؤه من عمى الضلال، وان ابليس وآدم عبارة عن أبي بكر وعلي، إذ أمر أبو بكر بالسجود لعلي والطاعة له فأبى واستكبر، وأن الدجال أبو بكر وكان أعور اذ لم يبصر الا بعين الظاهر، دون غير الباطن، وياجوج وماجوج هم أهل الظاهر، وهكذا...

أما أهل الباطن فقد كالوا الصاع صاعين، واستولدوا في صراعهم معاني جديدة تجعل الظاهر ظاهرين، والباطن نفسه

باطنين، بل قيل إن لكل باطن باطناً آخر، ولكل تأويل تأويلاً أعمق، حتى الدرجة السابعة. فثمة ظاهر أهل الظاهر، وظاهر أهل الباطن، وباطن أهل الظاهر، وباطن أهل الباطن، وهذا يعني تأويل التأويل، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني (غولد زيهر)، مثال ذلك ما جاء في كتاب أول للقاضي النعمان وهو «دعائم الاسلام»، فهو بالاضافة الى أهل الظاهر باطن، ولكنه بالاضافة الى أهل الباطن ظاهر، وقد وضع المؤلف نفسه كتاب «أساس التأويل» أو «تربية المؤمنين»، وقد عرف باسم «تأويل الدعائم»، (ونشر بتحقيق محمد حسن الأعظمي في ثلاثة أجزاء، القاهرة، 1969). وقصد به شرح ما اشتبه في «دعائم الاسلام» ليكون هذا أصلاً للباطن، كما ذلك أصل للظاهر. وقد كثرت المؤلفات التي تردّ على أهل الظاهر أو السنة في خضم هذا الصراع، ومنها مثلاً كتاب «دامغ الباطل وحتف المناضل» الذي وضعه الداعي علي بن محمد بن الوليد للردّ على الغزالي، كما كثرت الكتب والرسائل «المذهبية» في ردّ بعض طوائف الباطنية على بعض.

لنختم إذن بإلماعة تمثيلية للفكر الباطني نقتبسها من «تأويل الدعائم». جاء في هذا الكتاب: «ان الاسلام هو الظاهر، والايمان هو الباطن الخالص في القلب. الاسلام هو الاقرار. والايمان هو الاقرار و«المعرفة». وان «خلق الدين مثله في الباطن مثل قوله تعالى: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾ تأويله في الباطن أن الامهات في الباطن هم المستفيدون من فوقهم، والمفيدون من دونهم، وبطونهم في التأويل باطن العلم الذي عندهم ينقلون فيه المستفيدين منهم حداً بعد حد، وذلك خلق الدين، والظلمات ههنا في الباطن مثل الستر والكتمان... وان توحيد أهل الظاهر هو الى الشرك أقرب». ولكن «من لا ظاهر له فهو بادي العورة، مكشوف السوأة، خارج من الملة». و«أن أمثال حشرات الارض وحشاشها والهوام أمثال الحشو والرعاع من الناس. والنحل امثال المؤمنين. وكما أن الزنبور يشبه النحل ويحكي صنعة بيتها وليس فيه عسل، كذلك حشو أهل الباطن لا خير عندهم وإن تشبهوا بأهل الحق...»؛ و«ان العسل المفترض في حكم الشريعة الذي مثله مثل الباطن مستور عن الناس... وان مثل الولاية في التأويل مثل الباطن لأن علم الباطن لا يوجد إلا عند الأئمة، وقد أبانهم الله بعلم التأويل، وجعله معجزتهم كما أبان جدهم محمد (ص) بالتنزيل وجعله معجزة». وقد ورثت الأئمة خاصة التأويل،... ومنها «أن الصلاة في الباطن هي الدعوة، والمال في الباطن هو العلم، والماء مثله مثل العلم، والسجود حد الامام وهو طاعته»... والتكفين في الظاهر مثل كون المربين أهل الظاهر، وهم أمثال الاموات، وأمثال القبور... وظاهر الحج الإتيان الى البيت العتيق بمكة لقضاء المناسك عنده وتعظيمه، وتأويل ذلك إتيان إمام الزمان...

ولعل من أطرف ما ابتكر الباطنيون في الدفاع عن وجهة نظرهم ما نقرأ في «تأويل الدعائم» أيضاً حول معنى الرافضة. «ان بعض الشيعة يقبل هذا اللقب، ويدفع ما روي عن رسول الله (ص) من قوله الرافضة نصارى هذه الامة، ويزعم القائلون بذلك انهم سموا رافضة لرفضهم الباطل، وأن قوماً من أمة موسى كانوا على الحق يسمون الرافضة فسموا بهم...».

وبعد، فإن بين الظاهر والباطن في الفكر العربي الاسلامي علاقات تلازم موصولة، ومزيداً من التعقد ينوس بين ما يبدو بسيطاً وبين ما يستطيع الفكر أن يزيده تعقيداً كلما ازداد هذا الفكر توغلاً في احتمالات توليد المعاني والالفاظ... بطريق التأويل وتأويل التأويل. ومهما يكن من أمر المعطيات التاريخية والسياسية والعقائدية التي رافقت هذا التطور، فإن المجال يظلّ مفتوحاً للقاء ثقافي يعيد الى الأمة وحدتها على الصعيدين القومي والانساني، وهذا ما ينبغي أن يكون.

**عادل العوا**

## بدائي

**Primitif**
**Primitive**
**Primitiv**

من بين جميع المصطلحات التي تحاول الانثروبولوجيا أن تصنف على أساسها المجتمعات التي تشكل موضوع دراستها (مجتمعات تقليدية، مجتمعات متوحشة، مجتمعات لا تعرف الكتابة، مجتمعات لا تعرف الآلة، مجتمعات لا تاريخية، مجتمعات متخلفة...). يبقى مصطلح بدائي الأكثر استعمالاً وإن أخذ في كل تيار من التيارات النظرية الاساسية التي عرفها هذا الميدان، دلالة خاصة تذهب أحياناً الى حد التعارض المطلق فيما بينها. بينما يأخذ البعد التكنولوجي مع البعض أهمية كبرى في تحديد طبيعة المجتمع ومستواه الحضاري وبالتالي «مرتبته» (المجرفة هي أكثر بدائية من المحراث)، لا يلبث هذا البعد أن يصبح ثانوياً، ان لم نقل هامشياً مع البعض الآخر، حيث تغلب سمات أخرى في عملية التحديد هذه (كتابة ـ غياب الكتابة، مجتمعات بسيطة ـ مجتمعات

معقدة، مجتمعات دهرية - مجتمعات تاريخية).

ادى هذا الغموض في استعمال مصطلح بدائي الى نقاشات حادة ذهبت ببعض علماء الاجتماع الى اعتبار أنه ليس للانثروبولوجيا موضوع خاص وان قدمت ولا تزال منهجية متميزة. يغدو الفرق، من وجهة النظر هذه، بين الانثروبولوجيا وباقي العلوم الاجتماعية فرقاً في المنهجية وليس في الموضوع؛ مما يجعل من الانثروبولوجيا أحد ملحقات علم الاجتماع (عبّر عن هذا الاتجاه تيار أميركي في أواخر الاربعينات من هذا القرن، كما تعبّر عنه حالياً بعض الدراسات الانثروبولوجية التي تأخذ من الريف الأوروبي حقلاً لها).

كذلك أدى هذا الغموض للدعوة من قبل البعض بالتخلي عن عدم استعماله باعتبار أن هذا المصطلح لا يعبر بشكل واضح عن الواقع الذي يتناوله وذلك أن كثرة من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا لم تتحمل عناء تحديد هذا المصطلح بشكل واضح. فقد جاء في مجمل كتاباتهم... (يعتبر لالاند أنه من الصعوبة بمكان فهم ما المقصود بشعب بدائي أو مؤسسة بدائية في مجمل كتابات علماء الاجتماع والاثنولوجيا).

بالرغم من هذه البلبلة التي رافقت استعمال هذا المصطلح يمكننا أن نتلمس الخطوط العريضة لمختلف المعايير التي توقف عندها الانثروبولوجيون في تحديد البدائية. لن نتوقف طويلاً عند الادبيات التي سبقت نشوء الانثروبولوجيا كميدان قائم بذاته؛ أي أدبيات ما قبل منتصف التاسع عشر (الرحالة والمبشرون). يهمنا أن نؤكد في هذا المجال أن المصطلح الذي كان سائداً سيادة تامة في تعيين الشعوب غير الاوروبية (خاصة شعوب أميركا وأفريقيا) في تلك الفترة كان مصطلح متوحش Sauvage. والتوحش كان يعني بذهن هؤلاء الحيوانية. لم يخرج التيار المتمثل بمفكري عصر الأنوار عن ما قدمه على هذا الصعيد الرحالة والمبشرون. فالشعوب التي بدأت أوروبا باكتشافها كانت بالنسبة لهم شعوباً متوحشة، وذلك، رغم الاختلاف الشديد الذي حكم نظرتهم لها. أما المقصود بالتوحش في كتابات هؤلاء فهو الشعوب التي لا تخضع لقوانين وأعراف وتعيش في حالة من الهمجية المطلقة وتمثل بالتالي ما اصطلح على تسميته من قبل فلاسفة القرن الثامن عشر بالوضع الطبيعي، أي الوضع الذي يتميز بالحرية التامة في قيام الناس بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يرتأون ضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها (لوك). أما حيث رأى البعض في هذا السلوك نموذجاً صارخاً للحيوانية، فإن روسو (وكان كما يقال طائر يغرِّد في غير سربه) قد رأى أن هذه المجتمعات تمثل الطيبة والعفوية والانطلاق والحرية (بعد غياب استمر أكثر من مئتي سنة أعيد الاعتبار لمصطلح متوحش مع بعض المفكرين الذين تأثروا بروسو، خاصة ليفي ستروس).

أما فيما يتعلق بموقع الشعوب المتوحشة في التاريخ البشري، فيبدو أن هنالك اتفاقاً تاماً بين جميع فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار هذه الشعوب ممثلة لبداية البشرية. فهي حسب تعبير روسو نموذج الخروج الأول من الطبيعة الى الثقافة.

ظلت البدائية تمثل غياب القانون والدين (الهمجية) الى حين بدأ الكلام بشكل أكثر دقة عن وجود مؤسسات وعادات وتقاليد (كانت مجمل هذه العادات والتقاليد تصنف بخرافات) تتحكم بتصرف وسلوك هؤلاء الهمج. تعتبر بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر مرحلة اساسية في تبلور الانثروبولوجيا كحقل من حقول العلوم الاجتماعية غايتها دراسة هذه العادات والتقاليد. فقد ظهرت في تلك الفترة كتابات ما يمكن اعتبارهم مؤسسي هذا الحقل. ففي سنة 1861 نشر كتاب مان Maine «القانون القديم»، وسنة 1864 كتاب فوستل دي كولانج Fustel de Coulanges «المدينة القديمة»، وسنة 1865 كتاب ماكلنن Meclennan «الزواج البدائي»، سنة 1871 كتاب تايلر Tylor «الثقافة البدائية»، وكتاب مورغن Morgan «انساق القرابة والزواج في العائلة البشرية». فقد أرست هذه الكتابات أسس النظرية التطورية في العلوم الاجتماعية. أخذ مصطلح بدائي في هذه النظرية معنى ليس بعيداً عن المعنى الذي أعطاه فلاسفة القرن الثامن عشر للتوحش. فالبدائي من وجهة نظر التطورية تعني الاصل أو البداية التي لم يسبقها زمنياً أي شكل من أشكال الاجتماع البشري. فالمجتمع البدائي هو بهذا المعنى النواة (البذرة) الاولى للمجتمع البشري الذي يملك أصلاً واحداً وصيرورة واحدة وبالتالي تاريخاً واحداً تعتبر هذه النواة نقطة انطلاقه. من هذه النواة يرتقي المجتمع من مرحلة الى أخرى تشكل كل واحدة مقدمة ضرورية للأخرى. بهذا المعنى يرجع الفرق بين المجتمعات الى المرحلة أو الطور الذي ينتمي اليه كل منها (يشكل كتاب لويس مورغن «المجتمع القديم» أول صياغة نظرية لهذا الفهم حيث يؤكد في الصفحات الأولى من هذا الكتاب على وحدة أصل البشرية وتشابه الحاجات الانسانية في

مرحلة من مراحل تطورها وكذلك تشابه العمليات الذهنية في ظروف تاريخية متشابهة). من هذا المنطلق يغدو التاريخ المفسر الوحيد للممارسات الانسانية، كونه يحتضنها، كما يغدو الارادة التي تسعى دائماً لتخطي الحاضر تحقيقاً « للجوهر ».

أدّى هذا الفهم للبدائي (الأصل) من جملة ما أدّى اليه، الى وضع ترسيمة للمجتمعات البشرية (وحشي، بربري، حضاري) جعلت من المجتمع البدائي ماضي المجتمع الاوروبي ومن هذا الاخير المستقبل الضروري الذي لا مفر منه للمجتمعات البدائية (ألم يرَ الرحالة في صين ما قبل الحرب العالمية الثانية القرون الوسطى الاوروبية؟)، كما أدى من جهة أخرى الى اعتبار هذه المجتمعات في مرتبة أدنى من المجتمعات الاوروبية (لم تستطع النظرية التطورية التخلص من نظرة التقييمية للشعوب غير الاوروبية). بهذا المعنى شكلت التطورية مدخلاً نظرياً لتبرير الحركة الاستعمارية كحركة متقدمة بالمعنى التاريخي غايتها انتشال هذه المجتمعات من تخلفها.

يبدو أن التصور الماركسي للبدائية لا يخرج في العمق عن المرتكزات الأساسية التي قالت بها التطورية، خاصة ما قدمه مورغن على هذا الصعيد. يجب أن لا ننسى أن كتاب انجلز « أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة » بالاضافة الى كونه قد استند في تحليله على كثير من المواد الاولية التي قدمها مورغن في « المجتمع القديم »، فإنه لم يخالفه تصوره العام حول تطور المجتمعات وأسباب هذا التطور (ان تحفظ موريس غودليه على بعض استنتاجات انجلز لا يطال النظرية بحد ذاتها بل يعزو عدم صحة هذه الاستنتاجات الى نقص في المعلومات ربما يتحمل مورغن مسؤوليتها).

المهم أن كتابات ماركس وانجلز تدرج المجتمعات البدائية ضمن ترسيمة عامة يشكل المجتمع البدائي بدايتها (أصلها). أما ما يميز هذا الأصل عن باقي المجتمعات التي عرفتها البشرية أو التي ستعرفها (حسب نظرية أنماط الانتاج) هو كونه يقف على عتبة التاريخ ينتظر من يدفع به للدخول في نعيم التطور والارتقاء (لا يدمر الأصل إلا من خارجه). أما موقعه خارج التاريخ فيرجع حسب ماركس الى عجز داخلي يتآكله بحيث أنه يكرر نفسه باستمرار، وهذا العجز انما يعود للطابع الانتاجي البسيط الذي يجعل من المجتمعات البدائية مجتمعات تعيش في حالة من الاكتفاء الذاتي.

لم ينظر إذن الى المجتمعات البدائية من قبل ماركس وانجلز كمجتمعات قائمة بذاتها، بل كونها تمثل مرحلة من مراحل تطور البشرية لا تزال تتعثر في ايجاد سبيلها للولوج في التاريخ. من هنا فالاهتمام بهذه الشعوب قد انصبَّ بشكل أساسي على عوامل التعثر التي تقف بوجه تطورها بحيث تبدو وكأنها خارج التاريخ أو حسب تعبير ماركس تاريخها صغير. (ان كلام ماركس عن الهند والصين والمجتمعات الشرقية بعامة لا يختلف عن تصوّر هيغل لها).

ان الوجهة الخارجية التي حكمت دراسات ماركس وانجلز عن المجتمعات البدائية جعلت الانثروبولوجيا، برأي بعض الماركسيين، عرضة لمختلف التيارات، خاصة الوظائفية والبنيوية. (هناك مرحلتان مهمتان في تاريخ الانثروبولوجيا الماركسية الحديثة: المرحلة الاولى هي مرحلة ما يمكن تسميته بإعادة الاعتبار لمفهوم نمط الانتاج الآسيوي وذلك في مطلع الخمسينات من هذا القرن، تحديداً بعد وفاة ستالين. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العودة الى الاصول التي شكل لويس آلتوسير أحد أبرز رموزها). ولإعادة الاعتبار للماركسية بعد غياب طويل عن الاهتمامات الانثروبولوجية، أي شرعيتها كنظرية تطال مختلف أنماط الانتاج (يعتبر كتاب ايمانويل تري Emmanuel Terray، « الماركسية أمام المجتمعات البدائية » أول محاولة للتأكيد على هذه الشرعية) بدت المهمة الاولى والملحة هي اعادة النظر بمصطلح بدائي. إن هذا المصطلح وإن بدا أنه يعين بعض المجتمعات، الا أنه يظل عاجزاً عن « القبض على مفهومها » أي أنه ككل مصطلح ذو طابع وصفي. وبما أنه كذلك فلا يكفي أن نقول عن مجتمع انه بدائي حتى نفهم طبيعة بنيته واوالية تطور هذه البنية؛ يضاف الى ذلك أن الفروقات بين ما يسمى مجتمعات بدائية هي أحياناً كبيرة، بحيث ان هذا المصطلح لا يمكنه لحظها بل أكثر من ذلك يعمل على طمسها.

أتى الحل بالعودة الى نظرية أنماط الانتاج التي تعتبر الوحيدة القادرة على تحديد بنية هذه المجتمعات، وذلك أولاً بتحديد موقعها ضمن ترسيمة المادية التاريخية (المجتمعات البدائية هي مجتمعات سابقة على الرأسمالية في المجال غير الأوروبي) وثانياً بمحاولة « انتاج » نمط انتاجها، (تصُب محاولات مياسو Meillassoux وراي P.P. Rey وكوبان Copans في هذا الهم)، حيث تصبح المجتمعات البدائية مثلاً مجتمعات القنص أو الصيد.

لم يغب مصطلح بدائي من الأدبيات التي رأت حدود الترسيمة التطورية والماركسية، لكنه أخذ هذه المرة معنى

جديداً بعيداً كل البعد عن معنى الاصل. فبتشديدها على العمل الحقلي (الميداني) كممارسة نقيضة للتعميمات التي تندرج في نهاية الامر في فلسفة التاريخ أو ما سمي بالتاريخ التخميني (يبنى هذا التاريخ على فرضيات لا يمكن التأكد من صحتها) رسمت المدرسة الوظائفية حدود استعمالها لمصطلح بدائي. فقد بدأ الكلام مع الوظائفيين عن مجتمعات «مسماة بدائية» وذلك تسجيلاً لتحفظ مبدئي على المصطلح كما ورد في الأدبيات التطورية من جهة وعدم وجود مصطلح آخر يفي بالغرض من جهة ثانية (يعتبر إيفانز بريتشرد أن مصطلح بدائي يفرض نفسه كونه الأكثر استعمالاً في الأدبيات الانثروبولوجية وكوننا بالتالي لا نملك مصطلحاً افضل. يسجل ليفي ستروس التحفظ نفسه انطلاقاً من الاعتبارات عينها).

لم تعد البدائية في المجال الوظائفي صفة تخلف كما أنها لم تعد حلقة في التاريخ البشري الواحد ولا هي بالتالي النواة الاولى، بل غدت مجتمعات معاصرة بكل معنى الكلمة. أما سبب هذه المعاصرة فيرجع لعاملين. بالنسبة للوظائفية لا يمكن الكلام على البقايا (أحد أهم المرتكزات النظرية في التيار التطوري) ولا يعني ذلك أن بعض المؤسسات لا تعود بأصولها الى ماضٍ بعيد، بل المهم أن هذه المؤسسات تأخذ مكانها وموقعها (دورها ومركزها) في البنية الاجتماعية الحاضرة (وهي البنية التي يتعامل معها الانثروبولوجي ولا يمكنه الا التعامل معها كحاضر كون هذه المجتمعات لا تملك وثائق يستند اليها في معرفة ماضيها) وذلك عبر علاقتها بالمؤسسات الأخرى، مما ينزع عنها طابعها الماضي وذلك من خلال الوظيفة التي تقوم بها (مالينوفسكي). بهذا المعنى تصبح معرفة تاريخ المؤسسة مسألة ثانوية اذا ما قيست بالدور الذي تقوم به داخل البنية، هذا الدور الذي لا يمت بأية صلة بتاريخها. تغدو انطلاقاً من هنا دراسة التزامن المهمة الأساسية أمام الانثروبولوجي.

إذا كانت البدائية ليست الأصل فما هي إذن وما معاييرها؟ في معرض كلامه عن الانثروبولوجيا يشير رادكليف براون إلى أن هذه الأخيرة ليست سوى جزء من نظرية عامة للمجتمعات، أي يدرجها كباب من أبواب علم الاجتماع له مميزات خاصة (أو يتمتع بامتيازات كما يقول براون) كون المجتمعات التي تهتم بها هي تحديداً مجتمعات بسيطة. تصبح بهذا المعنى المجتمعات البدائية على حد تعبير براون مجتمعات مرادفة للبساطة، وهذا ما يميزها عن المجتمعات المعقدة. (ربما تأثر براون بدوركايم على هذا الصعيد). يعتبر دوركايم أن الحضارات البدائية تشكل حالات مميزة كونها بسيطة. لذلك فإن ملاحظات الاتنوغرافيين بالنسبة لجميع الوقائع كانت في أكثر الأحيان اكتشافات حقيقية جددت دراسة المؤسسات البشرية. نستخلص من هذا الكلام أن البساطة التي تتمتع بها المجتمعات المسماة بدائية، إن بالنسبة لدوركايم أو براون تساعد على تبلور المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع. فهي بكلام آخر مختبر هذا العلم. يغدو من هنا اهتمام دوركايم وبراون بالمجتمعات البدائية اهتماماً معرفياً في الاساس (يمكن فصل العناصر المكونة لهذه المجتمعات بسهولة مما يساعد على كشف نسقها الطبيعي وذلك، بعكس المجتمعات المتطورة حيث تتشابك هذه العناصر في وحدة متراصة يصعب بالتالي كشفها ودراستها).

ظلّ كلام دوركايم وبراون عن المجتمعات البدائية كمجتمعات بسيطة، ضبابياً الى حد بعيد. حاول إيفانز بريتشرد أن يكون أكثر دقة في هذا المجال، وإن لم يخالف تصورهما. فبعد أن يصفي حسابه مع مصطلح بدائي بالمعنى التطوري (كغيره من الوظائفيين) يشير الى أن المجتمع البدائي يتميز بالمعايير التالية: صغيرة الحجم (بالمعنى الديموغرافي)، تعيش في حيِّز جغرافي ضيق، علاقتها مع الخارج محدودة جداً، تتسم بتكنولوجيا وبنى اقتصادية جنينية، ليس للوظيفة أي تخصص.

ظلت موضوعة البساطة المحور الأساسي الذي يتم على أساسه التمييز بين مجتمع بدائي وآخر متطور في الحقل الوظائفي. أثارت هذه الموضوعة ولا تزال بالرغم من صحتها الوصفية (فالمجتمعات المسماة بدائية هي بالفعل مجتمعات قليلة العدد، صغيرة الحجم...) تحفظات كثيرة. يسوق كازنوف في هذا الصدد عدة أمثلة لم يلعب حجم المجتمع أي دور في طبيعة تكوينه ولا بالتالي في انخراطه في سياق التطور التاريخي. يميز على هذا الصعيد بين الامبراطوريات التي تشكلت في افريقيا والتي لم تستطع، بالرغم من كبر حجمها، الخروج من بدائيتها، والوحدات الاجتماعية الصغيرة التي كانت شكل التنظيم الاجتماعي السائد في اليونان القديمة والتي استطاعت بالرغم من صغر حجمها ان تنخرط في سياق الحضارة. يبدو اذن أن موضوعة البساطة لا يمكن اعتبارها مقياساً أساسياً لتمييز المجتمعات بين بدائية ومتطورة. أضف الى ذلك ان الكلام على مجتمعات بسيطة (كما حاول بريتشرد ان يحددها) يرجع في الغالب الى وهم تكوّن لدى

البعض من خلال كتابات بعض الاتنوغرافيين الذين لم يتناولوا مجمل مستويات هذه المجتمعات. على العكس لقد برهنت بعض الدراسات المونوغرافية المعمقة أن هذه المجتمعات اذا ما نظر اليها من زاوية وظيفة المؤسسات الاجتماعية تبدو أكثر تعقيداً من المجتمعات المتطورة.

ثمة معيار آخر تتميز به المجتمعات المسماة بدائية حسب رأي الوظائفيين. يعتبر دوركايم أن ميزة هذه المجتمعات هي تجانسها (ان موضوعة التجانس هي ركن أساسي من أركان الفكر الوظائفي)، بحيث أنها تعيش في حالة من التوازن التام وبالتالي لا تتعرض الى خضات وتغيرات تؤثر على جوهر بنيتها. (يعزو براون التغير الذي يطرأ على هذه المجتمعات أنه تغير يتم بفعل عوامل خارجية).

ان الاعتراف بتجانس المجتمعات البدائية وجعل هذا التجانس ركناً من أركانها، لا يصمد على ما يبدو أمام الواقع السوسيولوجي الذي عرفه الانتروبولوجي. فهذا الواقع هو في أغلب الاحيان غير متوازن. من هنا تبدو موضوعة التجانس أقرب الى البدائية بمعناها المثالي (هذا اذا كان هناك من بدائية بهذا المعنى) منها الى الواقع المعاش.

لا يختلف موقف ليفي ستروس في العمق عن هذا التصور وإن أخذ تلاوين مختلفة. ان استعماله لمصطلح بدائي يرجع فقط الى كونه يفرض نفسه في الأدبيات الانتروبولوجية. فيما يتعلق بالبدائي بمعنى الاصل يعتبر ليفي ستروس ان هذه المسألة هي محض ايديولوجية، وكونها كذلك فلا بد أن تؤدي بالباحث الى حلقة مفرغة. يشير ليفي ستروس أنه قد تبين من خلال الابحاث التي تمت في العشرين سنة الاخيرة ان البدائية وما يرافقها من مميزات (يشكل الصيد والقنص والقطاف عصب هذه المجتمعات) قد أصبحت من جهة نادرة جداً (ما عدا بعض الجماعات في استراليا، كتب ليفي ستروس هذا الكلام حوالى الخمسينات، لذلك فمن المعقول جداً بعد ثلاثين سنة أن تكون هذه الجماعات قد دمرت كلياً). ومن جهة ثانية ليس من الضروري ان تشكل هذه المميزات مرحلة سابقة على ما اصطلح على تسميته بالعصر النيوليتيكي (ظهور الزراعة، تدجين الحيوانات، اكتشاف الفخار والحياكة والسكن الثابت)، اذ تبيَّن من خلال هذه الدراسات ان هناك بعض التجمعات التي كانت تعرف في لحظة تاريخية معينة بعض منجزات هذا العصر، ثم ما لبثت أن فقدتها (نسيتها) كونها دخلت في دورة جديدة لم يعد لهذه المنجزات من وظيفة (تعتبر جماعة الفورايا كي التي درسها بيار كلاستر نموذجاً عن هذا «التقهقر التار يخي»). اذن ان وهم البدائية بمعنى الأصل في هذه الحالة هو نتيجة للوضع المتخلف جداً لهذه الجماعات، بينما هو في الواقع نتيجة «تطور» طرأ على بنيتها. ان هذه المجتمعات «المتطورة» هي التي سوف يطلق عليها ليفي ستروس اسم «شبه بدائي» محاولاً كشف نمط اتظافها Mode de fonctionnement الذي يختلف عن نمط اتظاف المجتمعات البدائية الحقة وبالتالي عن المجتمعات المتقدمة. ينطلق ليفي ستروس في تحديده لمصطلح شبه بدائي من المسلمة التالية: إن الكلام على البدائية لا يتم في الاساس الا بمقارنة مجتمعين أو أكثر. وتتم عملية المقارنة هذه بالرجوع الى ما يسميه «التطابق الخارجي» و«التضاد الداخلي». يشير في هذا المجال أن التطابق الخارجي مبعثر، (تطال منجزات عصر من العصور ثقافات عديدة مبعثرة من الناحية الجغرافية لا تربطها أحياناً أية صلة). أما التضاد الداخلي فمتمركز وهو الذي يسمح بتحديد طبيعة المجتمع. يقول عن جماعات النانبكوارا Nambikwara انها تعرف مجمل منجزات العصر النيوليتيكي (حالة من التطابق مع مجتمعات أخرى) ولكن الذي ينقصها هو عدم مقدرتها على صهر هذه المنجزات في صلب بنيتها). يتعايش هذا العجز مع أشكال من التنظيم الاجتماعي المعقدة جداً (بعض انساق القرابة)، كما يتعايش مع بعض النشاطات والاكتشافات التي لا تزال تذهلنا حتى اليوم (في معرض كلامه عن موضوعة التقدم والى أي مدى يمكننا أن نقول عن مجتمع ما إنه متقدم على غيره، يقول ليفي ستروس: ان اكتشاف الصفر من قبل المايا Maya قبل أن يكتشفه العلماء الهنود والذي وصل الى أوروبا عن طريق العرب، جعل هذا الشعب يضبط علاقته بالزمن بشكل دقيق جداً، فأتت روزنامته غاية في الدقة). تنحصر المسألة كلها كما يقول ليفي ستروس في الزاوية التي ينظر منها الى هذه الشعوب. بهذا المعنى لا تعود صفة البدائية مرافقة في المطلق للتخلف، فهي في بعض المجالات تفوق أكثر الحضارات تطوراً. يعتبر في هذا المجال كتابه «الفكر البري» (نستعير ترجمة بري Sauvage من حسن قبيسي كونها تعبر بدقة عن فكر ليفي ستروس «رودنسون ونبي الاسلام») محاكمة للافكار التي كانت تربط البدائية بعقلية تختلف جوهرياً عن عقلية الشعوب المتحضرة (تطال هذه المحاكمة بشكل أساسي ليفي برول).

أما ما نمط اتظاف المجتمعات شبه البدائية، هذا ما يحاول أن يجيب عليه ليفي ستروس. فهو يقسم المجتمعات الى باردة

وحارة (بادرة وحارة من الناحية التاريخية). ينحصر عمل الانثروبولوجي على الاقل من الناحية العملية، في المجتمعات الباردة (نظرياً يعتبر موضوع الانثروبولوجيا النسق الرمزي الذي يطال كل المجتمعات).

تتميز المجتمعات الباردة بثلاثة مرتكزات: غياب الكتابة وغياب السلطة وغياب التاريخ. تترابط هذه المرتكزات بحيث تشكل كلاً (يرتبط ظهور الكتابة بنشوء السلطة (الدولة) التي تعتبر المحرك التاريخي). يلتقي ليفي ستروس حول هذه النقطة مع هيغل رغم معارضته الشديدة لنظامه الفلسفي. يؤكد هيغل ان التاريخ لا يطال البشرية جمعاء. فلا يولد التاريخ الا مع الدولة؛ أي عندما ينتظم المجتمع في نسق يؤمن له هذا الجهاز (الدولة) أفقا لسيرورته. فالمجتمع الذي لا تاريخ له لا يملك سراً وبالتالي ليس عنده شيء يفشيه، فهو اذن غير موجود.

بعد هذا التعيين لمرتكزات البدائية يحاول ليفي ستروس أن يكشف انعكاسها على بنية هذه المجتمعات. ان المجتمعات التي نسميها بدائية هي مجتمعات لا تعرف الانقسام. فالامتيازات التي يتمتع بها بعض الاشخاص لا تتحول الى سلطة. فهي حسب تعبير كلاستر مجتمع الواحد لا مجتمع التعدد؛ هذا التعدد الذي تعتبر الدولة شرط تشكله. من هنا فهي مجتمعات بجوهرها ضد الدولة. وكونها كذلك فهي تولّد ما يسميه ليفي ستروس قليلاً جداً من الفوضى؛ هذه الفوضى التي هي في أساس تغير البنية. من هنا تكرر هذه المجتمعات نفسها باستمرار، لذلك تبدو لنا وكأن لا تاريخ لها (لا ينكر ليفي ستروس وجود تاريخ لهذه المجتمعات، فتاريخها يرجع الى ظهور الجنس البشري، غير أن ما يلاحظه هو أنها تملك تاريخاً من نوع خاص يطلق عليه اسم التاريخ التكراري). فهي بهذا المعنى كعقارب الساعة التي وان ابتعدت عن نقطة انطلاقها لا تلبث ان تعود وتلتقي بهذه النقطة. انها مجتمعات تعيش في الدهر.

### مصادر ومراجع


- Brown, Radcliff, Structures et fonctions dans les sociétés primitives.
- Cazaneuve, Jean, Le concept d'archaïsm.
- Lefort, Claude, Sociétés à historicités et sociétés sans histoire.
- Lévi Strauss, Claude, Anthropologie Structurale.
- Ritchard, Evans, Anthropologie sociale.


شوقي الدويهي

## بَدَن

**Corps**
**Body**
**Körper**

البدن هو الجسم أو الجسد، أي المادة التي يتجسد من خلالها وبواسطتها وجود الكائن الحي على شكل يُرى فيه ويُلمس ويُحس. والبدن هو النقيض المكمّل للروح: فبالتقائهما (أي المادة البدن والروح الفكر) يتكون الوجود الانساني وتظهر شخصية الفرد.

ومنذ القدم كان الجدل قائماً حول علاقة البدن: ـ Corps، Soma بالفكر والروح Esprit, Psyché أو النفس أيضاً.

ومن هذا الجدل الفلسفي حيناً والعلمي أحياناً أخرى تشعبت وتصنفت العلوم:

- من العلوم الطبيعية التي تعنى بالجسد أو الجسم وأشيائه وتدرسه تجريبياً (الطب والكيمياء والفيزياء): دراسة الـ Soma.
- الى العلوم الفلسفية التي تعنى بالروح والفكر والمنطق Psyché وتدرسها فلسفياً وذهنياً وبشكل تجريدي.
- الى علم البدن أو الجسد والروح أو النفس في آن واحد، حيث تدرس المادة وصداها ورجيعها في هوامات الفرد. مما أعطى الميدان العلمي القديم والجديد: La Psychosomatique أي العلم النفسجسدي.

ويقال انسان بدين أي انسان جسيم أي صاحب بدن أو جسم كبير. يقال أيضاً استبدن أي اجتاف أي ادخل إلى جوفه وبدنه ـ حسب النموذج الفمي واللذة الفميّة ـ شيئاً أو موضوعاً أو جسماً أو بدن اللذة الذي يشتهيه الفرد. وكل ذلك يتم في اطار عملية تكاملية هي خاصة من خصائص الانا ووظائفها:

استبدان واستبدن: Incorporation; Incorporer أي أدخل البدن الى جوفه وجعله جزءاً من بدنه الخاص.

واذا توقفنا عند التعريف الذي يعطيه المعجم الفرنسي حول كلمة بدن أو جسم لوجدنا الآتي:

البدن أو الجسم هو كل مادة عضوية أو غير عضوية: جسم جامد أو جسم سائل أو جسم غازي. ويمكن أن نتحدث عن أنواع متعددة من الأجسام:

الجسم المركّب Corps composé الذي هو عبارة عن

تركيب وتدامج بين مجموعة من الاجسام بحيث تشكل وحدة متكاملة عضوياً ووظيفياً (وهنا يمكن الحديث عن متعضٍ أي Organisme).

الجسم البسيط وهو الجسم أو البدن الذي لا تمكن تجزئته إلى عناصر وأبدان أصغر منه لأنه هو الجسم الأصغر.

ان البدن هو الجزء المادي من الكائن الحي والمتحرك: فنقول جسم انسان أو حيوان (أو الجسم والروح معاً وبدون فصل أو تجزئة).

ونقول أيضاً شكّل بدناً أو جسماً مع الشيء، أي انضم اليه. ونقول أيضاً أخذ بدناً أو جسماً، أي تحقق وتجسد وبان.

ويمكن أن نتحدث عن البدن أو الجسم بمعنى الكل الجامع للأجزاء.

والمفهوم الرياضي لكلمة جسم أو بدن، يعني مجموعة من العناصر تشكل وحدةً متداخلةً ومتماسكة.

والمفهوم المؤسسي أو الاجتماعي أو المهني لجسم أو بدن يعني: جماعة المهنة التي تتجانس عناصرها في المركز والوظيفة: فيقال: الجسم الطبي والجسم التعليمي والجسم الاداري والجسم القضائي والجسم الديبلوماسي... الخ...

ويقال أيضاً رأس الجسم أو قائد الجسم بمعنى قائد المجموعة المهنية...

ويقال أيضاً من جسم لجسم أو من بدن لبدن، أي بمعنى المواجهة المباشرة والمادية أو البدنية بين الوجود المادي للشخص مع الوجود المادي للآخر.

وتجدر الاشارة هنا الى أن البدن أُخذ بالمعنى المادي والمعنى المجازي وهو يعني في الحالتين التجسد الملموس للوجود والكيان.

والنظرة الحالية لكلمة بدن تتراوح من المفهوم التجريبي المختبري التشريطي الى المفهوم العيادي التحليلي الاجتماعي. وسنحاول فيما يلي أن نستخلص الاصول المفاهيمية في هذين الاتجاهين مما يساعد على القاء المزيد من الاضواء على معنى البدن أو الجسم.

- تجريبياً:

يتم التعامل مع الجسم أو البدن كآلة بيولوجية أو كجهاز فيزيولوجي معقد وبالغ الحساسية له وظائف متعددة. وهذا ما ينقلنا من الحديث عن الجسم والبدن الى الحديث عن المتعضي Organisme.

ومن أشهر الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، أي عن الوظائف المتكاملة للجسد، نذكر باڤلوف Pavlov صاحب نظرية التشريط أو المنعكس الشرطي: فهو الذي أعطى علم النفس مجالا محدداً وهو دراسة البدن المتعضي بمجمله وخاصة على الصعيد العصبي - الفيزيولوجي، وفي اطار المختبر كما نصل الى رصد قوانين التشريط لهذا البدن مع عناصر المحيط أي بين المثيرات المحيطية التي يخضع لها البدن مع الاستجابات البدن فيزيولوجية التي يرد بها الكائن على هذه المثيرات؛ مما يفتح الباب واسعاً على التجارب المختبرية التي تسمح بمراقبة ودراسة وتحليل السلوك والتصرفات الجسمانية دون الدخول فيما يسمى «العلبة السوداء» أي ما يدور في الوعي أو اللاوعي أي على المستوى اللابدني والذي لا يمكن دراسته.

ودراسة حركة البدن - المتعضي في تفاعله مع المحيط في إطار ما يسمى بنظرية السلوك، البيهاڤيورية Behaviorisme تستند أساساً الى دراسات باڤلوف حول التشريط وتؤثر لاحقاً على دراسات ما يسمى بالسلوكية المحدثة مع سكينر خاصة. وكلها مدارس ونظريات تدخل في اطار المنحى التجريبي المختبري.

فكيف تنظر السلوكية الى البدن وما هو فهمها له؟.

واستناداً الى ما يذكره ناڤيل يمكن عرض موقف النظرية السلوكية حول البدن على الشكل التالي:

إن هذه النظرية تعتمد دائماً على حركة البدن بكامله، وتركز على مجمل الوظائف البدنية الجسمانية بشكل متكامل بحيث أنها لا تشدّد فقط على وظيفة كوظيفة الجهاز العصبي مثلاً. (فالجهاز العصبي هو قطعة من البدن لا أكثر، وهي ليست أكثر غرابة من غيرها وليست علبة سوداء كلها أسرار...).

والبيهاڤيورية تعتبر البدن كآلة عضوية، هذا ما حدده واطسن نفسه: Machine organique. وهذه الآلة البدنية العضوية هي أكثر تعقيداً بملايين المرات من الآلات التي صنعها الانسان. وبين بدن الآلة الصناعية الاكثر تعقيداً، وبين البدن الحي أو المتعضي الحي، لا نجد الاختلاف الا في الدرجة وليس في الطبيعة: فالبدن المتعضي هو أكثر تعقيداً من الآلة التي صنعها الانسان. ولكن الذي يجمع ما بين البدن الحي وبدن الآلة يتركز في كون كل العمليات التي تصدر عن البدنين معاً او الآلتين معاً هي عمليات ميكانيكية لا «وعي» فيها ولا «روح» Conscience et Esprit، ونحن لسنا بحاجة لسيكلوجيا الوعي أو اللاوعي لفهم وظائف هذه العمليات... ويكفي لفهمها ما توفره علوم الكيمياء، الفيزياء، الأحياكيمياء، وعلم التشريح...

وفي هذا الإطار فإن الجسم أو البدن هو عبارة عن بناء أو

انبناء على شكل هندسة معمارية كيميائية وفيزيائية:

عندما تبدأ الخلايا الأساسية والأولية بالتكاثر فإن الخلايا الجديدة تأخذ أشكالاً مختلفة ومتخصصة وتقوم بعدها بعدة وظائف. ويحدد واطسن أربعة أنواع من الخلايا التي تشكل لاحقاً أربعة أنواع من الأنسجة التي تتداخل وتتوزع فيما بينها لكي تشكل كل أعضاء البدن. وهذه الخلايا هي بالاختصار: 1 ـ الخلايا التي تغطي البدن وتنمي فتحاته وثناياه؛ 2 ـ الخلايا التي تكون الأنسجة الغضروفية؛ 3 ـ الخلايا التي تكون أنسجة العضلات؛ 4 ـ الخلايا التي تكوّن الأنسجة العصبية.

ويلخص واطسن الوظيفة الهندسية للبدن على الشكل التالي:

ردات فعل (سريعة أو معقدة) كاستجابة على مثيرات بسيطة أو مركبة.

ويقسم واطسن البدن الى مجموعة أعضاء:

1 ـ أعضاء الحواس التي تستجيب لمجموعة مثيرات فتترك بذلك آثاراً على البدن بمجمله.

2 ـ أعضاء ردات الفعل أو الاستجابات: وهي مجموعة النظام الجامع للعضلات وللغدد.

3 ـ أعضاء الوصل والاتصال بين اعضاء الجسد المختلفة: وهي أعضاء الأعصاب: من الدماغ والمخ الى النخاع الشوكي الى الأعصاب البرانية.

وتبعاً لمفهوم النظرية السلوكية، فإن البدن يتفاعل مع المحيط ويظهر هذا التفاعل على شكل معادلة متحركة ما بين المثيرات والاستجابات. واذا كانت الاستجابات المتعددة تبرز على مستوى أعضاء البدن، فإن المثيرات تظهر على مستوى البدن والمحيط معاً: وهذا ما يبرز التعقيد في نظرية السلوك حول البدن والبيئة:

فالمحيط أو البيئة، أي عالم المثيرات، لا يتكوّن أو يشمل فقط الاشياء الخارجية (التي تُرى وتُسمع، وتُذاق، وتُلمس...) وانما هي تطال أيضاً الأشياء الداخلية التي يكون البدن ذاته مسرحاً لها: مثل تقلص المعدة بسبب الجوع، ونمط ووتيرة التنفس والدورة الدموية، والتغير الحاصل في العضلات الخ...

والتفاعل ما بين البدن والمحيط (الداخلي والخارجي) لا يفهم الا بلغة الحاجة التي ليست سوى عملية اختلال التوازن، بل افتقاد التوازن المادي إما في داخل البدن وإما ما بين البدن ومحيطه الخارجي. وعندها تأتي استجابة البدن لتحاول اعادة التوازن المفقود. واستجابات البدن التي تحاول اعادة التوازن تتباين في تعقيداتها وتركيباتها من المستوى البدني الحركي البسيط الى المستوى الكلامي الفكري والذهني المجرد.

وتجدر الاشارة الى أن واطسن لا يرى للجهاز العصبي وظيفة، «فرز الوعي»، بل ان وظيفته تتحدد في كونه ينقل التوترات العصبية من الاعضاء الحسية الى أعضاء الاستجابة وردات الفعل (من عضلات وغدد).

والدماغ ليس مركز الفكر وانما هو لائحة الاشارات والرموز، أو المحلل والموصل للاشارات والرموز المتعددة والمتشابكة والتي تجوب البدن كله عبر خلاياه وأعضائه المتنوعة. وهنا يلتقي واطسن مع بافلوف في القول بأن دراسة السلوك تبدأ من القوس الانعكاسي الذي مسرحه البدن.

وتجدر الاشارة الى أن واطسن، كبافلوف، لا يعطي دوراً فاعلاً «لحامل» البدن أي للفرد في حركة البدن نحو التكيف مع المحيط الداخلي أو الخارجي انطلاقاً من حالة الحاجة البدنية، وهذا ما حاولت النظرية السلوكية المحدثة أن تضيفه على مفاهيم ومنطلقات واطسن في حديثها عن البدن وعن حركته في اتجاه التكيف.

والاتجاه السلوكي الجديد يمكن أن يبرز بجدة في دراسات سكينر، خاصة، ويتجسد في مفاهيمه حول السلوك الآلي الاجرائي: حيث يتم التشديد على عمليات استيعاب «حامل» البدن أو «صاحب» البدن أي الفرد، لمعطيات المحيط وهندسته وانبنائه زمانياً ومكانياً. وهذا الاستيعاب يتم عن طريق التجربة والخطأ في اطار عملية التعلم المعقدة والتي يبرز فيها ومن خلالها المنحى الفكري والذهني للبدن المعقد. وهذا ما يسمح بالحديث عن شيء من الذاتية للبدن على مستوى الوعي الذي هو نتاج للجهاز البدني المعقد والمتطور من الحيوان الى الانسان.

• • •

واذا انتقلنا من المجال السلوكي التجريبي الى المجال التحليلي العيادي، لرأينا تبايناً واضحاً في النظرة الى البدن:

فالبدن عند السلوكيين هو آلة معقدة، لا تفهم الا أفقياً عبر العلاقة ما بين المثير والاستجابة. ولا تخفي عمقاً هوامياً ذاتياً وتاريخياً. على أن البدن عند التحليليين هو عبارة عن لائحة عيادية تحمل بالرمز وبالهوام تاريخية المعاناة الهلعية للنزوات الأولية والبدائية عند الفرد عبر تشابك علائقها «بالأشياء العاطفية» التي يتم توظيف النزوة عليها.

فالبدن عند التحليليين هو مكان التقاطع ما بين النزوة أو الرغبة الباحثة عن اللذة من ناحية وما بين الزمان أو تاريخية هذه النزوة أو الرغبة في بحثها الدائم عن الاشباع مع الآخر أو مع

الذات. فالبدن عند التحليلين يأخذ بعداً جدلياً (وليس ميكانيكياً آلياً كما رأينا عند السلوكيين): ولا يفهم البدن الا بلغة تقاطع الجسد مع الهوامات النفسانية أو احلام الجسد والنزوة: وهذا ما يحدد مجال علم النفسجسد Psycho somatique.

وعلى هذا الأساس، فإن البدن هو طالب لذة، تظهر على شكل رغبات متعددة الوجوه والتجسدات. واللذة تعطي الجسد خاصة أساسية هي خاصة الغلمة Erotisme أي خاصة الاثارة النزوية. وهذه الخاصة الغلمية تبحث دائماً عن اشباع لها مع خاصة غلمية عند جسد آخر. ولا يتم الاشباع البدني - تحليلياً - الا عن طريق التقاطع ما بين التواصل البدني المادي مع التواصل الهوامي النفساني مع لذة الجسد أو البدن الآخر.

- لقد أشار شاركو Charcot الى هذه الخاصة البدنية عندما تحدث عن حالات الهستيريا: فقال بوجود مناطق غلمية في الجسد تثير وتُثار وقسمها إلى مجموعات، وجعل منها جغرافية غلمية وربطها بحركة الدماغ. ولكن نقاشاته الواسعة مع تلميذه فرويد في مستشفى Slapetrier في باريس، أوصلت فرويد الى تركيز تصور آخر حول قضايا البدن.

لقد رأى فرويد أولاً، بأن الغلمية هي صفة جامعة تطال الجسد كله داخله وخارجه، وكل مناطقه بدون استثناء، فالجسم كله يثير ويثار. وذلك عبر تغطية اللذة لكامل الجسد، وليس لنتوءاته وفتحاته فقط.

ورأى فرويد ثانياً بأن ما يهم التحليل النفسي لفهم دينامية البدن، هو معاني ورموز «ما وراء البدن» L'ailleurs du corps. أي مكان تركيز وتكثيف هوامات رغبة الجسد الدائمة الحركة والتعبير.

فما هي عناصر النظرية الفرويدية حول موضوع البدن؟.

اننا نجدها في معظم كتاباته التي صدرت في مُدد زمنية متباعدة. ولعل أهم ما نجده في هذا المجال تركز في كتابه الشهير: «محاولات في التحليل النفسي» الذي كتبه سنة 1921. وخاصة في القسم الأول منه، بعنوان: «ما وراء مبدأ اللذة»؛ ثم في الفصل الثالث: «الأنا والهو». وفي الفصل الرابع: «تصورات وتوقعات حالية حول الحرب والموت». اضافة الى مجموعة مهمة من المقالات التي كتبها فرويد أيضاً في مُدد متباينة وجمعها المحلل النفساني الفرنسي الشهير لابلانش في كتاب تحت عنوان «الحياة الجنسية» صدر في فرنسا.

في هذه المراجع، يحدد فرويد بعض المنطلقات التي تساعدنا على فهم دينامية البدن ومنها:

- إن أساس لذة البدن هي كيميائية وإحيائية، وانها تظهر على شكل طاقة لا تُرى إلا من خلال توظيفاتها. ولقد سمى فرويد هذه الطاقة بداية: ليبيدو - وأدخل عليها بعد ذلك طاقة اخرى تتنازع معها السيادة والسيطرة على الجسد، وسماها: العدوانية؛ وقال عندها بأن الليبيدو هو نتاج غريزة الحياة، والعدوانية والتدميرية هي نتاج غريزة الموت: والحياة والموت معاً هما خاصة أساسية من خصائص البدن ومن المكونات الثابتة لحركته الدائمة. في اطار جدلية: الأنا والهو والأنا الأعلى.

- ولذة البدن تأخذ قالب الرغبة، والرغبة هي نتاج جدلية الجهاز النفساني الذي يتراوح من الوعي الكامل الى اللاوعي الكامل مروراً بما قبل الوعي.

- ونظرية الليبيدو عند فرويد هي التي تجسد نظرته للبدن (مضافاً اليها نظريته حول غريزة الموت). والليبيدو عنده، هو الطاقة الجنسية، وهذه الطاقة لا تُرى الا من خلال توظيفاتها على الاشياء العاطفية. وهي عبارة عن تلازم تيارين أساسيين هما:

التيار الشهواني أو تيار الحاجة المادية الملموسة للجسد، Courant sexuel؛ والتيار العاطفي، أي تيار الحنان والحب والعطف والذي يجسد الحاجة الهوامية للجسد. والبعد الجنسي للبدن تبعاً لنظرية فرويد يتكون عبر مراحل الغلمة المتعددة في الجسد منذ الولادة وحتى ما بعد مرحلة النضوج.

وقوة الليبيدو لا تقاس إلا من خلال تصريفاتها المختلفة: حيث ان «الشيء» الجنسي Objet sexuel و«الغاية» الجنسية But sexuel وأشكال الاشباع، هي التي تدلنا على هذه القوة المتحركة دوماً... مما دفع فرويد للحديث عن القانون الاقتصادي للتوظيف الليبيدي من وعلى البدن. وقد اعتقد فرويد في وقت من الاوقات بالطبيعة الكيميائية للقوة التي تحرك الجسم كله من أجل الاشباع. واعتقد أيضاً بالقدرة المستقبلية لعلم الاحياكيمياء في إلقاء المزيد من الاضواء على حركية البدن.

- ويعتبر فرويد بأن النزوة الجنسية هي من أهم خصائص الجسد وهي لا يخلقها الشيء الجنسي ولكنه يسمح بتوظيفها. وهي لا تدين بوجودها له. وفي حالة فقدان الشيء الجنسي فإنها لا تنتفي وانما تحاول ايجاد منافذ لها بالمداورة والرمز تنكراً وتحولاً.

وأما رايش Reich فإنه طوّر مفاهيم فرويد حول البدن، وركزها أكثر منه على قاعدة مادية احيائية وكهربائية. وربط البدن بالهوامات بشكل جدلي لا انفصام بعده. ولعله كان

الوحيد الذي أخذ عن فرويد نظريته عن الليبيدو وأخضعها للدراسات العلمية المختبرية وحددها على أنها طاقة احياكهربائية، مسرحها الجسم كله ومركزها الاعضاء التناسلية. واعطى أيضاً نظريته الجديدة حول الاقتصاد الجنسي Economie sexuelle : التي تهدف الى دراسة التصريفات المختلفة للطاقة الاحياكهربائية ونتيجة ذلك على صعيد الصحة النفس جنسية. وهذا ما برز في كتابه الشهير حول وظيفة الرهز (أو وظيفة النشوة):

فالبدن هو المنطلق وهو النهاية بالنسبة الى رايش. وهو في اتجاه دائم نحو التفتح والاشباع. وأكثر مراحل التفتح الجسماني هي مرحلة العلاقة الشيئية المتبادلة بين شخص وآخر من جنس مختلف. وهي علاقة تؤدي الى قمة الاثارة والنشوة (اذا كان التعبير على صعيدي العاطفة والشهوة)، وبعدها الى قمة الافراغ الاحياكهربائي ومن ثم الى الاسترخاء تبعاً للمعادلة التالية:

- توتر ميكانيكي Tension mécanique في الجسم ← شحنة احياكهربائية Charge bio-électrique.

- إفراغ احياكهربائي Décharge bio-électrique استرخاء ميكانيكي Relaxation mécanique.

ويرى رايش أنه من أجل الوصول الى هذه المرحلة الرمزية (مرحلة النشوة) من التعبير الجسماني المتفتح والمتكامل وغير المكبوت، على الجسم كله: بمعاناته التاريخية وبتوتره الميكانيكي، وبشحنته الاحياكهربائية؛ أن يشارك بشكل وجداني وكلي مع الجسم الآخر الذي يتصل به، وعلى نفس المستوى، وصولاً الى النشوة والاشباع الكاملين.

ويرى رايش بأن هذه المعادلة البدنية يشترك فيها الرجل والمرأة معاً. ولكي يصلا الى التعبير البدني الصادق عليهما أن يتخطيا كل الموانع الكابتة والصادة (الواعية واللاواعية) وان يقترن كل منهما تعبيره الجسماني انسجاماً مع تعبير الآخر لكي تكون لغة التعبير مفهومة.

وبما أن الجسم (أو البدن) لا ينفصل عن الفكر، فإن أي حادث تاريخي يترك أثره عند الفرد. وما يحول بين افراغ الشحنة الاحياكهربائية وبين المتعة والنشوة يترك آثاراً بالغة الخطورة على صعيد البدن والفكر معاً. وهذه الآثار هي إما رمزية وإما ظاهرة. وكلها يمكن أن تؤدي الى ارباكات بالغة السلبية على حياة الفرد.

ويرى رايش أيضاً، بأن سرعة البدن في تداعيه للدلالة على مصير قوته الأحياكهربائية هي هائلة فعلاً: ويشير الى ما يسميه عمليات التقلص والتشنج في الجسد: La cuirasse: أي مجموعة التصرفات وخاصة على مستوى العضلات، التي يظهرها البدن لتحميه ضد العواطف والاحساسات الجسمانية الداخلية المكبوتة، وضد القلق والغضب والاثارات الجنسية... والتي اذا تخطت حدها الاقصى تصل بالفرد الى حالات مرضية متنوعة. ويرى رايش بأن تجمع القوة الأحياكهربائية في الخلايا والتشبث التاريخي لمعاناة الجسم عند مرحلة معينة، كلها حوادث لا تضيع وانما تترك لها أثراً يظهر بأشكال متعددة.

ويتحدث رايش مطولاً عن قدرة وامكانية وسائل العلاج المختلفة في فهم لغة البدن وفي التنفيس عنه. ويستعرض التحليل النفسي والعلاج عن طريق تحليل الطباع، وبواسطة الرياضة واليوغا والاسترخاء وما اليها، عارضاً تناقضاتها ونقاط تلاقيها.

- وعند الحديث عن البدن لا بدّ من الاشارة الى المفهوم الجديد والذي يتركز حول ما يسمى «بصورة الجسد» أو «صورة البدن» «L'image du corps». وأول من ادخل هذا المفهوم هو بول شيلدر Paul Schilder. ونتوقف أيضاً عند ما أدخلته جيزيلا بانكوف Gisela Pankow من تفصيلات حول هذا المفهوم في مجال علم النفس المرضي:

- في كتاب وضعه شيلدر سنة 1935 وبعنوان «صورة الجسد»؛ تتجسد معظم أفكاره حول البدن.

يقول فرانسوا جونتريه François Gantheret في مقدمة الترجمة الفرنسية لهذا الكتاب، والتي صدرت سنة 1968 في باريس (المرجع المشار إليه في هذا المقال):

إن شيلدر، في حديثه عن صورة البدن، ينطلق من قاعدة بيولوجية تشكل المادة التي تتكون منها الصورة البدنية. والليبيدو هو الذي يعطي هذه المادة البنية والمعنى والدلالة. ويعتبر ايضاً وجود تداخل اجتماعي بين صور البدن المختلفة. فالبدن اذن يشكل صورته عبر علاقة جدلية في اتجاهين: من البيولوجيا الى الاجتماع ومنه اليها.

ويشير Gantheret أيضاً الى تأثر Schilder بنظرية الشكل وقبلها بالنظرية الظواهرية عند هوسرل Husserl؛ وذلك عبر التفاعل بين صور الجسد المختلفة بين الأنا والآخر وعن طريق عمليات الاسقاط المتبادلة. وهذا ما عبر عنه فرويد عندما تحدث عن العلاقة بين الأنا والهو.

أما شيلدر نفسه فإنه يتحدث عن مفهومه وتعريفاته «لصورة الجسد» على النحو التالي:

إن صورة الجسد الانساني هي الصورة التي نكوِّنها عن جسدنا الخاص وفي قرارة أنفسنا؛ أي هي الطريقة التي يظهر لنا فيها جسدنا الخاص. ونحن نستطيع أن نحدد بعض الانطباعات

والاحساسات كـاللمس والحرارة والالم وغيرهـا على مستـوى الجسم؛ وما وراء هذه الأحاسيس نتبين بطريقة مباشرة وجود وحدة للبدن. وهذه الوحدة المدركة هـي عبـارة عـن تصـور لجسدنا. ووحدة الجسد هذه يمكن أن تطال كل ما هو منه داخلياً وخارجياً وكل ما يعلق به ويشكل استمرارية شكلية بالنسبة له (كالزينة مثلاً والصوت وما اليها..).

وبعد هذا التحديد السريع ينتقل شيلدر للحـديـث: عـن تفاصيل «صورة البدن» ويطرح ذلك على مستويات ثلاثة:

### 1 ـ على المستـــــوى الفيزيولوجي:

حيث يحدد الأساس الفيزيولوجي «لصورة البدن».

ويشير في هذا المجال الى أن كل لمس أو مثير على مستوى البدن، يثير احساسات لها مصدرها في أماكن محددة من الجسد. ويتحدث عن مناطق الإثارة في البدن وخصـائصهـا المختلفـة وخاصة عن ما يسميها بـالفتحـات في الجسـد حيـث تتجمـع الإثارات كلها، Cavités أو Orifices، وأيضاً عـن النتـوءات Saillis، أو بتعبير آخر فـالفتحـات هـي مـن داخـل البـدن dedans، والنتوءات هي من خارج البدن dehors.

### 2 ـ على المستـــــوى الليبيـــــدي:

يتحدث عن مجموعة من القضايا التي تبرز الجانب الهوامي في الموضوع والتي تتوافق كلها مع المفهوم الفرويدي حول البدن بشكل عام:

ويذكر في هذا المجال حالة النرجسية وحب الجسد الخاص؛ ومناطق الغلمة في صـورة الجسـد؛ وحـالات فقـدان وضيـاع الشخصية؛ واضطرابات الهلع والهستيريا والألم وعلاقته بالليبيدو ومظاهر السادية والمازوشية؛ ويذكر أيضاً حالات الشيزوفرنيا التي تظهر على شكل تفكك لصورة الجسد؛ وكذلك يتحدث عن حالات الإقلاب بشكـل عـام وعـن حـالات الامـراض العضوية ذات الاسباب النفسانية والعلائقية.

وكلها تشير الى تكوين وتفكك صورة الجسد عند الفرد.

### 3 ـ على المستوى الاجتماعي:

ويشير الى مجموعة من القضـايـا التي تحدد البعـد الاجتماعـي لصورة البدن: ومنها: المكان وصورة الجسد مما أعطى مفهوم شيلدر الأساسي حول ما يسميه بالمسافة الاجتماعية بين الأبدان؛ (مما يثير قضية الحجاب على سبيـل المثـال)؛ وقضيـة التقليـد وصورة البدن، والتماهي والجمال.

وكلها تُدخل مبدأ النسبية الاجتماعيـة على مفهـوم صـورة البدن.

وأما جيزيلا بونكوف فإن وجهة نظرها حول صورة البدن تتركز في الحديث عن الاضطرابات الذهانيـة لنظـرة المريـض لبدنه وتبرز هذه النظرة علاقة بين الجزء الواحد وبقية أجزاء الجسد. وهي أساس جدلية مفهوم الباحثة. وهي ترى وظيفتين اساسيتين لصورة البدن:

ـ الأولى تعني فقط بنية المكان La structure spatiale من حيث الشكل Gestalt وذلك يعني أيضاً بأن هذه البنية تعبِّر عن العلاقة الدينامية بين الأجزاء والمجموع: ولذلك نلاحظ بأن العصابي يستطيع أن يتعرف على وحدة جسده، حتى ولو كان الجسد مشوهـاً؛ بينما لا يستطيـع الذهـاني القيـام بهذه المهمـة المعرفية. وعندها نتكلم عن الجسد المفكك الصورة عند الذهاني والفصامي خاصة.

ـ الوظيفة الثانية لصورة البـدن لا تعني البنيـة مـن حيـث الشكل وإنما من حيث المحتوى والمعنى Contenu et sens: حيث ان الصورة هي لكونها تمثلات وانتاج جديد للشيء. ويشير الى أشياء أخرى، تلعب دوراً بالغ الأهمية:

وحسب درجة التفكك لهذه الصورة في حالات الذهان فإن الباحثة تستعمل الوسائل التعبيرية المختلفة لمعرفة صورة الجسد، وخاصة اللعب بأشكال المعجون التي تعتبر وسيلة إسقاطية مهمة في هذا المجال.

والباحث والمحلل النفساني العربي الشهير، سامي علي محمود ركز أبحاثه (باللغة الفرنسية) على قضايا الجسد وتوزع ماهية ووحدة الجسد ما بين الواقع والخيال:

والقضايا التي تناولها في هذا الكتاب تتمحور حول: البدن والماهية أو الهوية؛ البدن والمكان ومشـاعـر القـرابـة؛ البـدن والزمن؛ البدن والكلام؛ البدن والحركة؛ البدن واضطرابـات الاقلاب النفسجسدي؛ البدن والنرجسية؛...

ومما يقوله الباحث في مقدمة الكتاب:

إن للبدن مرجعين هما الواقع والخيال. والاكتشاف الأساسي الذي توصل اليه فرويد يتمحور حول عمل اللاوعي؛ حيث ان عمل الحلم هو المثال النموذجي على عمل اللاوعي: ووظيفة اللاوعي ذاتها ليست منفصلة عن ما يدور في عمل الحلم: وهكذا يرى فرويد في عمليات التكثيف والإزاحة، دلالة على العمليات الأولية التي يتصف بها الهو.

ولكن الباحث العربي يشير الى النقص في النظرية الفرويدية في هذا المجال: فعمل الهلـوسـات حسـب المفهـوم التحليلي لا

يحتوي العمل الاساسي الذي يمكن أن يفسر هوامات الجسد، وهو عمل الاسقاط Projection. فقط سنة 1917 بدأ فرويد يفهم الحلم من زاوية الاسقاط، والحلم إذن هو اسقاط، أي تجسيد خارجي لعملية داخلية تدور على مستوى البدن.

ويخلص سامي علي إلى القول:

إن الاسقاط هو أداة البدن الخاص لكونه تمثلات متصورة، وقوة هذه الأداة يمكن أن تتبين حيث يطرح السؤال حول مصدر التمثلات المشار اليها: البدن، الشيء العاطفي وشروط ظهورها (أي البدن والشيء العاطفي). وهذا ما يفيد أخيراً بأن الفرد هو قبل كل شيء كلٌّ نفسجسدي Une totalité psycho-somatique.

والباحث الفرنسي بيير فديدا Pierre Fedida يطرح موضوع البدن في كتاب شهير صدر له: ويركز ما كتبه حول حالات الجسد والاقتصاد الليبيدي في الحالات المتعددة للأمراض العضوية مثل الهلع والسوداوية والهستيريا والإقلاب وعُصاب الأعضاء وغيرها من الحالات المرضية التي تبرز فيها بشكل حاد الحياة العاطفية عند الجنسين. وهو يستند في ذلك إلى أهم كتابات فرويد.

ويرى فديدا بأن الاستعارة La métaphore هي لغة البدن أو اللغة الجسدية وهذا ما اشار اليه Sharpe عندما ربط عملية الاستعارة بالهوامات النفسجسدية المبكرة.

ويلاحظ فديدا بأن كل مريض مصاب جسدياً ويخضع لعلاج طبي يمكن أن يخضع أيضاً لعلاج تحليلي ونفساني: والعلاج النفساني هو عبارة عن استماع للتظلمات البدنية للمريض، هذه التظلمات التي تظهر على مستويين: مستوى التشكلات البدنية الخيالية والهوامية، ومستوى الاقتصاد التوظيفي الليبيدي ماضياً وحاضراً.

واستناداً الى قراءة مستفيضة لنص فرويد الشهير بعنوان «من أجل إدخال مفهوم النرجسية» يشير فديدا الى أن المريض المصاب بآلام عضوية وبدنية يتخلى عن مصلحته في أشياء العالم الخارجي، تلك التي ليس لها علاقة بموضوع آلامه، ويمكن أيضاً للمريض أن يسحب مصلحته الليبيدية عن أشيائه العاطفية: وهو بذلك يتوقف عن الحب طالما استمر ألمه: وهذه العملية تسمى باقتصاد الإنذار التي تفترض اختفاء الحياة العاطفية لصالح الألم العضوي البدني.

ويذكر الباحث حالة مريضة عالجها، مصابة بسرطان في الثدي، فيقول: مشاعر القلق مرتبطة بالموت والمرض تستعمل الاصابة البدنية كوسيلة لإعادة المخاوف البدائية التي كانت المريضة مسرحاً لها قبل مرضها وفي طفولتها. (ويذكر حادثتين هلعيتين: موت الام بحادث طائرة وفشل العلاقة الغرامية التي كانت تربطها بحبيب كان قد تركها): وفي خلال تحليل هذه الحالة لاحظ فديدا مجموعة من الهوامات والاحلام والذكريات المرتبطة بالحادثتين الهلعيتين، وذلك من خلال خطاب المريضة العنيف حول مرضها البدني. ويلاحظ أيضاً بأنه في حالات أخرى فإن الاصابات البدنية تعيد أحياناً الوجود الهوامي للأشياء العاطفية الغائبة والمفقودة والتي كانت قد نسيت منذ زمن بعيد.

ويستنتج الباحث أيضاً وجود علاقة قوية عن طريق البدن، وعبر مستوى «ما وراء السيكلوجيا» بين البدن المريض وحالات النوم والحلم والسوداوية...

ويشير أخيراً الى ما يسميه فرويد «نموذج عضو البدن» وخاصة «عضو البدن التناسلي في حالة الاثارة» وعلاقته بالنظرية الرمزية الجنسية للحلم.

وخلاصة القول حول فكر الباحث فديدا في هذا المجال هو أن البدن وإن كان يُرى بشكل مادي وموضوعي، ولكنه يظهر دائماً بشكل هوامي من خلال لغة الاستعارة الليبيدية حوله. وفي هذا الاطار يركز مشروعه حول هدف العلم النفسجسدي.

## مصادر ومراجع


- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، مجلة دراسات نفسانية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، قسم علم النفس، العدد 1، 1974.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 20، دار المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- Ali, Sami, Corps réel, corps imaginaire, Dunod, Paris, 1977.
- Fédida, P., Corps du vide et espace de séance, J.P. Delarge, Paris, 1977.
- Freud, S., Essais de psychanalyse, Payot, Paris, 1967.
- Freud, S., La vie sexuelle, P.U.F, Paris, 1969.
- Freud, S., Ma vie et la psychanalyse, Idées, Paris, 1965.
- Freud, S., Métapsychologie, Idées, Paris, 1969.
- Freud, S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, Idées, Paris, 1971.
- Leny, Jean-François, Le conditionnement, P.U.F., Paris, 1966.
- Naville, Pierre, La psychologie du comportement, Idées, Gallimard, Paris, 1963.
- Pankow, G., L'homme et sa psychose, Montaigne, Paris, 1969.
- Petit Larousse, 1966, 27ème tirage, Librairie Larousse, Paris.
- Reich, La fonction de l'orgasme, L'arche éditeur, Paris, 1971.
- Schilder, P., L'image du corps, Gallimard, Paris, 1968.


عباس مكي

## بَدِيْهِيَّة

**Axiome**
**Axiom**
**Axiom**

تنتمي البديهية الى مجالات المنطق، والرياضيات، وفلسفة العلم، فضلاً عن الفلسفات القائمة على نسق استنباطي.

وتعني في اللغة البدايات أو الأوائل، فالبدء والبداهة والبديهية هي أول كل شيء. كما تعني في الاستخدام اليومي الشائع إما المبدأ والقاعدة التي يتفق عليها لقيمتها الذاتية، أو القضية التي تعدّ حقيقة بيِّنة بذاتها. ولا يختلف استخدامها الاصطلاحي كثيراً عن هاتين الدلالتين.

فالساوي صاحب «البصائر النصيرية» في المنطق يعرِّفها بأنها الأوليات، وهي القضايا التي يصدق بها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه من تعلم أو تخلق بخلق أو حب السلامة والنظام، ولا تدعو اليها قوة الوهم أو قوة أخرى من قوى النفس. ولا يتوقف العقل في التصديق بها الا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع الى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتاً ما عن ذلك التصديق، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لواحد متساوية.

ويتفق هذا مع أرسطو الذي تحدث عنها في «التحليلات الثانية»، فهي مثل مبادىء عدم التناقض والثالث المرفوع، ولا تدخل في القياس وان كان القياس يسايرها، أي أنها مقدمات بالقوة لا بالفعل، ولا يكسبها العقل بالغريزة بل بالحدس.

وتكوِّن البديهيات مع التعريفات أو المسلمات والمصادرات مجموعة المبادىء أو المقدمات في النسق الاستنباطي الذي تستنتج منه النظريات البرهانية Theorems (أو المبرهنات) في الرياضيات.

ويعدّ نسق إقليدس في الهندسة أول الأمثلة وأبرزها في الأنساق الاستنباطية. وكان المعتقد أن بديهيات النسق تعبِّر أيضاً عن حقائق عقلية، ووقائع تجريبية في آن واحد، حتى ابتكرت هندسات لا إقليدية في منتصف القرن التاسع عشر، واكتشف حينئذ أن البديهيات وشأنها شأن كل المقدمات، افتراضية اشتراطية ليست هي بعينها في كل الانساق المختلفة.

ويرى معظم المناطقة الوضعيين ان البديهيات ترتبط بفكرة الاسبقية المنطقية المترتبة على قائمة العلوم، فما يأخذه العلم المعين عن العلوم السابقة عليه في سلم التعميم من فروض وضعتها تلك العلوم يكون بديهيات لهذا العلم المعين بحيث يكون العلم السابق هو المنوط بالبرهنة عليها.

أما في المنطق البراغماتي كما يتضح عند ديوي فلا فرق بين البديهيات والمسلمات فليست هذه أو تلك صادقة أو كاذبة في حد ذاتها، وانما يحدد معانيها ما يترتب عليها من نتائج بسبب ما بينها من علاقات اللزوم التي تربط بعضها بالبعض الآخر. وللباحث الحرية في أن يضع لنفسه ما يريد من بديهيات ومصادرات ولكن بشرط أن تكون مثمرة لنتائج متضمنة فيها، وتستخرج منها استخراجاً دقيقاً وفقاً لقواعد اللزوم أو الاقتضاء.

صلاح قنصوه

## برّ

**Charité–Justice**
**Charity**
**Liebe–Wohltätigkeit**

1 ـ يساعدنا على فهم الفعل «بَرَرَ» المقارنة بأخيه الفعل «بَرَأ» الذي يعني القطع للأجسام، وفَصْلَها عن بعضها بعضاً. وبذلك يكون الفعل بَرَرَ يعني التقطيعَ للأعمال، وفصلَها للتمييز بين برِّها «خيرها» وشرِّيرها (والفعل شَرَّ هو الأخ الآخر للفعل بَرَرَ)، وجَعْلَها مبرورة، مقبولة، صالحة.

واذن فالمبرورية، في التحليل للبنية اللغوية المتوازية مع البنية المؤسسية ومع اللاوعي، هو عملية التقطيع والتحليل وبالتالي الفصل والتمييز بين البار والعاق، بين الصالح والطالح، بين الخَيِّر والشرِّي [الشرير]. بعدئذ يكون عمل من الاعمال، أو مسعى أو سلوك، مبروراً ان كان نقياً من الآثام والشبهات والخيانات والكذب. ذاك أن جعل عمل مبروراً هو رفع السلوك أو الفكرة، من واقعه اليومي، الاعتيادي، الى البر أي الى اقرار الخير وترسيخ الصلاح. وجعل سلوك مبروراً هو سيرورات وإرادة وتصميم لتحقيق البر أو لجعل البر حالاً قاراً في السلوكات. وذلك البرّ المقصود هو الاستقامة والخير والصدق والمحبة؛ وهو أيضاً طاعة الله، والبر بالوالدين، والبر باليمين وبالعهود المقطوعة («لسان العرب»، ج 4). انه إظهار الخير وتغليبه، وإغماض الشر. بل إن البر هو الظاهر أي البراني المفضل في العقلية الحسية على ما هو جُوّاً، باطن، غامض،

جواني. البر هو الفاضل، والمبرورية هي السعي للفضيلة ولتغليب الخير. وبهذا سميت الحنطة براً لانها الافضل والمتغلبة. نلقى هذا المعنى للبر (وللتبرير، المبرورية)، في الحديث، فمنه القائل: «عليكم بالصدق، فإنه يهدي الى البر». وفي القرآن الكريم حيث الآية: ﴿... وبرّا بوالديه﴾ (سورة مريم، 14) أي صدقاً في المعاملة وطاعة، أي عطفاً ومحبة. اما البر في الآية ﴿ليس البرّ ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾ (سورة البقرة، 177) فهو الصلاة. فالبر بالمعنى الايجابي انطلاقاً من تلك الآية عينها هو: ﴿من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب﴾. انه، اذن، الايمان الديني، وهو التقوى، والانفاق على المحتاجين مما تحبون، والتعاون. أما البر في المعاملات والفراض، حيث الحج المبرور هو الذي يكون خالياً من المآثم؛ والبيع المبرور هو الذي لا شبهة فيه ولا كذب ولا خيانة. وخلاصة، فإن البر هو الرحمة، واللطف، والعطف. والأبرار هم الأخيار، والأتقياء، الصادقون، الذين لا يغدرون ولا ينكثون ولا يحنثون. والفعل المبرور هو الذي لا مأثم فيه.

2 ـ ونال مصطلح «البر»، ومنه التبرير فيما بعد كمصطلح مولد ومحمّل بمعان أكثر ونفسانية المضمون، دوراً في تاريخ الفكر الاخلاقي في تراثنا. هنا يُستدعى تعريف يرى أن البرّ «هو فضيلة عَدْلِيّةٌ بها يكون للمرء ما يستحقه بالسنّة. والجور ضدُّه». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51). ويكرر ابن سينا هذا الحد للبر، في مكان آخر وبكلام مماثل، فيقول: «البر فضيلة عادلة تقسم لكلٍّ ما يستحقه بحسب تقدير الشريعة. والجور رذيلة يكون بها المرء آخذاً ما ليس له بحسب تقدير الشريعة». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). ومعروف أن هذا الأخذ الذي يعني بالبر فضيلة العدالة مستقى من أرسطو الذي يقول: «البر فضيلة عادلة يكون بها لكل امرىء من الناس ما يستحق وبقدر ما تأمر به السنّة، والجور هو الذي يأخذ به المرءُ الغريبة التي ليست له في السنة». (أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 39). هنا يستدعى تعريف الفضيلة، فهذه «قوة جلابة للخيرات الحقيقية والمظنونة؛ فاعلة للعظائم في كل وجه، ونحو كل شيء». (ابن سينا، «كتاب المجموع»، ص 51؛ عينه، «كتاب الخطابة»، ص 84، أرسطو، «الخطابة»، الترجمة العربية القديمة، ص 38). وحيث انها كذلك فان جعل سلوك مبروراً يقضي بجعله عادلاً، وساعياً الى إقامة العدل؛ بل ومحققاً للفضائل. (ابن سينا، «رسالة البر والاثم»).

وكذلك فإن التمتع بفضيلة البر، حيث يكون سلوكنا مبروراً، يعني حيازة الفضيلة التي تقيم البر. واقامة البر، أو تحقيقه، اقامة للعدل أي لتلك الفضيلة التي تحقق لكل انسان ما يستحقه، وذلك داخل الجماعة، وبواسطة السنن والقوانين. وبكلمة أخيرة وأكثف، فان الجور يناقض البر مناقضة الرذيلة للفضيلة. واذ ان «الفضيلة ملكة حسنة التأتي لتحصيل ما هو خير». (ابن سينا، «الخطابة»، ص 84). فإن السعي لتحصيل العدل، بين القوى المتصارعة داخل الشخصية أو لتحصيله في المجتمع، هو العمل المبرور والذي يجب أن نخرجه، ان نجعله برانياً أي متحققاً في الشخصية وفي المجتمع.

3 ـ أهمل الفكر العربي الحديث استعمال البر بمعنى العدالة؛ وأبقى على المعنى القديم الدال على الصدق، وانعدام الشبهات والآثام، والطاعة، والاخلاص، والمحبة. وأبقى أيضاً على البر كدال على العمل الصالح الذي يقدم خدمات اجتماعية وانسانية. فنحن اليوم نشدد في التفسير القرآني على المضمون الاجتماعي لكلمة «برّ» التي ترد في بعض الآيات. وكذلك فان البار، نشاطاً أو ابناً ازاء أهله أو وطنه، ينشدُّ باتجاه المحتوى العملي والعلائق العينية الاجتماعية ذات النفع. صحيح أن «أعمال البر» هي النشاطات التي تقدم العطايا، أو تقوم بالاحسان والخير الى المحتاجين، الا أننا نفهمها على أنها تقوم على المحبة، والمساواة، واحترام الشخصية، وطبيعتها كواجب لا كتفضل، وتمنن، وغسل ذنوب، أو كتقرُّب من الله. فهي وظائف أقرب لأن تكون من مهمات الدولة في بعض أجهزتها المتخصصة.

4 ـ يُستدعى، أخيراً، مصطلح التبرير. انه، في المعنى الحديث، يسعى للتبرئة ولجعل السلوك الفاشل مبروزاً. عند الاحباط نفتش عن أسباب تضفي على العمل غير المتكيف ما ينزع عنه الشبهات والنقائص فيقربه من البراءة. الا أن «بَرّأ» فعل استعمل في الفلسفة العربية الاسلامية ليعني فعل التجريد Abstraction؛ كذلك فالتبرئة هي التجريد؛ والمبرّأ هو المجرد (انظر للمثال، ابن سينا، «كتاب النفس»، ص 51 ـ 52). وما بقي في الاستعمال الراهن، في هذا المجال، فهو التبرير لا بمعنى المبرورية أي احقاق الحق والصلاح وتحقيق الفضيلة، بل بمعنى مولّد قريب من معنى الفعل «بَرّأ». فهنا التبرير اوالية تحذف، وتشذب، بهدف تقديم سلوك على أنه بار اي صالح، ومقبول ومعقلن. وهذا هو المعنى الشائع، اليوم، والعائد الى عالم التحليل النفسي، واواليات الدفاع عن الأنا للتكيف الناقص مع الحقل ولإستعادة التوازن أو الصحة النفسية مؤقتا وبشكل غير مجابه وغير مباشر.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق ع. بدوي، الكويت ولبنان، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1959.
- ابن سينا، رسالة البر والاثم، نشرة ع. زيعور، مجلة العرفان، بيروت، ك 2 وشباط، 1970.
- ابن سينا، كتاب الخطابة، منطق الشفاء ـ 8، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية في معاني كتاب ريطوريقا، نشرة محمد سلم سالم، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء، الطبيعيات رقم 6، القاهرة، تحقيق قنواتي وزايد، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968.
- ارسطو، الخطابة، الترجة الفرنسية بقلم Dufour، باريس 1932، الترجة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، 1959.
- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخس...، الكتاب الخامس، انظر ترجته العربية القديمة، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- افلاطون، الجمهورية...، ما يتعلق بـ: العدالة والفضائل الاساسية الاربع.
- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- عبدالباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فريد، عزيز، الأمراض النفسية العصابية، القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، 1964.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ج 1، بيروت، دار مكتبة التربية، تصوير للطبعة المصرية، البابي الحلبي، بلا تاريخ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.


علي زيعور

## بُرْهان

**Démonstration**
**Demonstration**
**Beweis**

لفظ فارسي معرَّب وأصله بران أي اقطع ذاك. ويقصد به قطع حجة الخصم، وقد يطلق على الحجة ذاتها، وهي التي يلزم من التصديق بها التصديق بشيء. وأهل الميزان يخصونه بحجة أن مقدماته يقينية. ولهذا يسمى « العمدة، أي ما يعتمد عليه من أنواع القياسات لتركبه من المقدمات اليقينية، ولكونه كافياً في اكتساب العلوم التصديقية ». (« إيساغوجي في المنطق »، القاهرة، شركة المطبوعات العلمية، 1327 هـ، ص 156).

وللبرهان عند أرسطو تعريف أول ظاهري بالعلة الغائية هو أنه « قياس منتج للعلم »، ولفظ العلم يعني معرفة العلة وهي معرفة ثابتة ضرورية. وتعريف ثان جوهري بالعناصر المؤلفة له هو أنه « القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها ». ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول، كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين، ووجب أن يعلم قبل البرهان أن الموضوع موجود وما هو وما المحمول أو ما يعني اسمه، وان المقدمتين صادقتان وإلا لم ينتج برهان. والصدق هنا يقتضي أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول نسبة جوهرية فتصير المقدمة أولية، وإلا افتقرت الى برهان ولم تصلح أساساً يستند اليه.

ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام: الأول مقدمات أولية بالاطلاق وتسمى « علوماً متعارفة » مثل مبادىء عدم التناقض والثالث المرفوع والعلية. والقسم الثاني مقدمات تسمى « أصولاً موضوعة » ليست أولية ولكن المتعلم يسلمها عن طيب نفس. والقسم الثالث مقدمات تسمى « مصادرات » يطلب الى المتعلم تسليمها فيسلمها مع عناد في نفسه، ويصير عليها الى أن تتبين له في علم آخر. فحينا تكون المقدمات أولية ويستدل على المعلول بالعلة يسمى البرهان « برهان لِمَ » يفيد علة حصول النتيجة ويحاكي نظام الوجود حيث العلة سابقة على المعلول وهو البرهان بالمعنى الصحيح والعلم الأكمل. وهناك برهان آخر يسمى « برهان إن » وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستدل على العلة بالمعلول وهو برهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالاً للتساؤل، كبرهان الطبيب الذي يستند الى نتائج الرياضيات فيقول إن الجروح المستديرة أبطأ اندمالاً من سواها، وكبراهين علوم الموسيقى والفلك التي تتقبل مبادئها من الرياضيات تقبلاً.

وشبيه بهذا القول الأرسطي تعريف الجرجاني للبرهان بأنه « القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات. والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الاكبر الى الاصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهانٌ لمي كقولنا هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم. فتعفن الاخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وان لم يكن كذلك، بل لا يكون علة للنسبة الا في الذهن فهو برهان، كقولنا هذا محموم وكل محموم

متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط. فالحمى وان كانت علة لثبوت تعفن الاخلاط في الذهن الا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالعكس. وقد يقال على الاستدلال من العلة الى المعلول برهان لمي، ومن المعلول الى العلة برهان اني».

ويفصّل إبن سينا القول في برهان اللم وبرهان الأنّ، يقول: «اما برهان اللم فهو الذي ليس انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق بها فقط حتى تكون فائدته ان تعتقد أن القول لم يجب التصديق به بل يعطيك أيضاً مع ذلك علة اجتماع طرفي النتيجة في الوجود فتعلم أن الامر لِمَ هو في نفسه كذا فيكون الحد الاوسط فيه علة لتصديقك بالنتيجة وعلة لوجود النتيجة لأنه علة للحد الاكبر إما على الاطلاق كقولك هذه الخشبة مثلاً احالها شيء قوي الحرارة وكل شيء أحاله شيء قوي الحرارة فهو محترق ـ فهذه الخشبة محترقة، وإما لا على الاطلاق بل علة لوجوده للأصغر مثل أن يكون الحد الأوسط نوعاً ما وله جنس أو فصل أو خاصة فنحمل ذلك الحد عليه أولا ونحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك كل شكل متساوي الساقين فهو مثلث وكل مثلث فإن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين».

وأما برهان الأنّ فهو الذي انما يعطيك علة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق فيعتقد أن القول لم يجب التصديق به ولا يعطيك أن الأمر في نفسه لِمَ هو كذلك لأن الحد الاوسط فيه ليس هو علة للأكبر في ذاته بوجه ولا علة لوجود الحد الاكبر في الاصغر وربما كان معلولا له كقولنا هذه الخشبة محترقة فإذن قد أحالها شيء حار والاحتراق معلول لوجود الحد الأكبر في الصغر». («النجاة»، ص 66، 67).

والبرهان، بهذا المعنى، هو شكل من أشكال القياس لأنه يعتمد على وجود حد أوسط. ولهذا يرى أرسطو أن القضية المباشرة لا تقبل البرهان لأنها خالية من حد أوسط. ولكن المناطقة المحدثين يميزون بين البرهان والقياس، ويقصدون البرهان الرياضي.

في كتاب بوانكريه «العلم والفرض»، فصل خاص عن طبيعة البرهان الرياضي (ص 9 ـ 28). يقول: «ان القياس لا يستطيع أن يعلمنا أي شيء جديد في جوهره؛ فإذا كان كل شيء يجب أن يخرج من مبدأ الهوية، فيجب أن يكون في الوسع رده اليه كذلك... والبرهان القياسي يظل عاجزاً عن اضافة أي شيء الى المعطيات التي نقدمها له؛ وهذه المعطيات تنحل الى بعض من البديهيات، وليس للمرء أن يجد شيئاً آخر غيرها في النتائج. فاذا لم يكن في وسع المرء التسليم بهذه النتائج، فيجب الاعتراف بأن للبرهان الرياضي نوعاً من القوة الخالقة الخاصة؛ وانه بالتالي يتميز من القياس» (ص 11). ويفسر بوانكريه هذا التمايز بقوله إن البرهان الرياضي يقوم على أساس للبرهان الراجع Raisonnement par récurrence ويصاغ على النحو التالي:

اذا فرضنا أن خاصة ما صادقة بالنسبة الى العدد م، فإنه ينتج عنه أنها صادقة أيضاً بالنسبة الى م + 1 أياً ما كانت م. واذا كان، من ناحية أخرى أننا نعرف، بالبرهان انها صادقة بالنسبة الى عدد معلوم ع، فإنها صادقة بالنسبة الى كل الاعداد ابتداء من ع، اذ يمكن أن نمتد بها من ع الى ع + 1، ثم الى (ع + 1) + 1، وهكذا الى غير نهاية.

ومعنى ذلك ان البرهان الراجع يتضمن أقيسة شرطية، اذ يمكن أن يصاغ كذلك على النحو التالي:

الخاصة صادقة بالنسبة الى العدد 1.

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 1 فانها صادقة بالنسبة الى 2.

∴ هي صادقة بالنسبة الى 2

وهي اذا كانت صادقة بالنسبة الى 2، فانها صادقة بالنسبة الى 3

∴ هي صادقة بالنسبة الى 3، وهكذا.

مراد وهبه

---

## بَعْث

**Résurrection**
**Resurrection**
**Wiederauferstehung**

---

اصطلاح البعث اصطلاح ديني في الأساس ونجده لدى مختلف الشعوب التي تؤمن بحياة ثانية بعد الموت مثل قدماء المصريين. واتخذ البعث مدلولاً فلسفياً بالاضافة الى مدلوله الديني لدى الإسلاميين خاصة. وللبعث بشكل عام معنيان: البعث في الشرع بمعنى إرسال الله انساناً إلى الإنس والجن ليدعوهم الى طريق الحق، وشرطه ادّعاء النبوّة واظهار المعجزة وقيل الاطلاع على المغيبات ورؤية الملائكة.

والمعنى الثاني نجده في علم الكلام والفلسفة ويطلق على الحشر والمعاد أيضاً ويرتبط بخلود النفس Immortality خاصة لدى إبن رشد؛ يقول التهانوي: البعث في العرف هو والحشر والمعاد

ألفاظ مترادفة ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني. فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور، والروحاني هو اعادة الأرواح الى أبدانها.

## أولاً - البعث عند قدماء المصريين:

يرتبط البعث عند قدماء المصريين بعقيدتهم العامة وايمانهم الديني بالحياة الأخرى. وهذا المفهوم يعرف خطأ بالخلود. (فالجسم الذي لا حراك فيه يجب أن تعاد اليه الحياة وتعاد اليه القدرة على استخدام أعضائه وحواسه). وهذا البعث يمكن أن يكون فعل إله أو إلهة يحملان له الود كما يحدث عندما تقدم له إزيس أو حورس، أو يخاطب الكاهن الميت ويؤكد له أن إلهة السماء ستقيمه: «إنها ستضع رأسك في مكانها لأجلك. انها تجمع عظامك لأجلك وتوجد أعضاءك لأجلك وتحضر قلبك الى داخل جسمك لأجلك». ويقول برستيد في كتابه «تطور الفكر الديني في مصر القديمة».. «... وبهذا الوصف كان يعود [الميت] الى الوجود كشخص يملك كل المواهب التي يمكن أن تعاونه على العيش والبقاء في حياة آخرة. وعلى ذلك فإنه غير صحيح أن ينسب الى المصريين اعتقاد بخلود الروح يفسر تفسيراً جازماً على انه عدم القابلية للفناء أو التحدث عن آرائه في الخلود.

## ثانياً - مفهوم البعث في القرآن:

يتخذ لفظ البعث في القرآن معاني متعددة وذلك حسب سياقه في كل آية من الآيات. ويمكن تحديد دلالة المصطلح من خلال تحليل احصائي لمضمونه وذلك على الوجه التالي: ذكر لفظ «بعث» بمشتقاته المختلفة في القرآن حوالى 67 مرة واتخذ 26 شكلاً هي: بعث، بعثنا، مبعوثون. وذكرت كل منها سبع مرات، ويبعثون ثماني مرات، ويبعث ست مرات. وكل من نبعث ويبعثهم، ابعث، والبعث ثلاث مرات. وكل من بعثناهم، فابعثوا، مبعوثين مرتين، ثم كل من بعثنا، بعثناكم، بعثه، يبعثك يبعثكم، يبعثن، وانبعث، لتبعثنَّ، تبعثون، ويبعث، يبعثوا، بعثكم، انبعاثهم مرة واحدة. ومن تحليل مضمون هذا اللفظ يتّضح الآتي:

أ - إتخذ اللفظ معنى الإرسال:

﴿بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين﴾ (البقرة 213). وجاء لفظ الإرسال في ألفاظ «بعث» وذكرت سبع مرات في: (البقرة: 213، 247، آل عمران: 164، المائدة: 31، الإسراء: 41، الجمعة: 2)، ولفظ «بعثنا» وذكر سبع مرات ﴿ولقد بعثنا من كل أمة رسولاً﴾ (النحل: 36)، وفي آيات: (المائدة: 12، الأعراف: 103، يونس: 74، 75، الإسراء: 5، الفرقان: 51)، وأيضاً في لفظ «نبعث» وذكرت ثلاث مرات في آيات: (النحل: 84، 89. والإسراء: 15).

ب - إتخذ معنى المعاد والحشر في «بعثنا» ﴿قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا﴾ (يس: 52)، «بعثناكم»، ﴿ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾ (البقرة: 56)، «بعثناهم»، (الكهف: 19,12)، و«بعثه» ﴿فأماته الله مائة عام ثم بعثه﴾ (البقرة: 259)، «يبعثهم» ﴿والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون﴾ (الأنعام: 36).

جـ - وهناك معانٍ أخرى اتخذها اللفظ بالاضافة الى ما سبق مثل إرسال ليس الرسل أو البشر، ولكن إرسال (بعث) العذاب كما في قوله: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم﴾ (الأنعام: 65).

وممكن أن يكون البعث من البشر أيضاً وليس من الله فقط مثل: ﴿وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها﴾ (النساء: 35). والشخص الوحيد الذي اقترن به البعث اسماً هو المسيح (سورة مريم: 33,15). وقد حدد البعث بيوم القيامة كما في سورة المؤمنون: 16. ﴿ثم انكم يوم القيامة تبعثون﴾.

د - انكار البعث: كما نجد في لفظ (مبعوثون) وذكرت سبع مرات على الوجه التالي: ﴿ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا إلاَّ سحر مبين﴾ (هود: 7)، ﴿وقالوا أئذا كنا عظاماً ورفاتاً انا لمبعوثون خلقاً جديداً﴾ (الإسراء: 98,49، المؤمنون: 82، الصافات: 16، الواقعة، 47، المطففين: 4)، وأيضاً نجد نفس المعنى في لفظ مبعوثين ﴿وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين﴾ (الأنعام: 29، المؤمنون: 37).

## ثالثاً - البعث في الفلسفة:

البعث في الفلسفة وعلم الكلام هو المعاد والحشر ويغلب لفظ المعاد عند المتكلمين والفلاسفة للدلالة على المقصود. وأوفى دراسة لهذا الموضوع نجدها لدى ابن سينا في رسالته «الأضحوية في أمر المعاد» يقول في ماهية المعاد، (أول فصول الرسالة). «أما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود وحقيقته عودة الشيء الى ما كان عليه وحقيقته المكان أو الحالة التي كان الشيء فيه فباينه، فعاد اليه ثم نقل الى الحالة الأولى». ويبدو ان هناك اختلافات عديدة بين الفلاسفة حول هذا الموضوع، يقول التهانوي: «ثم انهم اختلفوا في أن الحشر ايجاد بعد الفناء بأن

يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن ثم يعيدها، أو جمع التفريق بأن يفرق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض ثم يعيد فيها التأليف. ويدل على ذلك الآية 7 من سورة سبأ في قوله تعالى ﴿اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد﴾ ويضيف قوله: «والحق لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً أو اثباتاً، هذا عمن يقول بحشر الأجساد أو حشر الأرواح أما المنكر لحشر الأجساد فيقول بالمعاد الروحاني عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسية». ويمكن بيان خمسة اتجاهات في مسألة المعاد هي:

1 ـ القول بالمعاد الجسماني فقط وهو اتجاه المتكلمين.

2 ـ القول بالمعاد الروحاني فقط وهو موقف الفلاسفة كإبن رشد.

3 ـ القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً وهو الموقف الإسلامي ويدافع عنه الغزالي والرازي ضد ابن سينا القائل بالاتجاه الثاني.

4 ـ اتجاه الطبيعيين في انكار المعاد.

5 ـ الشك أو الإنكار وهو التوقف عن الحكم في هذه الأمور وهذا موقف جالينوس.

ويقدم الفلاسفة كثيراً من الأدلة العقلية بالاضافة لما جاء في القرآن لإثبات ضرورة البعث والمعاد. فالحشر ضرورة للثواب والعقاب (الرازي: «معالم أصول الدين»). ثانياً المعاد والبعث ضروري لتحقيق الأماني (فلما تثبت ان الحيوان انما خلق لأجل اللذة والراحة وتثبت ان المقصود غير حاصل في هذا العالم وجب القطع بوجود عالم آخر بعد هذا العالم يحصل فيه هذا المقصود وهو الدار الأخرى). وينبغي القول ان هذه الأدلة تقوم على الامكان والجواز وان الله قادر على كل شيء، وقادر على اعادة الأجسام التي خلقها.

### مصادر ومراجع


- ابن سينا، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي.
- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، المقالة التاسعة والعاشرة.
- ابن سينا، كتاب النجاة.
- برستيد، هنري، تطور الفكر والدين في مصر القديمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، 2.
- الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الشعب، القاهرة.


احمد عبد الحليم عطية

## بَقاء ـ فَناء

**Subsistance-Anéantissement**
**Subsist-Annihilation**
**Verbleib-Vernichtung**

من اصطلاحات الصوفية المسلمين التي شاع استخدامها منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين. وهم يشيرون بها الى حالين متقابلين من أحوال السلوك الى الله التي تتعاقب على نفس السالك. ويعني الفناء عندهم من الناحية الأخلاقية سقوط الأوصاف المذمومة عن السالك، ويعقبه البقاء، أي تحققه بالأوصاف الحميدة. ويعني الفناء من الناحية النفسية غيبة الإنسان عن شعوره بذاته أو بشيء من لوزامها، وعن المخلوقات في هذا العالم، لفترة مؤقتة، يعود بعدها الى البقاء الذي يشعر فيه بوجود ذاته وبالخلق، ولذلك يقول الصوفية إن السالك «فني عن الخلق وبقي بالحق»، ولا يتضمن ذلك عندهم الفناء الحقيقي للخلق، يقول القشيري: «واذا قيل فني (أي السالك) عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا احساس ولا خبر». ومن معاني الفناء فناء السالك عن ارادته وبقائه بإرادة الله، وقد يطلق على هذا الفناء «الفناء عن ارادة السوى»، وقد يقال إن السالك ترك مراده لمراد الحق منه. ومن معاني الفناء أيضاً الفناء عن رؤية الأغيار أو ما سوى الله، ويعرف بـ «الفناء عن شهود السوى»، وقد يفني السالك عن هذا الفناء نفسه لاستغراقه تماماً في وجود الحق. وهناك بعد هذا فناء يطلق عليه ابن القيم في «مدارج السالكين»، «الفناء عن وجود السوى» لا يثبت فيه الصوفي غير وجود واحد، فيرى ان وجود العالم هو عين وجود الله، ويقول إنه فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وانه ما ثَمّ غير، وهو يخرج بصاحبه عن العقيدة الإسلامية الصحيحة.

وتجربة الفناء ملازمة لجميع صور التصوف في الديانات والحضارات الأخرى، كما هو الشأن في النرڤانا البوذية التي تشبه حال الفناء، وفي تراث الڤيدا للديانة البرهمية التي تنحو نحو وحدة الوجود، وفي التصوُّف المسيحي عند صوفية مثل القديسة تريزا ويوحنا الصليبي وإيكهارت. وقد يرجع هذا التشابه الى ان النفس الإنسانية واحدة فإذا خضعت لتجربة واحدة فإنها تصل الى نتائج متشابهة.

أبو الوفا التفتازاني

# بُنْيَة

**Structure**
**Structure**
**Struktur**

على الرغم من شيوع كلمة البنيوية ومفهوم البنية، فإن تعريفها أو ادراجها في تعاريف محددة، يثير بعض القضايا. فالبنية من حيث هي مفهوم لا توجد في الدراسات الأدبية والاجتماعية فحسب، بل انها قائمة في ميدان العلوم الدقيقة كالفيزياء والبيولوجيا والرياضيات. أما البنيوية فهي أبعد من ان تكون مدرسة فلسفية بالمعنى التقليدي للكلمة ويعود ذلك الى اتساع مفهوم البنية، كما يعود الى اختلاف النزوعات الفكرية لدى ممثلي البنيوية التي تمتد من حدود المثالية الى حدود المادية. وقد انعكس هذا الاختلاف على تعريف مفهوم البنية، وسمح بتعددية التعريف واختلافه، بحيث جاء تعريف جان بياجيه مختلفاً عن تعريف كلود ليفي شتروس، وتعريف رولان بارت مختلفاً عن تعريف الماركسي لوسيان غولدمان. مع ذلك فإن البنية في تعريفها البسيط هي نسق من العقلانية التي تحدد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يفسر هذه الوحدة. إن ربط البنية بالعقلانية يعني أولاً، ان البنية ليست وجوداً عيانياً، أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنما هي بناء نظري للأشياء، يسمح بشرح علاقاتها الداخلية وبتفسير الأثر المتبادل بين هذه العلاقات، كما أن ربط مفهوم البنية بمفهوم الوحدة يعني أولاً ان البنية بناء مغلق ومستقل بذاته لا يحتاج في تحولاته إلى أي عنصر خارجي، وبسبب هذه الاستقلالية تنزع البنية الى الثبات والاستقرار، كما تتم تحوُّلاتها بدون الحاجة الى أي عنصر خارجي، وبدون أن تخرج عن قوانين البنية الداخلية. ولهذا فإن البنية هي نسق من التحولات، يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحول في أي عنصر منها أن يؤدي الى تحولات في باقي العناصر الأخرى. ان ارتباط العنصر بكلية العناصر الأخرى يجعله خاضعاً للكل الذي يقوم فيه، ويعطي مبدأ الأولوية المطلقة للكل على الأجزاء بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية، وبسبب هذه العلاقة تظل البنية ثابتة وغير متغيرة، على الرغم من التحولات الناجمة عن تحول العناصر، ولا يمكن تحويل البنية أو تغييرها الا اذا اصطدمت ببنية خارجية. وبهذا المعنى فإن البنية لا تنطوي على أي بعد تاريخي، لأن التاريخ يعني التحول، والبنية لا تتحول وبالتالي فهي لا تعترف إلاّ بزمانها الخاص.

انطلاقاً من هذا المفهوم، قام أصحاب المنهج البنيوي بدراسات تطبيقية في مجالات عدة مثل الانثروبولوجيا والأدب وعلم النفس والفلسفة، بل استطاع هذا المنهج أن يترك آثاراً واضحة على كل أجناس الدراسات، معتمداً بذلك على رموزه الكبيرة مثل ياكبسون وشتروس ولاكان. بل امتدت هذه الآثار أحياناً الى الفكر الماركسي، وخاصة في أعمال آلتوسر ومدرسته، وهكذا أصبحت البنيوية احدى أهم دعامات الفكر الاوروبي المعاصر، محققة ضجة لم يكن يحلم بها مؤسسها الاول فرديناند دي سوسير 1857 ـ 1913. واذا كانت البنيوية ترى في سوسير، مؤسسها الاول، فإن مفهوم البنية قد وجد قبلاً في كتابات جان جاك روسو وماركس وفرويد وغيرهم. لكنه لم يصبح أداة للتحليل وقاعدةً لمنهج نظري معين الا بعد عام 1928، حيث بدأ تشكّل الحركة البنيوية. لقد عمل سوسير على تحديد موضوع علم اللغة، فمايز بين اللغة والكلام، على اعتبار أن اللغة نظام اجتماعي مستقل عن الأفراد، في حين أن الكلام هو الاستعمال الفردي أو الاجتماعي لهذا النظام، ورأى ان اللغة نسق منظم من العلامات، على اعتبار أن العلامة هي اتحاد صورة صوتية معينة مع تصور ذهني، حيث تكون الصورة هي «الدال» الذي يقوم في «النظام المادي»، ويكون التصور هو «المدلول» الذي يندرج في «النظام الذهني»، فالعلامة في تعريفها هي الوحدة الناتجة عن تكافل «الدال» و«المدلول». وانطلاقاً من هذا، مايز سوسير بين اللغة الداخلية واللغة الخارجية، حيث تعبر الاولى عن العلاقات المحايثة للغة أو عن العلاقات الداخلية لها، في حين تشير اللغة الخارجية الى العلاقات القائمة بين اللغة والحقول الخارجية المؤثرة عليها. وأعطى سوسير في هذا التمييز الاولوية الى اللغة الداخلية، فالمهم في حقل اللغة، هو تنظيمها الداخلي، أي قواعدها الداخلية، لا تاريخها، إذ إن اعطاء الاولوية الى اللغة الخارجية، يؤدي الى دراسة اللغة من خارجها، وإلى إرجاعها الى علوم أخرى كالتاريخ أو علم النفس أو علم الاجتماع. لقد قصد سوسير من هذا التحديد اقامة علم مستقل للغة لا يخضع الى الافتراضات الفلسفية أو الاجتماعية، بل يماثل في استقلاله العلوم الطبيعية التي تقيم العلم من داخله، بعد أن تدرس وحداته الخاصة بمعزل عن أي افتراضات فلسفية. اعتماداً على هذا المنهج أكد سوسير على مفهوم «النسق» أو «النظام» الذي يتكشَّف في دراسة العلاقات الداخلية للغة، وفي تحولات هذه العلاقات، الأمر الذي جعله يمايز بين «الزمن التواقتي» و«الزمن التتابعي»، أي بين

« التزامن » و« التعاقب » ، إذ إن مفهوم « التـزامـن » ، يـرى العلاقات في زمانها الحاضر ، وذلك على عكس مفهوم « التتابع » الذي يدرس العلاقات في حركة تكوّنها وتغيرها خلال الزمان.

واستناداً الى سوسير قام ليفي شتروس بتطبيق مبادىء علم اللغة على الظواهر الثقافية ، واعتبر أن المنهج البنيوي يمكن أن يلعب دوراً في العلوم الاجتماعية يماثل الدور الذي لعبته الفيزياء النووية في تثوير الفيزياء النيوتنية ، ودرس على ضوء هذا المنهج علاقات الأبوة في القبائل البدائية ، مبيّناً ان مفهوم الابوة هو جملة عناصر ذات معنى قائمة في نظام من العلاقات. واذا كان سـوسير قـد رأى في العلامـة اللغـويـة وحـدة بين « الدال » و« المدلول » ، فإن شتروس رأى بدوره في كل ظاهرة ثقافية علامة معينة قائمة على وحدة « الدال » ، و« المدلول » أيضاً ، فعمل على دراسة هذه الظـواهـر وتحليلهـا وتصنيفهـا وانتـاج النموذج النظري المعبّر عنها ، بل عمـل على اقـامـة الصيـاغـة الرياضية الدائمة لها . وفي إرجاع الظواهر الثقافية الى نموذجها المجرد يتكشف نهج شتروس الذي يدرس العلاقات العيانية كي يصل الى بنيتها اللاشعورية ، الامر الذي يستدعي عملية معرفية تنقل العياني الى المجرد ، فحقيقة الشيء لا توجد في ظاهره ، بل في بنائه النظري ، الذي أنتجته المعرفـة العلميـة ، القـادرة على النفاذ الى العلاقات البنيوية الداخلية التي تحدد الشيء وتعرّفه. وفي هذه الحال تتراجع المضامين المباشرة المرتبطـة بـالأشيـاء ، لتحلّ مكانها الوظيفة الرمزية القائمة في بنيـة ذات خصـائـص ثابتة . ان اختلاف المضامين لا يعني اختلاف الوظيفة الرمزية اذ يمكن ان تقوم الوظيفة الرمزية في عدة ظواهر مختلفة المضامين.

وكما استند شتروس على سوسير ، قام ميشيل فوكو أيضاً ، صاحب « أثريات المعرفة » و« الكلمات والاشيـاء » بـاستعـادة مفهوم البنية ، ليدرس تاريخ المعرفة ، بعد أن حذف من مفهوم التاريخ كل مظهر من مظاهر التتابع والاستمرار ، لأن دراسة المعرفة بنيوياً ، لا تستقيم في تتابعها التاريخي ، كما أنها لا تستقيم كعلم مقارن ، يبحث في تمايز العلوم في مسارها التكويني ، بل تتم هذه الدراسة وفقاً لقواعد « المقال » أو لقواعد البنية الخفيّة القائمة في تاريخ العلـوم ، وهـي قـواعـد لا تعتمـد على ذات فردية ، أو ذات جماعية ، فهذه القواعد تكمن في خصائص البنية الداخلية لكل علم ، ومعنى ذلك أن تطور العلوم لا يتحقق في إطار تراكم المعرفة المحدد تاريخياً ، إنما يتحقق بانقلاب حاسم داخل العلوم ذاتها . أو بشكل أدق ، يتحقق بانقلاب حاسم داخل المعرفة القائمة في زمن معين ، لأن معرفة أي عصر من وجهة نظر البنية هي معرفة مكتفية بذاتها ولذاتها فهي لا تدين في تشكيلها كمعرفة الا الى المجموع العلمي الذي ظهرت في حقله . ان فوكو بإلغائه لمفهوم التاريخ يجعل من حركة العلوم حركة غير واعية ، ولها استقلال المطلق عن كل قصد إنساني ، فهي تتحدد فقط بقواعدها الخاصة بها والتي ترفض أي دور للفاعل الانساني .

وبالإضافة الى شتروس وفوكو ظهـر جـاك لاكـان الذي اعتمد مفهوم البنية في حقل التحليل النفسي ، ودعا الى العودة الى فرويد ، معتبراً أن اللاشعور هو بنية شبيهة ببنية اللغة ، وأن من شأن اللاشعور أن يؤدي عمله الوظيفي على نحو ما تؤديه اللغة بما لها من طابع بنيوي ، وبذلك يصبح البعد اللغوي هو الدعامة الحقيقية للتحليل النفسي كله ، كما يصبح « الكلام » هو التعبير الحقيقي عن الذات الانسانية .

لقد استطاعت البنيوية أن تشكل أداة بحث ايجابية في كثير من العلوم ، إلا أن الفصـل بين البنيـة والتـاريـخ ، وبين البنيـة وتحديداتها الاجتماعية ، قصر ايجابية البنيوية على بُعد واحد ، فهي تطمح الى تأسيس جديد للعلوم الاجتماعية يسحبها من حقل التأويل الفلسفي الى حقل العقلانية الكاملة ، لكن هذه العقلانية عادت فالتقت بـالمثـاليـة حين جعلـت مـن البنيـة « جوهراً » لا يقبل إلا بقوانينه الداخلية ، وحين أغلقت فضاء البنية ، وجعلته مكتفياً بذاته ، أي ألغت منه مفهوم التناقض .

### مصادر ومراجع


- إبراهيم ، زكريا ، مشكلة البنية ، مكتبة مصر .
- دراسات أدبية في النظرية والتطبيق ، مؤلف جماعي ، مطبوعات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، 1979 .
- فضل ، صلاح ، نظرية البنائية في النقد الادبي ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1978 .

- Barthes, R., Essais critiques, Seuil, 1964.
- Barthes, R., Sur Racine, Seuil, 1963.
- De Saussure, F., Cours de linguistique générale, Payot, 1955.
- Strauss, Claude Levi, Antropologie structurale, Plon, 1958.
- Strauss, Claude Levi, Les Structures élémentaires de la parenté, Mouton, 1967.
- Structuralism, Edited and Introduced by, Michael Lane, Jonathan cape, London, 1970.
- Weimann, R., Structure and Society in Literary History, L.W., London, 1977.


**فيصل دراج**

## بَهاء

**Splendeur**
**Magnificence**
**Bewunderung**

البهاء هو الجمال المشع، ذو الوجود المتعالي. وبعبارة اخرى، البهاء هو الجمال المطلق. جمال المطلق اولا، ثم جمال خارق في الطبيعة وبعض الآثار البشرية فنية كانت أم أفعالاً، يبرز المطلق من خلالها.

يتضمن الشعور بالبهاء حدسين. أولهما حدس غير متساوق بالمتناهي. إذ إن تمثل قوة لامتناهية يولد لدى الانسان شعوراً بالانسحاق. ومن هنا ينبع حدس الجلال. أما الحدس الثاني فهو الحدس المتساوق بالمتناهي، ومنه يولد حدس الجمال.

يجمع البهاء بين هذين الحدسين المتناقضين فهو يُدخل في المتناهي لا تساوق اللامتناهي ويخلع عليه صورة مهيبة وفي الوقت نفسه يدخل في اللامتناهي تساوق المتناهي ويلبسه شكلاً عضوياً وشاملاً، هو الشكل الإلهي.

البهاء الطبيعي البشري والفني رمز البهاء الإلهي. يفرّق الأفلاطوني المسيحي ديونيذوس بين الجمال الطبيعي والجمال المتعالي، ويؤكد أن الاشياء المرئية هي صور للاشياء غير المرئية (في «الرسالة العاشرة»). فيطلق على الله اسمي: الجمال الجوهري المتعالي والجمال المطلق (في «الأسماء الإلهية»، فصل 4، 7). ويذهب نيقولا دي كوزا الى وصف وجه الرب بصفة «الجمال بعينه» يقول: «وجه الرب هو الجمال المطلق نفسه والشكل الذي منه تستمد جميع الاشكال الجميلة وجودها» (في «رؤية الله»، فصل 6).

ومعنى ذلك أن البهاء لا يمكن الحدس به ما لم يكن هنالك معرفة متدرجة وصف افلاطون مراحلها في «المأدبة». فعلى الانسان أن يصعد من الجمال الحسي الى جمال النفس، ثم ان يتخطى جمال النفس ليواجه الجمال المطلق وأمام البهاء تشعر النفس بغبطة صوفية.

جاد حاتم

# تأليف - توليف

**Compositon–Synthèse**
**Composition–Synthesis**
**Verfassen–Synthese**

ألَف الشيء تأليفاً وتوليفاً إذا وصل بعضه ببعض. و« منه تأليف الكتب » يقول إبن منظور. ويضيف: وألفت بينهم تأليفاً إذا جمعت بينهم بعد تفرّق.

والمعنى الفلسفي العام للتأليف (ونفضل صيغة التوليف) لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي بل ينطلق منه ويضيف إليه.

فالجرجاني في « التعريفات » يفرق التأليف عن الترتيب فيقول « هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها إسم الواحد سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أهم من الترتيب ». لأن الترتيب عنده « في الاصطلاح، هو جعل الأشياء الكثيرة بحيث تشكل وحدة ويكون لبعض أجزائها نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر.

هذا المعنى العام يتخصّص حسب الاستعمال الفلسفي فيعني:

1) اتحاد الأطروحة والأطروحة النقيض في معنى جديد أو قضية جديدة معبراً عن وحدة أو آن أعلى كما في الثالوث المشهور: الأطروحة – الأطروحة النقيض – التوليف. ورسمها الهيغلي: +، –، + – وهي عند هيغل قانون التطور بأسره.

2) أما كانط فيطلقه على فعل ربط مختلف التمثلات وتمثل كثرتها بموجب معرفة واحدة. ويتم هذا التوحيد في ضوء الأفهوم بموجب مبدأ من مبادىء التجربة (راجع مصطلح مفهوم).

3) ويعني في المنهج سير الذهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معان وقضايا أكثر تعقيداً أو تلزم عنها بالضرورة. أو هو، بعامة، الصعود من التفاصيل إلى المجموع. وهو بهذا المعنى يقابل التحليل الذي يعني الهبوط من الكل إلى الأجزاء. والتحليل والتوليف يؤلفان في هذا المعنى التعليل البرهاني. ولذا أمكن لهيغل أن يعتبر منهج الفلسفة الخاص تحليلياً وتوليفياً في آن معاً، في رد واضح على الفلاسفة السابقين اعتباراً من ديكارت، الذي يفهم بالتوليف: « الإبتداء بالمواضيع الأكثر بساطة والأسهل على المعرفة للصعود رويداً رويداً كما بدرجات نحو معرفة المواضيع الأكثر تعقيداً ». ولما كان الانطلاق من البسيط يعني الانطلاق من اليقيني اعتبر المنهج التوليفي المنهج البرهاني الكشفي الفلسفي بامتياز، فلم يتردد سبينوزا من كتابة الميتافيزيقا مبرهنة على الطريقة الهندسية؛ واعتبر المنهج التحليلي في المقابل منهج عرض النتائج التي تم التوصل إليها، أي منهجاً تربوياً.

4) ويتصل بهذه المعاني ما سمي في الفلسفة الحديثة بالقضايا التوليفية في مقابل القضايا التحليلية. فابتداءً من لوك تعتبر توليفية كل قضية تحمل على حامل ما محمولاً مغايراً له أي غير نابع من تعريفه بالذات كما في قولنا مثلاً: « الأجسام (هي) ذات وزن ». فالمحمول (ذات وزن) غير متضمن في الحامل (الأجسام) ونحتاج إلى شيء آخر غير تحليل الكلمات ومبدأ عدم التناقض لإمكان قول مثل هذه القضية (رآه بعضهم في التجربة ورآه البعض الآخر في قدرات الذات العارفة).

وهذا ما يقابل القضية التحليلية التي مثالها: « المربع (هو) شكل ذو أربعة أضلاع ». فواضح أن الحكم لا يضيف إلى معرفتنا شيئاً جديداً ولا يفعل إلاّ أن يوضح تصورنا للحامل.

5) وأخلص إلى أن مصطلح التوليف، يشتمل معاً على معاني الجمع وتوحيد المتنافر، والإرتقاء. ولذا فضلته على اللفظ العربي القديم « التأليف » لغلبة معناه اللغوي الشائع « تأليف الكتب » أو سواها عليه، كما فضلته على اللفظ الشائع

«التركيب» ومشتقاته بالنظر إلى غياب تلك المعاني المذكورة عن اللفظ هذا، بالإضافة إلى تضمنه معاني ليست في التوليف كمثل: تركيب الجملة والتركيب الداخلي... الخ.

موسى وهبه

# تأمّل

**Contemplation-Méditation**
**Contemplation-Meditation**
**Kontemplation-Meditation**

## تمهيد

ليس التأمل بمنهج فلسفي واحد أو بمنهج واضح المعالم، فهذا ديكارت ينتقد كل الفلسفات التأملية في كتابه «مقال عن المنهج» ليعود فيطلق على طريقته في الشكل المنهجي اسم «تأملات في الفلسفة الأولى»، وهذا هوسرل الذي حاول جاهداً أن يجعل من الفلسفة علماً متشدداً يطلق على أحد أهم كتبه اسم «تأملات ديكارتية» وكأن التأمل قدر الفلسفة الذي لا تستطيع الافلات منه رغم كل التقدم العلمي وتنوع المنهجيات الفلسفية المتأثرة كثيراً أو قليلاً بهذا التقدم.

والتأمل ليس وقفاً على فلسفة حضارة دون أخرى، ولا هو بوقف على التجربة الفلسفية وحدها، بل إنه يكاد يكون المنهج غير المعلن للفكر البشري على اتساع رقعته، وللتجربة الانسانية في شتى ميادينها الفنية والأدبية والدينية، فمن النرڤانا البوذية إلى الوجد الصوفي إلى تجربة نشوة الخلق الفني، إلى سعادة اتصال المتوحد، إلى اكتشاف الكوجيتو الأغسطيني والديكارتي، إلى الديالكتيك الهيغلي إلى سماع نداء الأنا العميقة، يبرز التأمل وكأنه الوسيلة الوحيدة الموضوعة تحت تصرف الانسان ليحاول بها معرفة معنى وجوده.

كان لا بد من مثل هذا الايضاح قبل حصر الموضوع في التأمل كمنهج فلسفي مما سيتيح لنا إحاطة، ولو جزئية، بهذا المفهوم الواسع. نقطة انطلاقنا ستكون إذن محاولة تحديد للتأمل فلسفياً أولاً، ثم سنحاول مقارنة الموقف التأملي من الحياة والطبيعة بالموقفين العملي والعلمي لتوضيح تحديدنا، ثم بعد ذلك سنرى الافتراضات السابقة التي يحتويها التأمل، إلا أن الفلسفة التأملية هوجمت من أكثر من جهة وهذا ما سنراه بإيجاز قبل أن نتفحص الحل الذي نقترحه.

**1 ـ تحديد التأمل:** لقد أطلق اليونان على التأمل لفظ «ثيوريا» للتأكيد على أن التأمل هو نظر عقلي محض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجواهر المفارقة والمبادىء الأولى، وبهذا المعنى يجب فهم قول أرسطو في كتابه «ما بعد الطبيعة» بأن الفلسفة الأولى هي العلم التأملي ـ النظري المحض ـ للعلل الأولى وللمبادىء الأولى، فأرسطو الذي شدد على دور الحواس في تكوين معارفنا كان يدرك بأن التفسير الطبيعي القائم على تحليل الواقع الحسي صالح لإدراك العلة المباشرة للتغيير القائم في عالم الكون والفساد، غير أن الفضولية البشرية لا تكتفي بمثل هذا التفسير بل يدفعها الاندهاش إلى البحث عن العلة الأولى التي كانت وراء كل العلل المباشرة، وهنا ينتفي دور الحواس؛ إذ إنها تقف عاجزة عن أن تزودنا بما نطمح إليه، ويأتي دور التأمل، دور النظر العقلي في مواضيع لا يمكن أن تخضع للحواس.

حين حدد أرسطو الفلسفة ـ أو ما دعي من بعده الميتافيزيقا ـ بأنها العلم النظري وبالتالي التأملي فقد كان ينطلق من حضارة تؤمن بوجود طبيعة ثابتة يجب احترامها والتمشي مع قوانينها، وبأن العقل قادر عن طريق التأمل ـ النظر المحض ـ على إدراك ماهية هذه الطبيعة، وهو لا يبغي من هذا الإدراك أية منفعة مادية، وبالتالي فإن الفلسفة ـ كنظر عقلي ـ لا تبدأ إلا بعد أن تكون كل الحاجات الضرورية للانسان قد أشبعت. العقل هنا ـ كنظر وتأمل ـ لا يهدف إلى شيء خارج المعرفة ذاتها، خارج طموح الانسان لإشباع تعطشه للعلم مدفوعاً بالدهشة التي تعتريه أمام ظواهر الطبيعة. والنظر هنا لا علاقة له بالنظرية بمفهومها العلمي لأن النظرية العلمية بحاجة إلى براهين تسوِّغها، أو إلى تجربة علمية تقيم البرهان على صحتها، في حين أن النظر هو تأمل محض لا يمكن ـ بسبب موضوعه نفسه ـ أن يمر بالتجربة العلمية للبرهان على صحة ما يؤكد.

يتناول التأمل إذن موضوعات لا تخضع للحواس وبالتالي فإنه يتعارض مع التجربة العلمية، ونحن نجد صدى لما قاله أرسطو لدى كانط في كتابه «نقد العقل المحض» ولكن في سياق مختلف تماماً؛ إذ كان همّ الفيلسوف الألماني البرهنة على أن العقل المحض لا يصل في الموضوعات الفلسفية المحضة إلا إلى متنافيات Antinomies. يقول كانط بأن المعرفة النظرية هي معرفة ـ تأملية كلما تناولت موضوعاً أو مفاهيم تتعلق بموضوع لا يمكن لأي تجربة أن تتوصل إليها؛ بمعنى أن التأمل هو ما يخرج كلية عن التجربة وما لا يمكن أن يكون تجربة لها.

غير أن مثل هذا القول قد يحمل ابهاماً أو غموضاً، إذ ما الذي يميز في هذه الحال التأمل عن التفكير بوجه عام، فالتفكير

أيضاً قد يتناول مواضيع غير قابلة للخضوع لامتحان التجربة. هنا لا بد من القول بأن التفكير هو تركيز الذهن حول موضوع معين ووصفه من الخارج وتفسيره والتوسع في شرحه، وقد يكون ذلك بالإحاطة بميزاته وأنواعه، في حين أن التأمل يحاول أن يغوص إلى أعماقه ليستجلي كنهه الأخير، ومعناه الأعمق، إنه ليس الشرح الذي يحاول الإحاطة بالموضوع من شتى جوانبه، بل هو التأويل الذي لا يرضى أن يتوقف إلا عند اظهار المعنى الخفي والأعمق للغرض. ولعل في الحوار بين كيريلوف وستفروجين الذي كتبه دوستويفسكي في روايته «الشياطين» مثلاً على ذلك، إذ نسمع كيريلوف يقول: «حين كنت في العاشرة من عمري كنت في الشتاء أغمض عيني وأتصور ورقة خضراء بكل ضلوعها تلمع تحت أشعة الشمس ثم أفتح عيني ولا أصدق الواقع. ما كنت قد رأيته كان في غاية الجمال... الورقة خير... كل شيء حسن... كل شيء خير... الانسان تعيس لأنه لا يعرف أنه سعيد... الناس ليسوا خيّرين لأنهم لا يعرفون أنهم خيّرون، وحين يدركون أنهم خيرون يصبحون جميعاً، حتى آخر واحد منهم، خيِّرين». التأمل هنا هو الذي اكتشف من خلال تجربة عادية، كتجربة ورقة خضراء بضلوعها، المعنى الأخير للخلق والسبب الأعمق لبؤس الانسان.

يظلّ أفلاطون، في «الجمهورية»، خير من ميز بين مستوى التفكير ومستوى التأمل، فالجدل القائم على الفرضيات ينتقل صعداً من الفرضية الأولى نحو الفرضية الأخيرة التي لافرضية وراءها، التفكير (ديانويا Réflexion-Dianoia) يكتشف الفرضية الأولى عن طريق المناقشة والحوار، إذ يفترض أن هناك وراء الجمال الحسي جمالاً في ذاته مثلاً، ثم ينتقل إلى النتائج التي تترتب على مثل هذه الفرضية ليتوصل إلى فرضية ثانية أبعد منها وتفسرها. الفرضية الأولى تفسر وجود العالم الحسي والفرضية الثانية تفسر وجود العالم بذاته وهو ثمرة التفكير، غير أن هذا الأخير يظل عاجزاً عن إيجاد الفرضية النهائية، تلك التي تفسر ولا تُفسر لأنها تعطي المعنى الأخير لكل الوجود. إنها فكرة الخير، الخير المطلق الذي نتجت عنه كل الموجودات، وهذا الخير الأخير القائم على رأس الديالكتيك التصاعدي والذي يشكل المبدأ الأول للوجود هو ثمرة التأمل، ثمرة ما يسميه أفلاطون نويزس Noesis أي ثمرة الحدس المباشر الذي يتخطى مجرد التفكير ليدرك بلمحة خاطفة الماهية الأخيرة للوجود والعلة الأولى للكون. وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن كل فلسفة هيغل كانت فلسفة تأملية Spéculative، فما حاول كانط أن يغلقه إلى الأبد في وجه الفلسفة بنقده للعقل المحض فتحه هيغل من جديد أمام التأمل في كتابه «علم المنطق». فالمنطق الهيغلي لا علاقة له إطلاقاً بالمنطق التقليدي المعروف والقائم على الاستنتاج والإستقراء والقياس وغيرها من البراهين، بل هو يحاول، من وصف المجسد القائم، النفاذ إلى طريقة سيرورة الانسانية وتجلي الروح في الحدث التاريخي، ومن هنا فإن رؤية المنطق في كل ما هو واقع أي إدراك الديالكتيك الثلاثي المفسر لهذا الواقع، هو ثمرة التأمل، وهو أقرب إلى الحدس المباشرة للمعنى الأخير للواقع منه إلى أي من الطرق المنطقية المعروفة، والتي كان هيغل يعتبرها مسؤولة عن انحطاط الفلسفة وتدهورها. (راجع مقدمة «مبادىء فلسفة الحق»).

إذا كان التأمل يتعارض مع التجريبي أي أنه لا يتمشى مع ما هو قابل للمرور عبر امتحان التجربة، فإنه يتعارض كذلك مع العملي أي الممارسة الفعلية للفضائل الأخلاقية في مجتمع معين أي أنها تتعارض مع ما أسماه اليونانيون العمل (براكسس Action-pracxis) فالفضائل تحتاج إلى مجتمع تمارس من خلاله، في حين أن التأمل لا يحتاج إلى وجود مثل هذه العلاقات بين الأفراد، فهو إذن موقف يدير ظهره إلى ضجيج الحياة الاجتماعية وتعقيداتها. وكذلك فإن التأمل يتعارض مع العملي على الصعيد العلمي بمعنى أنه يبغي علماً من أجل العلم، ولا يلتفت إلى النافع أي إلى ما يريح الناس في حياتهم اليومية.

بعد أن حاولنا تحديد التأمل على الصعيد الفلسفي بقي أن ننظر إلى موقفه من الحياة والطبيعة.

2 ـ **التأمل والموقف من الحياة والطبيعة**: يقف التأمل موقفاً غير عملي من الحياة والطبيعة بمعنى أنه لا يشارك في العلاقات المتشابكة التي تقوم بين الأفراد في حياتهم، ويتخذ من الطبيعة ميداناً للنظر العقلي المحض، بمعنى أنه لا ينظر إليها كمجموعة من القوى والظواهر التي يستطيع الانسان السيطرة عليها والتحكم فيها من أجل منفعته، فالتأمل يجري في سكون التوحد وعزلة السعادة الفردية.

أ) التأمل والحياة العملية: لقد ميّز أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بين الفضيلة الأخلاقية التي تتجه نحو العمل وتشارك في إقامة علاقات طيبة بين الناس وبين الفضيلة التأملية التي تبعد الفيلسوف عن الناس وتجعله أكثر الأفراد استقلالية وكأنه فكر لا همَّ له إلا أن يفكر في ذاته. تحت تأثير أرسطو كتب توما الأكويني في القسم الثاني من «المجموعة اللاهوتية» حول الفضيلة الأولى للعمل وهي التعقل Prudence والفضيلة التأملية وهي الحكمة. فكان ما كتبه مقارنة بين الحياة العملية

والحياة التأملية. إن التعقل، في نظر الأكويني، يشكل الفضيلة الرئيسية في النظام الأخلاقي وهو يُعنى بالحياة العملية والممارسة النشطة الفعالة في التعامل مع الناس وهو يقوم قبل كل شيء على ذاكرة تحفظ التجارب المكتسبة للاستفادة منها مستقبلاً، وكذلك فإن التعقل يعني التيقظ والتنبه لكل تغيير يطرأ لأخذه في الحسبان حين نريد بلوغ غاية محدودة معينة، وهو يعني أيضاً حيازة الفطنة والحذر لتجنب الوقوع في شرك المخادعين، أضف إلى ذلك أن التعقل هو أيضاً بعد النظر أي توقع الأشياء قبل حدوثها، وتحكيم العقل أي جعله يستقصي الأمور من شتى جوانبها، وهو بسبب حيازته لكل هذه الصفات يصبح نافعاً في الحياة العملية للناس، إذ إنه قادر على اسداء النصيحة الصحيحة وإصدار الحكم العادل على الأفعال الخاصة وكذلك التمييز في الظروف الاستثنائية.

غير أن كل هذه الصفات الجيدة لا تجعل من التعقل الفضيلة الأولى أو الأسمى، فهذه هي الحكمة بنت التأمل، والتعقل على أهميته ودوره في الحياة يظل خاضعاً للحكمة؛ فالتعقل فضيلة سياسية إجتماعية تمهد الطريق أمام الحكمة وتخدمها كما يخدم الجندي مليكه، التعقل يختص بالأمور الانسانية في حين أن الحكمة تهتم بالعلة الأولى، التعقل يحاول النظر في الوسائل المؤدية إلى السعادة في حين أن الحكمة تنظر في موضوع السعادة ذاته وهو المعقول الأسمى، أي أنها تطمح إلى الرؤية الطوباوية التي تظل غير مكتملة في هذا العالم.

ب) التأمل والموقف من الطبيعة: هناك موقفان رئيسيان من الطبيعة: موقف يتأملها بخشوع فيرى فيها الإشارات والرموز والدلالات لما هو أبعد منها؛ وموقف لا يرى فيها سوى مجموعة من الظواهر يجب البحث عن عللها المباشرة؛ أي أنه يعتبرها آلة كبيرة تتحرك وتخضع لقوانين الحتمية، وعلى العقل اكتشافها. والتطرف في هذا الموقف يذهب إلى حد التحكم في الطبيعة وتسخيرها للمنفعة المادية للانسان. الفلاسفة اليونانيون نادوا بوجه الإجمال باحترام الطبيعة واتباع أحكامها، وحاولوا أن يفتشوا عن المبدأ الأول الذي يفسرها، وكانوا بشكل عام يحتقرون النافع في الحياة العملية. عند العرب نجد الموقف اليوناني وإلى جانبه محاولات جادة لتخليص العلم من الفلسفة للتوصل إلى علم وضعي. ويرى المستشرق روجيه ارنلدز R. Arnaldez أن البيروني توصل إلى مثل هذا العلم، وأن الغرب لو عرف آراءه لتقدم التطور العلمي فيه قرنين أو ثلاثة قرون. لقد ظل الموقف التأملي مسيطراً في الفلسفة الغربية إلى القرن الثالث عشر وذلك بسبب سيادة اللاهوت وأسبقيته على الفلسفة التي عُدَّت خادمة له. ويمكننا اعتبار كتاب القديس بونافونتورا Bonaventura المتوفى سنة 1274 م، «مسار الفكر نحو الله» خير ممثل لهذا الموقف، فهذا القديس ظل يتجاهل الأفكار الجديدة التي غزت عصره، وبذلك بقي أميناً للتراث الأوغسطيني الذي سيطر طيلة فترة سيطرة اللاهوت. في كتاب «المسار» هذا رحلة طويلة في عملية صعود مستمر نحو اللامتناهي، وكل المخلوقات في الطبيعة تحدثنا عن الفرح الذي ينتظرنا في نهاية السبيل. هذه الرحلة تتوقف أولاً أمام الطبيعة أي العالم الحسي بكل المخلوقات والموجودات التي نشاهدها بعين محبة الايمان فتبدو لنا الطبيعة بأسرها كالآثار المتبقية من الله، وكما تدل الآثار على الشعوب التي مرت، كذلك يدل العالم الحسي على الله. كل شيء في هذا العالم الحسي يصرخ بوجود الله ويدعونا إلى الباري. وحين نتأمل هذه الآثار لا نستطيع سوى الاندهاش والتعجب وتنكشف أمامنا كل البراهين التي تؤكد الحقيقة الإلهية: كل ما في الطبيعة من حركة ونظام وقياس وجمال ينطق بهذه البراهين، ذلك أن «روعة الأشياء تكشف لنا الله إن لم نكن عمياناً، والمخلوقات والموجودات تنادي الله ونستطيع سماعها إلا إذا كنا طرشاناً. إن الأخرس وحده لا يمجد الله في كل معلولاته والأحمق وحده يرفض أن يعترف بالمبدأ الأول أمام كل هذه المؤشرات الطبيعية». وفي المرحلة الثانية تعود النفس إلى ذاتها لتتعمق مما رأته في الطبيعة فتبدو لها كل الموجودات والأشياء الحسية كظل الله. والظل يدل على صاحبه ولكنه يبقى الصورة غير الواضحة لصاحبه، في حين أن نور النفس يضيء الطبيعة بضوء جديد نستشف من خلاله المعنى الكامن وراء الظواهر.

كان روجر بيكون Roger Bacon من معاصري بونافونتورا غير أن مدرسة اكسفورد التي ينتمي إليها تأثرت بأبحاث إبن الهيثم في البصريات وأعجبت بمنهجيته. ومن المرجح أن فيلسوفنا كان أول من استعمل في الغرب تعبير العلم التجريبي أو الاختباري؛ فرغم أنه لم ينكر دور التجربة الداخلية القائمة على التأمل، إلا أنه دافع عن علمه الجديد القائم على التجربة واعتبره أهم العلوم وهذا ما قاده إلى الوقوف من الطبيعة موقف الذي يريد أن يجلي أسرارها ليتمكن من إنتاج آلات جديدة تستطيع أن تخدم الانسان. ولقد نسب إليه الكثير من الاختراعات ليس أقلها «النظارتين»، إذ من الثابت أن النظارات عرفت في زمانه، كما تدل على ذلك لوحة محفوظة في متحف مدينة بيزنسون الفرنسية. أراد روجر بيكون أن تقوم المختبرات وتُجرى التجارب في شتى أصقاع الغرب لأن العلم

التجريبي هو الذي يوصلنا إلى اليقين في ما يخص ظواهر الطبيعة. العقل لا يستكين ولا يستريح إلا إذا أكدت التجربة التفكير المجرد. العلم التجريبي الذي يجب أن نطبقه على الطبيعة يفوق كل العلوم لأنه طريق اليقين، وهو يبدأ حين تنتهي بقية العلوم؛ إذ إنه يوصلنا إلى اكتشافات لا يستطيعها العلم النظري، أضف إلى ذلك أنه يملك القوة الكافية التي تمكنه من معرفة أسرار الطبيعة واكتشاف المستقبل والتوصل إلى التحكم في الطبيعة ومن استطاع ذلك ملك السلطة.

نلمس هنا موقفاً نفعياً من الطبيعة إذ إن أهمية التجربة هي في الاكتشافات الجديدة التي نستطيع أن نتوصل إليها من خلال التحكم في قوى الطبيعة. وروجر بيكون هنا سبّاق لديكارت في كتابه «مقال عن المنهج» حين جعل هدف العلم اختراع عدد غير محدد من الآلات تخدم الإنسان في رفاهيته، وحين أراد من معرفة الطبيعة لا إرضاء حب المعرفة بل جعل الانسان يصبح سيداً ومالكاً لهذه الطبيعة التي تخدم أغراضه. فالطبيعة آلة، ومعرفة أسرارها تمكِّن الانسان من استخدامها لمنفعته.

بقي أن نقول إن الموقف التأملي من الطبيعة لم يتوقف مع العصر الحديث وتقدم العلم، فحين كانت فيزياء نيوتن، القائمة على مفهوم ميكانيكي للطبيعة يزيل عنها كل صفة تقديسية، تطغى على الفكر الغربي، كان الرومانطيقيون الألمان وعلى رأسهم شلنغ في القرن الماضي، يكتبون حول «فلسفة الطبيعة» وهمّهم ليس تفسير الظواهر ولا التحكم فيها بل البحث عن روح العالم التي تفسر المنطق الأخير للعالم والمعنى الذي تجري وراءه الطبيعة، فكانوا أقرب إلى التقليد اليوناني والموقف التأملي. ويمكننا أن نرى الشيء ذاته في كتاب هنري برغسون الشهير «التطور الخلاق» فهو يسعى إلى المبدأ الأول الذي كان وراء كل التطور والارتقاء، وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كان الموقفان من الطبيعة متناقضين بالضرورة، أليسا بالعكس وجهتي نظر أمام ظاهرة واحدة؟

3 ـ **الافتراضات السابقة للتأمل:** التأمل، كمنهج فلسفي قائم على أكثر من فرضية سابقة، تشكِّل بمجموعها الشرط الذي بدونه لا يمكن للتأمل أن يصل إلى غايته. وأولى هذه الفرضيات هي أن الانسان قادر، إما عن طريق الغوص إلى أعماقه وإما عن طريق الصعود قدماً، إلى اكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة، وهاتان العمليتان تفترضان بدورهما وجود حدس خارق لدى الانسان، بمعنى أن هذا الأخير قادر على إدراك مباشر، في لحظة متميزة، لِكُنْهِ الحقيقة، غير أن مثل هذا الحدس يفترض بدوره وجود إمكانات معينة غير متوافرة، في كثير من الأحيان للغالبية العظمى من الناس، وحتى إن توافرت تظل راكدة لا يعيرها الناس أي اهتمام، وتوافر الإمكانات لا يكفي إذ لا بد من تدبيرها بطريقة خاصة تؤمن بلوغ الهدف، وعندها يفترض التأمل نوعاً من عملية ترويض للذات.

ـ حين أكد أفلاطون أن كل معرفة هي تذكُّر فقد افترض وجود تناسق بين الانسان وعالم المثل وهذا ما يقوله في أسطورة أصل النفس في حواره «فيدرس» حين يقارن النفس بمركبة يجرها حصانان وتشارك في السباق العلوي للوصول إلى الخير المطلق والتمتع برؤيته. أثناء هذا السباق بعض النفوس رأت أكثر من غيرها، والنفس التي شاهدت وتمتعت بأكبر قسط من الخير المطلق هي نفس الفيلسوف. ومن هنا فإن الفيلسوف قادر أكثر من غيره على التأمل واكتشاف الهدف الأخير للحياة، غير أن مثل هذا الهدف لا يدرك بالتفكير المحض، بل بحدس للماهيات. هناك إذن إمكانية حدس عالم المثل، ومثل هذه الإمكانية التي يبلغها التأمل متوافرة للفيلسوف أكثر من غيره، والفيلسوف يخضع نفسه لمبادىء صارمة، إذ عليه أن يصبح سيد نفسه في عملية تطهير من كل شهوات الجسد وأهوائه ليتمكن من الانصراف إلى التأمل، دون عائق يأتيه من العالم الحسي.

ـ في الكتاب العاشر من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يقول أرسطو بأن الحد الأخير للسعادة هو التأمل، ومثل هذا التأمل هو الابنة البكر للحكمة، غير أن مثل هذه السعادة ليست في متناول اليد فهي تفترض من جهة أن في ذواتنا يكمن مبدأ إلهي أبعد من النفس الناطقة (لوغوس). هذا المبدأ يأتي من العقل الصرف (نوس)، ومن جهة ثانية فإن مثل هذه السعادة تتطلب منا أن ندير ظهرنا كلية للعالم العملي ليصبح نشاطنا منحصراً في التفكير والتأمل في سكينة وراحة مقلدين حياة الإلهة ونحن ما زلنا نعيش في عالم الكون والفساد.

ـ «في داخل الانسان تكمن الحقيقة» هكذا يقول القديس أوغسطين، وهذا يعني أن الغوص في أعماق النفس يجعلنا نصل إلى أعلى حقيقة وأسماها؛ فحين نتزل إلى داخل ذواتنا نشعر بأننا مجذوبون نحو شيء أسمى منا، هناك دوماً شوق نحو هدف أسمى منا، وهذا الشوق لا يتوقف إلا حين يستريح القلب عند الله، وحين يعرف الانسان ذلك ينسى نفسه وينقطع لله. هناك إذن خروج من الذات وتفوق على الذات بتعميق الذات نفسها. الحقيقة الأخيرة التي تكمن في داخلنا ونكتشفها بالغوص في أعمق أعماقنا هي الله وإرادة العيش بنعمته. ومن هنا نكتشف ضرورة الإيمان لأنه وحده يجعلنا نعيش في كنف النعمة

الالهية، والايمان يسير جنباً إلى جنب مع العقل « فالإيمان يبحث والعقل يجد »، الايمان يضيء الطريق أمام العقل والنعمة تحررنا من الشر فلا يعود له سيطرة علينا. التأمل عند أوغسطين يفترض إذن انقطاعاً كلياً عن العالم الخارجي لنسمع النداء الخارج من أعمق أعماقنا. غير أن أفعالنا مهما كانت قيمتها لا توصلنا إلى السعادة الأخيرة، ولا إلى الراحة القلبية الدائمة بل لا بد للعقل من التسليم بالإيمان لتأتينا النعمة الإلهية هبة مجانية تقينا من الوقوع في الشر لنعيش في الخير الدائم ولنشكل مدينة الله على الأرض في عالم تتحكم فيه الأهواء والأنانية.

ـ لقد ميّز إبن باجّة في « رسالة الاتصال » ثلاث درجات للمعرفة: الدرجة الأولى تأتي بشكل خاص عن طريق الحواس وهي الطريق التي يتبعها الجمهور، ثم تأتي درجة المعرفة النظرية وهي مرتبة الطبيعيين حين يأتون بالحد أي أنها درجة العلوم بشكل عام، ثم هناك درجة الذين « يرون الشيء بنفسه »، أي أنهم يدركون ماهية الأشياء دون واسطة وبطريقة مباشرة وهؤلاء هم السعداء؛ ذلك أن إبن باجّة يؤكد أن كل مرحلة من المعرفة تقابلها مرحلة من الكمال الأخلاقي، والكمال لا يتم إلا ببلوغ الدرجة الأخيرة من العلم التي هي السعادة الانسانية المتوحدة التي تجعل الفيلسوف يعيش في فرح دائم.

إذا كان النظر العقلي أي التأمل هو الطريق لبلوغ السعادة والخلود فإن المرحلة الأخيرة لا تتم إلا بحدس للماهيات، أي بإدراك مباشر فوق عقلاني للأشياء في ذاتها. غير أن مثل هذا الحدس ليس معطى لكل البشر؛ إذ إنه يتطلب شرطين أساسيين يشرحها إبن باجّة في « رسالة الوداع »، الشرط الأول الذي بدونه لا يمكن بلوغ مرحلة السعادة هو التمتع بالفطرة الفائقة. ذلك أن « الفطرة الفائقة هي الفطرة التي ينال بها العلم النظري »، بدونها نظل خادمين لغيرها وبها يصبح الانسان كاملاً بكماله الذي يخصه ويكتمل في ذاته ولا يعود يفتقر في الوجود إلى سواه. الفطرة الفائقة تكمل الامكانات الطبيعية حين تقترن بالنظر العقلي أي بالعلم ثم التأمل، غير أنها لا تكفي لبلوغ سعادة المتوحد إذ إن هذه الرتبة لا تدرك بالفكر ولا بد لها من الإمكانات الإلهية التي لا تدرك إلا « بمعونة إلهية ».

ـ تميزت فلسفة هيغل بطابعها الموسوعي. غير أن همَّ هيغل لم يكن كتابة تاريخ البشرية، ولا شرح شتى مراحل تطوره، بل أراد أن يجد المعنى الخفي لصنع الانسان من خلال تاريخه المأسوي. إن مهمة الفلسفة التأملية بنظره إدراك التعينات التي تطرأ على الروح في صيرورتها المستمرة وتجلياتها عبر مختلف الحقب، غير أن المنهجية التي يتبعها العقل في ظهوره وتحقيق ذاته، وهي الديالكتيك الثلاثي لا يمكن أن تكون صحيحة إلا إذا افترضنا سابقاً بأن عمل الانسان وصنعه وتاريخه يسعى إلى تحقيق هدف أخير. لو كان تاريخ البشرية مجرد ضجيج وغوغاء يتلاشى بعيداً في الأفق لما استطاع التأمل الفلسفي الغوص إلى المعنى الباطني. بهذا المعنى يجب أن نفهم تأكيد هيغل بأن « كل ما هو واقعي فهو عقلاني وكل ما هو عقلاني فهو واقعي »، ذلك أن كل واقع هو حصيلة صنع البشر، وصنع البشر أي مجمل تاريخ الانسانية يتبع طريقاً عقلانياً، والفلسفة التأملية تلقت مهمة إبراز هذه العقلانية التي لا تظهر إلا للنظر العقلي الثاقب.

كان بإمكاننا أن نكمل الاستشهاد بكثير من الفلسفات التأملية لنوضح الافتراضات التي تقوم عليها، غير أننا شئنا فقط إعطاء بعض النماذج لنؤكد بأن التأمل لا يعني مجرد التفكير وأنه يقوم باستمرار على افتراض وجود تناسق بين الحقيقة الأسمى وحياة الانسان، وأن ادراك مثل هذا التناسق لا يتم إلا بإدراك مباشر فوق عقلاني إذ إنه لا يتأتى إلا بعد جهد عقلي كبير.

**4 ـ نقد الفلسفة التأملية**: يمكننا أن نوجز النقد الموجه إلى التأمل كمنهجية فلسفية فنقول إنه يأتي أساساً من ثلاث جهات:

أ) نقد يقف من التأمل موقفاً سلبياً باسم المنفعة ويتجلى بشكل خاص لدى ديكارت في كتابه « مقال عن المنهج »؛ فهو يقول بأن كل الفلسفات التأملية لا تنتج أي مفعول، وبالتالي فلا بد من التخلي عن الفلسفة التأملية التي تعلم في المدارس، ذلك أن دراسة أية ظاهرة طبيعية دراسة علمية عن طريق الملاحظة لمعرفة مبادئها تنفع أكثر من الجلوس وراء مكتب والاستسلام لتأمل بعيد عن الواقع. والموقف التأملي لا يقدم العلم ولا يسمح لنا بانتاج أية آلات تفيدنا في حياتنا، في حين أن الموقف العلمي من الطبيعة يمكننا من معرفة قوانينها مما يسمح لنا بأن نصبح مالكين فعليين لها، نتحكم فيها كما نشاء من أجل خدمتنا، مما يتيح للعلم أن يتقدم باستمرار إلى ما لا نهاية. الموقف التأملي هو إذن موقف عقيم؛ بمعنى أنه لا يسمح لنا بالهيمنة على الطبيعة عن طريق التكنيك.

ب) موقف ينكر أصلاً على العقل إمكانية إدراك الماهية الأخيرة للوجود؛ أي أنه لا يسلم بوجود حدس يفتح الطريق أمام إدراك الأشياء في ذاتها، وبالتالي فإنه يغلق باب التأمل أمام الفلسفة. مثل هذا الموقف يتجلى في كتاب كانط « نقد العقل المحض ». هناك مصلحة عملية للعقل وهناك مصلحة تأملية للعقل غير أن استعمال العقل للتأمل يتعارض مع استعماله

الطبيعي. العقل المحض حين يتجه نحو التأمل ويريد معرفة العالم فوق الظواهر ـ نوع من عالم المثل الأفلاطونية ـ فإنه يقع فريسة للمتناقضات، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يبرهن على شيء.

مثل هذا الموقف ليس محصوراً بالفيلسوف الألماني بل نجده بصور متعددة في كثير من الفلسفات الحديثة، خصوصاً تلك التي تريد أن تظل ملازمة للواقع والمجسد.

جـ) موقف يعيب على الفلسفة التأملية أنها تدير ظهرها للعمل، وبالتالي لا تهتم لتغيير العالم. الفلسفة التأملية تفسر العالم وبشكل خاص عالم الماورائيات والمطلوب ليس تفسير مثل هذا العالم بل تغيير العالم الاجتماعي الثقافي الذي نعيش فيه. هذا الموقف جاء من ماركس والمدرسة الماركسية بشكل خاص وإن لم يكن وقفاً عليها إذ لا بد من الإشارة إلى المساهمة الكبيرة في هذا الصدد لفلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر.

خاتمة: رغم كل الانتقادات يظل التأمل الإغراء الدائم للفلسفة، والواقع أن إمكانية إستمرارية التأمل فلسفياً تأتي من المسافة القائمة بين العلم والموضوعات التي تحاول الفلسفة معالجتها، بمعنى أن هذه الموضوعات هي في طبيعتها غير قابلة لأن تصبح كلية موضوعات شفافة أمام العلم، وهذا يذكرنا بما قاله نقولا هرتمان N. Hartmann بأن المشكلات الفلسفية هي تلك غير القابلة لأن تصبح مشكلات علمية، إذ من الصعب أن نتصور مثلاً أن يصبح معنى الحياة مشكلة علمية تحلل في مختبر. غير أن مثل هذا القول لا يعني تناسي كل المعطيات المكتسبة من العلوم الدقيقة والعلوم الاجتماعية، إذ إن هذه العلوم حررت العقل البشري من كثير من الأخطاء في التصور، وألقت أضواء لا يمكن تجاهلها على الكثير من المشاكل التي كانت تعد محض فلسفية. إن أي تأمل، كي يظل محتفظاً بقيمة فلسفية، لا بد له من المرور عبر توسط كل معطيات العلوم المعاصرة، والأقدمون كانوا قد شددوا، وهم على صواب، بعدم البدء في التأمل إلا بعد استنفاد كل العلوم.

### مصادر ومراجع


- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- ديكارت، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, Ethique de Nicomaque, Ed., Garrier, Paris, 1950.
- Arnaldez, Roger, La science arabe à travers l'œuvre de Biruni, in: lumières arabe sur l'occident Médieval, Ed. Anthropos, Paris, 1978.
- Aristote, Métaphysique, 2v. Vrin, Paris, 1953.
- Bonaventure, Saint, Itinéraire de L'esprit vers Dieu, Ed. Vrin, Paris, 1978.
- Chenu, M. D., St. Thomas D'Aquin, Ed. Seuil, Paris, 1959.
- Hegel, Principes de la philosophie du droit, Ed. Gallimard, Paris, 1968.
- Kant, Critique de la raison pure, Ed. P.U.F., Paris.
- Platon, La république, Ed. Les belles lettres, Paris, 1959.
- Zainaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.


جورج زيناتي

---

## تأويل

**Herméneutique-Interprétation**
**Hermeneutics-Interpretation**
**Hermeneutik-Interpretation**

---

من معاني التأويل ـ إذا أدخلنا في الاعتبار المعنى اللغوي، إرجاع الشيء إلى أصله، وقد استخدم في مجال القرآن بصفة خاصة بمعنى التفسير. ومن هنا كان المقصود من التفسير والتأويل إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل، وإن كنا نجد فريقاً من العلماء يفرق بين التأويل وبين التفسير، نظراً لأن التفسير عادة ما يتعلق بشرح الألفاظ والمفردات، أما التأويل فإنه ينصب أساساً على الجمل وعلى المعاني.

ويجب فعلاً التفرقة بين التفسير والتأويل، وخاصة إذا وضعنا في الاعتبار، أن التأويل قد قام به أناس كثيرون داخل الفرق الكلامية بالإضافة إلى أخوان الصفا والصوفية والفلاسفة، وقد لا نجد عندهم التزاماً بمجرد تفسير الآيات القرآنية.

ويحدد إبن رشد الفيلسوف الأندلسي معنى التأويل في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فيقول: إن معنى التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي.

كما يحدد الجرجاني معناه ويفرق بينه وبين التفسير فيقول في كتابه «التعريفات»، إن التأويل في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسُّنَّة مثل قوله تعالى: ﴿يخرج الحي من الميت﴾، إن أراد به إخراج الطير من البيضة

كان تفسيراً، وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً.

ويمكن القول بأن علماء اللاهوت بوجه عام حينما يفسرون الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً القصد منه تجاوز ظاهر الشيء إلى باطنه، وحقيقةً فإن هذا يعد تأويلاً من جانبهم.

وقد وردت لفظة تأويل في أكثر من آية من آيات القرآن الكريم. منها قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا تأويله. يوم يأتي تأويله﴾ وقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾.

ونجد الفقهاء بوجه عام يعنون بالتأويل، تفسير الآية أو تفسير الحديث، على معنى غير المعنى الظاهري، وإن كانوا لم يتعدوا ما تعنيه الآية، ولم يقسموا الشرع أيضاً إلى ظاهر وباطن على النحو الذي نجده عند بعض الفرق الكلامية والصوفية أيضاً.

وعلى الرغم من محاولة تحديد قواعد أو شروط للتأويل، إلا أننا نجد اختلافات كثيرة بين تأويلات المعتزلة مثلاً وتأويلات الصوفية. بالإضافة إلى الإختلافات حول كلمة التأويل نفسها وحدود هذا التأويل ومشروعية القيام به. ونجد هذا واضحاً في رسائل وكتب كثيرة من بينها كتاب الصغّاني: «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان». وكتاب السيد الشريف الرضي: «حقائق التأويل في متشابه التنزيل». وكتاب إبن تيمية: «درء تعارض العقل والنقل». ورسالة: «الاكليل في المتشابه والتأويل» إلى آخر الكتب والرسائل التي تعرضت للبحث في التأويل سواء أيدت القيام به بالنسبة للآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، أو عارضت القيام بالتأويل، بمعنى ضرورة الوقوف عند ظاهر الآية.

ويلاحظ أن أكثر المفكرين تمسكاً بالقيام بالتأويل، هم أكثرهم تمسكاً بالجانب العقلي، وبالتالي فإن أقل المفكرين لجوءاً إلى التأويل هم الذين لا يسمحون للعقل بدور واضح.

ومن هنا نجد اختلافاً بين موقف المعتزلة وابن رشد من التأويل وبين موقف أهل الظاهر والحشوية من التأويل على النحو الذي سنشير إليه بعد قليل.

فالصغّاني في كتابه «ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان»، لا يرحب بالتأويل وذلك حين يقول: «إن المتأولين إنما يعينون وجوه التأويل بالظن أو الاحتمال. فأما الاحتمال فليس علماً البتة، لا حقيقة ولا مجازاً. وأما الظن فقد يسمى علماً مجازاً، ولكنه هنا ممنوع لأن العلم المضاف إلى الله تعالى لا يجوز فيه إلا الحقيقة». والصغّاني هنا يشير إلى الآية القرآنية: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرُ متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب﴾ (سورة آل عمران آية 7).

وابن تيمية أيضاً في كتابه «درء تعارض العقل والنقل»، لا يرحب بالتأويل إذ إنه يقول: إن الناس لو ردوا إلى غير الكتاب والسنة من عقول الرجال ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً وشكاً وارتياباً.

والسيوطي هو الآخر لا يأخذ بالتأويل وذلك حين يبين لنا أن السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، أما السبب في اختلاف أهل البدعة كما يسميهم، فهو أنهم أخذوا الدين من المعقولات والآراء. فإن النقل والرواية عن الثقات قلما تختلف وأما دلائل العقول، فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يرى صاحبه غير ما يرى الآخر.

وقد ارتبط التأويل بمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، فالفيلسوف الذي يرى أنه لا بد من القيام بالتوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الشريعة والحكمة لا بد أن يلجأ إلى التأويل ولا يقف عند ظاهر الآيات. وتأويله يكون بالنسبة للآيات المتشابهات وليس بالنسبة للآيات المحكمات.

ونجد اختلافاً بين الفلسفة والمفكرين حول القيام بتأويل آيات تتعرض لمشكلات معينة من بينها مشكلة الخلود أو البعث. فإبن سينا على سبيل المثال في دفاعه عن القول بأن البعث سيكون فقط للنفس أو الروح دون الجسم، نجده يقوم بتأويل الآيات التي فيها ذكر لثواب أو عقاب حسي جسمي. وعلى العكس من ذلك، نجد الغزالي ينقد موقف إبن سينا، بل يذهب إلى تكفيره، لأن الآيات الخاصة بالخلود والتي فيها ذكر لثواب وعقاب حسيين من الآيات المحكمات. ومن هنا لا يكون من حق الفيلسوف ـ فيما يرى الغزالي ـ القيام بتأويلها.

وإذا رجعنا إلى الفرق الكلامية وجدنا أن أكثرها لجوءاً إلى التأويل فِرَق المعتزلة وفِرَق الشيعة.

فالشيعة يلجأون إلى تأويل كثير من الآيات طبقاً لفكرتهم في الظاهر والباطن.

والمعتزلة في أصولهم الخمسة يلجأون إلى تأويل الآيات التي لا تتفق مع اتجاههم العقلي. إنهم يؤمنون بنزعة عقلية، ومن هنا يجدون من واجبهم تأويل الآيات التي تؤيد في ظاهرها ما يعتقدون به.

وهذا نجده واضحاً بصفة خاصة في أصلي التوحيد والعدل عندهم وهما من أهم أصولهم الخمسة التي يقولون بها. فبناء على

العقل يؤمنون بالتنزيه وليس التشبيه أو الجسمية ومن هنا يؤولون قوله تعالى: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾. وقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾.

وإذا كانوا يؤمنون بأن الله تعالى ليس جسماً وليس في جهة معينة، فانهم يؤولون الآيات التي تفيد الرؤية في الآخرة لأن الرؤية ترتبط بالجهة وبالجسمية.

ونجدهم أيضاً يؤولون الكثير من الآيات الخاصة بالقضاء والقدر. فهم يقولون بحرية الارادة الانسانية نظراً لإيمانهم بالعدل وإيمانهم بالوعد والوعيد، ومن هنا كانوا حريصين إذا وجدوا آية تفيد في ظاهرها معنى الجبر، القيام بتأويلها حتى تتفق مع ما يؤمنون به تماماً كما فعلوا في كل المشكلات التي بحثوا فيها كالعلاقة بين الذات والصفات، ومشكلة خلق القرآن ومشكلة الرؤية، إلى آخر تلك المشكلات الكلامية التي بحثوا فيها بحثاً مستفيضاً. أما الآيات التي تتفق وما يؤمنون به فإنهم يذكرونها كما هي دون تأويل.

وكان قيامهم بتأويل الآيات القرآنية ضرورياً فيما يرون لوجود فرق أخرى اعتقدت غير ما يعتقدون ولكي يقوموا بالرد عليهم، وكان لا مفر أمامهم من تأويل الآيات القرآنية.

فالأشاعرة مثلاً، دور التأويل عندهم كان أقل من دوره عند المعتزلة. فالأشعري مؤسس الفرقة لا يحارب التأويل ولكنه يرى أنه إذا تعارض النص مع العقل، فلا بد من التضحية بالعقل في سبيل النص الديني.

ومن هنا نجد المعتزلة حريصين على تأويل الآيات القرآنية وهم في معرض ردّهم على الأشاعرة. ويتضح هذا تماماً إذا رجعنا إلى كتاب من كتبهم، وهو كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

إنه على سبيل المثال في مجال الدفاع عن نفي رؤية الله في الآخرة وحين يرد على الأشاعرة، يؤول كلمة «الرؤية»، بحيث يفهم منها «العلم». فهو يقول إن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. يبين ذلك قوله تعالى: ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بعاد﴾ (سورة الفجر آية 6)، ﴿ألم ترَ كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾ (سورة الفيل آية 1)، ﴿أولم يرَ الانسان أنا خلقناه من نطفة﴾ (سورة يس آية 77). وقوله تعالى: ﴿ألم ترَ أن الله يعلم ما في السموات والأرض﴾ (سورة المجادلة آية 7). وقوله تعالى: ﴿إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً﴾ (سورة المعراج آية 6) وهو تعالى يعني البعث. وقول المسلمين: اللهم أرنا الحق حقاً فنتبعه والباطل باطلاً فنجتنبه. وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الادراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد. فاذا صح ذلك، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقول الرسول (ص) ترون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر، ويكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حمل على العلم؛ من حيث شاركه في أنه ضروري، أصحّ. (الجزء الرابع من «المغني»، رؤية الباري، ص 231).

وهكذا نجد القاضي عبد الجبار كواحد من رجال الاعتزال يقوم بمحاولة تأويل من جانبه ويستند إلى الجانب اللغوي طبقاً لقواعد وشروط التأويل وذلك حتى يستطيع الرد على الأشاعرة الذين يجيزون رؤية الله تعالى في الآخرة.

وإذا كنا نجد الشيعة والمعتزلة أكثر الفرق تمسكاً بالتأويل، فإننا إذا درسنا مجال التصوف وقسمناه إلى تصوف سني وتصوف فلسفي: نجد التأويل موجوداً بكثرة عند أصحاب التصوف الفلسفي أساساً ومن هؤلاء الحلاج ومحي الدين بن عربي، في حين نجد التأويلات قليلة عند الممثلين للتصوف السني كالغزالي على سبيل المثال.

أما بالنسبة للفلاسفة فقد سبقت الإشارة إلى أن الفلاسفة نظراً لتمسكهم بالعقل ونظراً لمحاولتهم التوفيق بين الدين والفلسفة، فإننا نجدهم متمسكين بالتأويل والقياس العقلي.

ويمكن القول بأن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد المتوفى عام 595هـ/1198م من أكثر الفلاسفة العرب تمسكاً ودفاعاً عن التأويل. إنه ينقد الحشوية الذين يقفون عند الظاهر نقداً عنيفاً، كما ينقد الأشاعرة في كثير من المجالات التي يجد أن آراءهم فيها لا تقوم على التأويل والقياس البرهاني.

ويذهب إبن رشد في مجال دفاعه عن التأويل والقياس العقلي، إلى أن طباع الناس متفاضلة. فمنهم من يصدق بالبرهان ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية تصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية.

وهذه التفرقة بين الطبقات الثلاثة أو بين أنواع الأدلة تؤدي إلى نظرية في التأويل. فالنظر البرهاني ـ فيما يرى إبن رشد ـ إن أدى إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فإن ذلك الموجود إما أن يكون قد سكت عنه الشرع أو تعرض له. فإن كان من النوع الأول فلا تعارض بينهما. وهذا النوع المسكوت عنه هو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام الشرعية فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. أما من جهة النوع الثاني، فإن الشريعة إذا

نطقت بشيء، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً، فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هنا تأويله.

ويقول إبن رشد: نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول. («فصل المقال»، ص 8).

وهكذا يتبين لنا كيف أن إبن رشد كواحد من الفلاسفة كان يدعو إلى تأويل الظاهر واللجوء إلى القياس العقلي، محدداً لنا معنى التأويل وشروطه وقواعده على النحو الذي سبقت الإشارة إليه.

**عاطف العراقي**

# تاريخ

**Histoire**
**History**
**Geschichte**

**تمهيد**

مع تواصل الثقافات في عالم اليوم لم تبق كلمة تاريخ محصورة في معناها اللغوي الأصلي، بل أصبحت تحمل في أغلب اللغات، ومن ضمنها العربية، معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة.

يتساءل المؤرخ عن صناعته فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلاً في الماضي. ويتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجياً أو جدلياً. ويتساءل الفيلسوف أيضاً عن ماهية الانسان، عما يميزه عن سائر الكائنات، فيقول إنه التاريخ.

سرد أحداث الماضي، هدف التغيرات الكونية، وجدان الانسان بذاته... هذه هي أهم المفاهيم التي تتداخل حتماً في أذهاننا عندما نستعمل، ولو عرضاً، كلمة تاريخ. لم يعد من الممكن الإكتفاء بما جاء في القواميس، تحت مادة (أرخ) لأن مجال الكلمة الأصلي لم يعد يطابق مجالات استعمالها الحالي.

قبل أن نشرع في عرض المشكلات التي تعترضنا عندما نحاول تحديد مفهوم التاريخ نذكر أنها نابعة عن مفارقتين:

**أولاً**: نقول اليوم إن الانسان تاريخي بالتعريف، بيد أنه لم يع تاريخيته إلا مؤخراً. للوعي بالتاريخ إذن بداية، ألا يحتمل أن تكون له نهاية؟

**ثانياً**: بمجرد ما وعى الانسان تاريخيته إتجه إلى نفيها وذلك بالسرد التاريخي نفسه. وفي الفترات اللاحقة، كلما احتد وعيه بالتاريخ، قوي عزمه على نفي التغير بإغراقه في مخطط عام معروف مسبقاً. فعلنا ذلك، جماعات، في الماضي، ونفعله، فردياً، اليوم باستمرار. عندما نحتفظ بتذكار أو صورة، عندما نكتب سيرة ذاتية، أليس هدفنا هو محو الزمان بعد أن تيقنا أن الماضي لا يعود؟

إن سرد أحداث الماضي ينم في نفس الوقت على وعي بالتاريخ وعلى رغبة ملحة في محوه والتغلب عليه. هذه تجربة أساسية وهي التي تجعل الفيلسوف، عاشق الحقيقة الدائمة، والمؤرخ، راوي الحدث العابر، يتعارضان ويتكاملان باستمرار.

**1 ـ الأسطورة وفلسفة التاريخ:**

كان الباحثون إلى عهد قريب يرون علاقة واضحة بين أساطير اليونان والشرق الأوسط وبين بداية الرواية التاريخية (أي سرد الأحداث في نسق زماني). لكن لما اتجه الاهتمام نحو أساطير الشعوب الطوطمية، الأميركية والأفريقية، جدت مشكلات غير منتظرة، أدت إلى ربط علاقات مماثلة بين الأسطورة وفلسفة التاريخ وإلى التمييز بين هذين النوعين والرواية التاريخية.

زمان الأسطورة: إن الأسطورة تروي دائماً البدايات، بداية الكون بداية الإنسان، بداية شعب ومجتمع... فهي ترتب بالتالي الأحداث ترتيباً زمانياً. بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة هي أن زمان تلك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان ـ فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود. من هنا تنشأ التساؤلات: هل الأسطورة هي النمط الذي نسجت عليه الرواية التاريخية كما لو أن الانسانية بدأت برواية أفعال الآلهة قبل أن تلتفت إلى أفعال الأبطال والملوك؟ هل الأسطورة تاريخ الشعوب الأمية والرواية التاريخية أسلوب تولد عنها في مجتمعات عرفت الكتابة؟ هل الأسطورة، التي تهدف فيما تهدف إليه، إلى تسويغ نظام اجتماعي مطابق لنظام الكون، خاصة بمجتمعات كهنوتية، في حين أن الرواية التاريخية خاصة بأنظمة مدنية مما فيها دور التجارة؟ أسئلة يطرحها الباحثون الذين يرون علاقة تولدية بين الأسطورة

والرواية التاريخية ولا يجيبون عنها بكيفية مقنعة.

يبقى أن الجميع يعترف أن زمان الأسطورة مخالف لزمان السرد التاريخي. لا تُعنى الأسطورة بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال التغيير العابر. فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول. وبما أن هدفها مختلف عن هدف السرد التاريخي فإنها لا تختفي مع نشأته، بل تتساكن معه في كثير من الأحيان دون أن تسلبه خصوصيته. ومن هنا نفهم سر التشابه بين الأسطورة وفلسفة التاريخ بحيث نستطيع أن نقول إن هذه ورثت تلك بعد أن تبلور وعي الانسان بالتاريخ.

**فلسفة التاريخ**: لكي لا يستغرب القارىء من هذه المقارنة نذكر أن النقد المعاصر أظهر أن عمق شكسبير يأتي من كونه لجأ إلى زمان الأسطورة لسرد حوادث تاريخية، وأن هذا هو ما يميز مسرحياته الفلسفية عن التاريخية. ونذكر أيضاً أن شلنغ وهيغل قررا أن مضمون الأسطورة هو مضمون الفلسفة، أي العقل المطلق، وأن الاختلاف يكمن فقط في مستوى الوعي والتعبير إذ تستعمل الفلسفة المفهوم العقلي بينما تلجأ الأسطورة إلى التمثيل المجازي. إن فلسفة التاريخ عند هيغل لا تختلف في مضمونها عن فلسفة الفن أو تاريخ الفلسفة. يروي لنا قصة تغيرات المفهوم في كتاب «المنطق» وتغيرات الوعي في كتاب «ظواهرية الفكر» وتغيرات المجتمع في «فلسفة التاريخ»... وعلى كل مستوى ينطلق من وحدة غير مميزة غير واعية لينتهي عبر تناقضات ذاتية وضرورية، بين الظاهر والباطن، الناقص والكامل، المجرد والمشخص... إلى وحدة واعية بذاتها متصالحة مع نفسها، أي إلى العقل المطلق... أوَليس القصد من كل هذا هو تغليب الثابت على المتحول، والأبدي على الزماني؟ أوَليس هذا هو مقصد كل فلسفة تاريخ من أوغسطين إلى توينبي؟

**نفي التغير**: إن تطلع الإنسان إلى نفي التغير ظاهرة إنسانية مهمة، لا شك في ذلك. وهذا هو ما يفسر اهتمام الباحثين المتزايد بالأساطير. بقدر ما يبتعد المعاصرون عن فلسفة التاريخ، بعد محاولة توينبي التي اختلف في شأنها الفلاسفة والمؤرخون أشد الاختلاف، بقدر ما يزيد تعلقهم بدراسة الأساطير. بيد أن الرغبة في إخضاع الزمان التاريخي لزمان أعمق منه لا تسم ما يتولد عنها من تصورات بسمة الحق. إنها تشير فقط إلى وضعية الإنسان في الكون.

**فلسفة التاريخ العربي**: يتساءل بعض الباحثين العرب: هل لنا فلسفة تاريخ متميزة؟ ظناً منهم أن - إثبات وجودها سيزيد لا محالة من قيمة الفكر العربي. إذا صحّ ما قلناه عن تطابق البنية وتشابه القصد في الأسطورة وفلسفة التاريخ وعن تعبيرهما معاً عن همٍّ ملحٍّ حول المصير، البداية والنهاية، التحول والاستقرار، دون أي ارتباط بوقائع التاريخ، جاز لنا أن نقول إنه لا توجد فلسفة تاريخ واحدة في الفكر العربي الإسلامي، بل فلسفات متعددة. نستطيع أن نستخرج من كل قطعة أدبية نظرة إلى المصير: من الشعر الجاهلي، من القرآن، من الحديث، من القصص الشعبي، كما نجد فلسفة تاريخ واعية بذاتها ومفصّلة عند كبار فقهاء الباطنية والمتصوفة. وهذا بالفعل ما قام به عدد من الكتّاب. كل قراءة من هذا النوع لها جاذبيتها ومسوِّغاتها. لكن عوض أن تساعدنا على فهم الوقائع، فإننا نحتاج في الغالب إلى معرفة الوقائع لفهمها وبلورتها. هي في وادٍ والسرد التاريخي في واد.

## 2 - التاريخ والتاريخانية:

**الوثيقة والعقد**: إذا تعذر الاتفاق بين الباحثين حول العلاقة الحقيقية بين الأسطورة والسرد التاريخي، إلى أي شيء آخر يمكن إرجاع نشأة التأليف التاريخي؟

التاريخ بالمعنى التقليدي هو التاريخ المكتوب واختراع الكتابة مرتبط في الشرق الأوسط بالاستقرار والتمدّن ونمو التجارة. وكما أن التجارة تشجع على استعمال الحروف والأرقام فإنها تشجع على المحافظة على العقود. يمكن أن نربط الاتفاق الديبلوماسي بالعقد التجاري، ونعتبر الاثنين أصل الوثيقة التاريخية التي ستحفظ فيما بعد وتدوَّن. هذه علاقة احتمالية فقط، لكن حتى إذا اعتبرنا أن الرواية التاريخية تعتمد على أصول متعددة، منها الأسطورة والأوفاق بين الملوك والعقود بين التجار، فلا شك أنه بالنسبة لمفهوم التاريخ الحديث كلما اقترب سرد الحوادث من أسلوب العقود دل ذلك في رأينا على وعي متقدم بالتاريخ. هذا هو السبب الذي دعا الباحثين إلى القول إن الحثيين هم الشعب القديم الأكثر وعياً بالتاريخ.

فيما يتعلق بنشأة التأليف التاريخي العربي، نلاحظ في البداية أن القرآن يفرق بين الأخبار وبين الأساطير، مع أن الأسطورة تعني لغوياً عند اليونان خبر من شاهد الحادث. علينا إذن أن نفترض أن المسلمين الأولين، عندما شرعوا في تدوين أخبار الرسول، بعد اختيار تقويم خاص بهم، كانوا يهدفون إلى تأسيس علم لا يشبه الأسطورة، خاصة أن الإسلام نشأ في مجتمع ازدهرت فيه التجارة وعرف الكتابة وأسلوب العقود. سيظهر عنصر الأسطورة فيما بعد، خصوصاً بين عرب الجنوب، لكن علم التاريخ، علم الرواية والتصنيف، اعتمد أساساً أسلوب العقد والشهادة على المتعاقدين.

**الأسلوب العربي:** إن التأليف التاريخي العربي أصيل. لا يشبه ما سبقه وما لحقه إلاّ فيما يخص بعض الاستثناءات. ومن المؤسف أنه لم يدرس إلى حد الساعة بالدقة اللازمة لإظهار مميزاته. نذكر بعضها فيما يلي:

انطلاقاً من مفهوم العقد، ندرك بسهولة أن الرواية التاريخية تهدف إلى الكشف عن بدايات الأنظمة السياسية، بخلاف الأسطورة التي تكشف عن بداية الكون. البداية هنا هي اصطلاحاً إنسانية سياسية. إذا أهملنا هذه النقطة فإننا لن نفهم كيف يستطيع المؤرخون العرب أن يتكلموا عن النبي كما لو كان مثل سائر البشر. السبب واضح، وهو أن الرواية التاريخية لا تبحث، اتفاقاً، إلاّ في الدوافع البشرية المحضة. لذا، يظهر النبي في هذا المجال، وفيه وحده، كزعيم سياسي، كما يظهر خلفاؤه كزعماء قبائل.

يكشف التاريخ إذن عن بداية نفوذ قريش، وبداية تألق بني أمية وبداية حكم بني العباس... الخ. البداية واقعة متميزة عن الأحداث الأخرى، إذا سردنا ظروفها وأطوارها أعطينا تفسيراً مقبولاً لما ترتب عليها من نظام. والواقعة في الحقيقة مجموعة وقائع لكن مهما كان مستوى تلك الوقائع، أكانت جليلة أو دقيقة، فإن المؤرخ يتعامل معها بنفس الكيفية. يقف إزاءها مثل القاضي المنصف أمام متعاقدين. يشارك في كل واقعة خصمان على الأقل، كل واحد منهما يراها من زاويته، لكن لا بد من أن يتفقا حول بعض الظواهر المادية. فذلك الحد الأدنى هو الذي يكوّن الواقعة في عين المؤرخ الذي ينطلق منه ليصل إلى نتائج تثير بدورها النقاش والنزاع.

كل من العقد والواقعة يعبر عن علاقة - سلبية أو إيجابية - بين إرادتين بشريتين. وكل منها يستلزم شاهداً وحَكَماً. لا يتسع هنا المجال للتمادي في هذا التحليل. نكتفي بالقول إن الواقعة مرتبطة معرفياً بالشهادة، إذ كل أنواع الوثائق المكتوبة لا تعدو أن تكون شهادات. لذا اهتم المؤرخون المسلمون بالإسناد وقواعد التعديل والتجريح، وربطوا الشهادة بفرض أداء الأمانة. إن الشهادة أساس عمل المؤرخ ولا يمكن الاستغناء عنها إلا في نطاق مفهوم آخر للتاريخ، مفهوم التاريخ الطبيعي كما سنوضحه فيما بعد.

يترتّب عن الواقعة، في مفهومها التاريخي المحدود، مبدأ حرية المشاركين فيها. قد يعتنق المؤرخ المسلم كفرد مذهب الجبرية، لكن عندما يسرد الأخبار فإنه يتحرر منه لا محالة. بما أن الواقعة هي أصل النظام السياسي القائم، وبما أنها ناتجة عن أفعال أفراد، فلا يعقل أن يعتبر هؤلاء مسلوبي الإرادة، وإلا أصبح البحث من أساسه عبثاً في عبث. لا مناص إذن من إلصاق بعض الفاعلية بإرادة الفرد في التاريخ. بيد أن الفرد لا يتمتع بحرية كاملة. يوجد بجانبه أصدقاء وخصوم يتمتعون أيضاً بإرادة حرة. تشدّ الارادات بعضها البعض، ويكوّن جول الإراداتالمتعارضة محرك السرد التاريخي. بدونه لا يفقد السرد قيمته وجاذبيته فقط بل ينعدم بالمرة.

نفهم هكذا لماذا لم يكن التأليف التاريخي العربي في بدايته سجلاً يومياً لأحداث متوالية ومتماثلة، بل وصفاً دقيقاً لمواقف بطولية مأسوية. تتميز كل فترة بموقف أصلي، هو سبب تأسيس النظام السياسي الخاص بها. ونلاحظ بالفعل أن المؤرخين المسلمين يطيلون الكلام عن تأسيس الدول ويوجزون عندما تعود الأمور إلى مجراها العادي. فيظهر تاريخ الإسلام كأنه سجل ثورات وحروب. السبب هو أن المؤرخ لا يرى إلا المواقف البطولية انطلاقاً من تعريفه للواقعة. عندما يقول البعض: ليس للعرب مأساة ولا ملحمة، فإنهم ينسون أن التأليف التاريخي هو مأساة العرب وملحمتهم.

نصل الآن إلى قضية الاعتبار: كيف نستخرج العبرة من رواية التاريخ؟

كثيراً ما يظن الناس أن المرء لا يتعلم من التاريخ سوى الحيل التي ينفلت بها من المآزق. هذا معنى طارىء، أما المعنى الأصلي للعبرة فهو تربية الارادة. التاريخ هو مجموعة أدوار ومواقف، معروفة ومحدودة. يطلع عليها القارىء ويتقنها ليختار صورته في السجل اللاحق. هل يريد أن يكون مثل علي أو مثل معاوية؟ بجانب يزيد أو بجانب عمر بن عبد العزيز؟ أوليس هذا أهم اختيار في حياة الانسان التاريخي؟

يحدثنا إذن التأليف العربي عن وقائع إنسانية بطولية مأساوية، أي سياسية، بنظرة متميزة عن نظرة الفيلسوف أو المتصوف أو الباطني.

**من السياسة إلى الثقافة:** ينبني السرد على الشهادة الموثقة. يعطي عن الواقعة صورة تعلل في آخر التحليل ما ترتب عليها من عواقب. مهما يكن رأي المؤرخ الإسلامي فإن علمه، أي سرده للأحداث، يبرر في النهاية الوضع الناتج عنها. لذا، أراد البعض لأسباب واضحة، منذ بداية التأليف التاريخي، الانفلات من منطق السرد، وذلك عن طريق النقد. لكن تبرز هنا صعوبة، إذ من الواضح أن نقد شهادة بترجيح شهادة أخرى لا يخرجنا عن نطاق الجرح والتعديل.

بعد أن تتكون مدرسة تاريخية واعية بمنهجيتها، كالمدرسة الإسلامية، يتعذر إنكار ما أجمعت عليه، اعتماداً على نقد الشهادات، لأن حظوظ اكتشاف شهادات مجهولة تقل مع مرور

الأيام، وحتى في حالة حصوله فإنه لا يمثل ثورة على الرواية التاريخية بقدر ما يحاول تصحيحها. يبقى طريق واحد، وهو رفض الشهادة، لا اعتماداً على شهادة أخرى، ولكن على العادة والسنة المتواترة. لهذا السبب ارتبط النقد أولاً بانقسام الجماعة إلى أحزاب متحاربة وثانياً بتقدم آداب الرحلات لأن الاطلاع على أحوال أقوام أجنبية يؤدي إلى المقارنة وبالتالي إلى اكتشاف طبيعة انسانية ذات قوانين ثابتة. وهكذا نرى إبن خلدون، بعد المسعودي والبيروني، يعتمد قوانين العمران البشري معياراً للتمييز بين الأخبار المقبولة والمرفوضة عقلاً.

لكي نفهم غرض إبن خلدون، لنقارنه بمؤرخين مشهورين آخرين. نرى ثيوقيديدس يرفض روايات التاريخ اليوناني التقليدي اعتماداً على التحليل اللغوي والمنطق والجغرافية والنفسانية البشرية. ونرى فولتير Voltaire يحكم على الروايات من خلال عادات الشعوب. جاء كل واحد من هؤلاء المؤرخين الثلاثة في نهاية دورة تاريخية بعد أن تكوَّنت رواية متكاملة لا سبيل إلى تغييرها من الداخل، فاضطر إلى الاستعانة بمنطق آخر، غير نقد الشهادات، وحول اهتمامه من الفرد إلى الجماعة، من السياسة إلى الثقافة، من الموقف الدرامي إلى اللوحة الحضارية. الآن نطرح السؤال: ماذا يعني معرفياً هذا التحول، هل يعني ثورة في صناعة التاريخ كما يقال؟

علينا أن نقارن بين ما كتب هؤلاء المؤلفون حول العهود السابقة على زمانهم وبين ما سطروا حول ما شاهدوه هم، فنلاحظ أنهم طبّقوا علم الحضارة في المقام الأول فقط لغربلة الرواية الموروثة. أما عندما وصف ثيوقيديدس حروب أثينا وأسبارطة، وإبن خلدون سياسة بني مرين، وفولتير حملات لويس الخامس عشر، فإنهم اعتمدوا على الشهادة وصوروا مواقف درامية تكشف عن نباهة بعض الملوك والوزراء والقواد وغباوة البعض الآخر؛ أي أنهم استعملوا تماماً منهج من سبقهم من المؤرخين. لذا، نقول إنهم جددوا، كل واحد على قدر ما سمحت به ظروف زمانه، فكرة التاريخ، دون أن يستطيعوا كسر وتفجير بنية السرد التاريخي. بعبارة أخرى، إن علم الحضارة يستلزم وجود رواية تاريخية ولا يمكن أن يحل محلها، وإلا اختفى نوع خاص من التعبير عن تجربة الانسان. هناك إذن سياق ضروري لسرد الوقائع الإنسانية لا سبيل إلى تغييره، لأنه عبارة عن منطق الزمان الإنساني. كل ما يمكن هو تجاوزه في نظام فكري جديد يغير تماماً مفاهيم الواقعة والزمان والإنسان.

**التاريخانية:** أدت الدراسة الدقيقة لسياق الرواية التاريخية إلى أن المؤرخ ينظر إلى فعالية الإنسان في الكون بكيفية خاصة به مهما كانت ظروفه الزمانية والمكانية. إن المؤرخ يعبِّر ضمنياً عن فلسفة في الحياة لا يتعداها أبداً. هذا هو أساس المذهب التاريخاني، كما نجده عند كروتشه وكولنيغود ومارو وغيرهم. التاريخانية، في رأي هؤلاء، هي فلسفة المؤرخ إذ يؤرخ، كما أن الوضعانية هي فلسفة العالم إذ يعمل في مخبره.

ولهذا التعريف عواقب معرفية خطيرة: منها حصر مفهوم التاريخ في أعمال الانسان الواعي ورفض أن يكون للطبيعة تاريخ كالإنسان، ومنها كذلك حصر عمل المؤرخ في الكشف عن قصد المشاركين في الواقعة ورفض اللجوء إلى مفهوم العلّة كما يفعل عالم الطبيعيات. يقول كروتشه: التاريخ هو بالضرورة تاريخ الحرية. ويقول كولنيغود: إن المؤرخ يعيد في ذهنه الظروف التي أحاطت باختيار البطل الحر، وقال بول ڤين: إن التاريخ هو أولاً وأخيراً حكاية وقائع صحيحة... هذه أقوال تسببت في نقاش حاد بين الفلاسفة والمؤرخين، لكنها تفقد سمتها الاستفزازية إذ تذكرنا أنها تعتبر السرد التاريخي شكلاً متميزاً من أشكال التعبير، بجانب الأسطورة والمأساة والعلم... الخ. ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموع الوقائع الانسانية، مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة. لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك، بوقْفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره، هو معرفة عملية أولاً وأخيراً.

ومن المؤسف أن أغلب الباحثين لم ينتبهوا إلى أن هذا الاتجاه يطابق تماماً موقف المؤرخين المسلمين. لذلك لم يعطوا لأعمالهم ما تستحق من عناية وتقدير.

### 3 ـ التطور في الطبيعة:

متى غزا الفكر التاريخي الذهن الأوروبي؟ هذا سؤال يختلف في شأنه الباحثون اختلافاً كبيراً. هل حدث ذلك في عصر النهضة، أم في القرن الثامن عشر عبر فلسفة الأنوار، أم في التاسع عشر من خلال الرومانسية، أم في فترة لاحقة تحت تأثير النقد الوضعاني؟ صحيح أن بعض مؤرخي النهضة لجأوا إلى اللغة والنقوش لرفض التاريخ اللاهوتي. صحيح أن فيكو وفولتير وهردر حولوا الاهتمام من السياسة إلى الحضارة ومن الفرد إلى الجماعة فاهتدوا، عبر وعيهم الحاد بالقيود المفروضة على حرية الفرد، إلى فكرة النواميس المتحكمة في مجرى الشؤون البشرية. صحيح أن الرومانسيين شعروا بأن الانسانية غنية بتعدد واختلاف حضاراتها وأن لكل حضارة قيمة مطلقة يجب

فهمها من الباطن دون إرجاعها إلى معيار مجرد واحد. غير أن هذه تطورات مهمة بالنسبة للفكر الأوروبي، أما بالنسبة للتأليف الإسلامي الذي نشأ كتاريخ شامل للحضارة الإنسانية فإنها تبدو اكتسابات جد نسبية. لا يوجد فرق معرفي بين مؤلفات فولتير وهردر ومؤلفات البيروني وابن خلدون ورشيد الدين.

**اكتشاف تاريخ الأرض:** إن الثورة الحقيقية التي مرَّ بها الفكر الأوروبي الحديث، والتي لم يعرف الفكر العربي لها مثيلاً حتى في فترة ازدهاره وتفوقه، هي التي تولدت عن تقدم علوم الطبيعة. كان المفكرون قبل هذه الثورة يفترضون أن التغير يمس الشؤون الانسانية وحدها وأن عالم الجماد والحيوانات ثابت قار. بل يمكن القول إن فكرة قوانين التاريخ تستلزم ذلك الافتراض. لذا تصورها المؤرخون في شكل حتمية جغرافية كما فعل جان بودن وماكيافلي وإبن خلدون ومونتسكيو. ويتضمن هذا التصور معنى خاصاً للزمان. نطلق كلمة تاريخ على تحولات زمانية ذات وتيرة متميزة، تختلف عن تحولات الوجدان السريعة وعن تغيرات الكون البطيئة أو المنعدمة. تتطابق في هذا النطاق وتيرة الزمان التاريخي ونوع آثار فعالية الانسان وطريقة دراستها. إذ تغير تصورنا للزمان تغير كل شيء: نوعية الآثار، صناعة المؤرخ، هدف دراسة الماضي. وهذا هو ما حصل بالفعل في الفترة الفاصلة بين 1780 و1830.

نشأت في مدة وجيزة علوم مستحدثة: علم طبقات الأرض، وعلم الأحياء البائدة، وعلم ما قبل التاريخ... فكشفت عن عالم مجهول وزمان مجهول. إن الثورة التي ولدتها هذه العلوم الجديدة ليست في كونها أغرقت في الماضي السحيق المراحل الأولى من قصة الأرض والحياة والانسان، بل في كون الباحث أصبح الآن يتعامل مع انسان أبكم لا يتميز عن الحيوان والجماد. هذه هي الثورة المنهجية. كان الدارس قبل تأسيس علم الجيولوجيا والباليونطولوجيا يستفسر آثاراً مكتوبة تركها عن قصد إنسان ناطق عاقل واع. من هنا كان واجباً عليه الكشف عن ذلك القصد. أما العلوم الجديدة فإنها مؤسسة على دراسة مخلّفات طبيعية غير مقصودة. يذوب الجليد فيخلّف نوعاً معيناً من الأحجار المنجرفة يستنتج منها العالم الجغرافي مدى امتداد البقعة الجليدية وحدود عمارة الإنسان في ناحية من نواحي البسيطة. يتقوّت إنسان العصر الحجري القديم فيترك مخلّفات يستنتج منها عالم الآثار معلومات حول تغذيته وسكناه وطقوسه ومهارته... لا محل هنا لمفهوم القصد، لا داعي للدخول في حوار ذهني مع إنسان عهد غابر. كل ما يفعله الباحث هو وصف وتحليل المخلّفات ثم ربط أوصافها بقوانين الفيزياء والكيمياء والحركة، بهدف الوصول إلى أكثر ما يمكن من معلومات.

وقعت اكتشافات في بداية القرن التاسع عشر كان لها صدى كبير، مكّنت من حلّ ألغاز الكتابة الهيروغليفية والمسمارية. لكنها لو تمت وحدها، بمعزل عن العلوم الطبيعية الجديدة، لما ترتبت عنها نتائج فكرية ثورية، لأنها كشفت عن سرّ وثائق لا تختلف في مضمونها عن الوثائق المعروفة لدى المؤرخين. لقد احدثت ضجة لأنها غيرت الرؤية التاريخية الموروثة عن التوراة والانجيل، فأهميتها نسبية جداً ولا يمكن أن تقاس بالدرجة التي خلقتها علوم الأرض والتي تفصل بين عهدين مختلفين من تاريخ الفكر الإنساني.

لم ينتبه المؤرخون أول الأمر إلى عواقب تلك الثورة، مع أننا نستطيع أن نقول إن الرومانسية كانت في بعض جوانبها ردة لا واعية على التحدي الجديد. لنتذكر مثلاً فلسفة الطبيعة عند شلنغ. لكن على العموم لم يتأثر المؤرخون باكتشافات الجيولوجيا ولا حتى بعلم الآثار. فتساكن لمدة طويلة منهجان: منهج المؤرخ الذي يتعامل مع وثائق مكتوبة ومقصودة، محاولاً إثبات صحتها وتفهم القصد من المحافظة عليها بهدف تربية الوجدان، ومنهج الباحث في الجيولوجيا وفي علم الآثار الذي يدرس مخلفات غير مقصودة محاولاً أن يحدد زمانها وأن يستنتج منها معلومات حول الانسان ومحيطه الطبيعي، وذلك بهدف المعرفة والمعرفة وحدها. وهناك دليل واضح على الفرق بين المنهجين، هو أن مشكل التقويم يطرح بكيفية مختلفة عند الاثنين. فهو أكثر إلحاحاً وصعوبة عند مؤرخ الطبيعة، وهذا ما حدا به إلى استنباط طرق جديدة لإثبات التتابع الزماني (الكرونولوجيا).

**الموضوعية والذاتية في التاريخ:** بعد عهد التساكن والتجاهل جاء عهد التصادم بين المنهجين المذكورين، وما نزال نرى هذا الصراع يتفاقم ويتجدد تحت قناع حرب المذاهب: المادية ضد المثالية، الموضوعية ضد الذاتية، الحتمية ضد الحرية، الوضعانية ضد التاريخانية... الخ.

عندما نشرت أعمال داروين وثبت أن الطبيعيات قادرة على الكشف عن ماضي الإنسان، رفع بعض المؤرخين شعار تجاوز السرد الذي يعتمد على نوع خاص من الوثائق يتسم دائماً بالذاتية وشرعوا يبحثون عن وثائق، غير مقصودة كمادة تاريخية، مثل لوائح الأسعار والأجور وأرقام الانتاج... وهكذا نشأ التاريخ الاقتصادي. لم يقض بالطبع الاتجاه الجديد

على القديم، بل تولد عن حرب الاتجاهين بحث دقيق حول خصوصية منهجية التاريخ ومنطق المؤرخ. فنشأت في هذه الظروف النظرية النقدية الألمانية (ريكرت، درويْسون، ديلثاي) التي تمثل حلقة في مسيرة التاريخانية، بين عهد رانكه وعهد كروتشه.

تساءلت المدرسة النقدية عن خصوصية عمل المؤرخ. هل الخصوصية في المادة التي يدرسها أم في المنطق الذي يستعمله؟ هل التاريخ نوع خصوصي من الكيان، بمعنى أن التاريخ موجود لأن الانسان يخطط لأعماله، فيكون التاريخ هو بالتعريف تاريخ الانسان. أم هل التاريخ نوع خاص من النظرة إلى الأحداث، بمعنى أن المؤرخ يدرس الحدث المنفرد الذي لا يتجدد في حين أن العالم التجريبي يدرس الأحداث المتكررة المتواترة. فيمكن حينئذٍ أن ينشأ تاريخ انساني وتاريخ طبيعي يدرسان الأحداث في حالة انفرادها وتنشأ علوم إنسانية وعلوم طبيعية تدرس الأحداث في حالة تواترها. في كلتا الحالتين، أكان التاريخ كياناً خاصاً أو منطقاً خاصاً، يعود واضحاً أن المؤرخ لا يحتاج إلى مفهوم العلة الذي يستعمله عالم الطبيعيات. بما أن المؤرخ يهتم بالحادث المنفرد فإنه لا يلجأ إلى القانون العام لتفسير ذلك الحادث وإنما يلجأ إلى توالي أحداث تتحقق مرة واحدة وتكسب مفهوميتها من ذلك التوالي ذاته. من هنا قالت المدرسة النقدية إن المؤرخ لا يفسر بل يتفهم ويفهم. لقد درست الوضعانية الانغلوسكسونية من جهتها هذه المشكلة وتوصلت إلى نتائج مختلفة نسبياً. فقالت إن المؤرخ يلجأ أيضاً إلى قانون ضمني، عندما يقول مثلاً: نقصت الحكومة من الأجور فثار الشعب، فإنه يفترض قانوناً عاماً مؤداه: كلما انخفضت الأجور وقعت ثورة. لكن هذا القانون مخالف للقانون الطبيعي من وجوه عدة. فيبقى إذن منطق المؤرخ متميزاً عن منطق الطبيعيات.

ما يميز عمل المؤرخ إذن هو كونه يدرس فعاليّات الانسان ويدرس الحادث المنفرد. لقد ركز الاتجاه التاريخاني (كروتشه، كولينغود ومارو) على النقطة الأولى في حين أن الوضعانية المنطقية ركزت على الثانية. ومما لا شك فيه أن النقطة الأولى لها عواقب خطيرة جداً. أجمع التاريخانيون على أن التاريخ هو تاريخ الانسان الحر الواعي وأن ما عداه فهو تاريخ بالنسبة للإنسان وليس تاريخاً في حد ذاته. وترتب على هذا الموقف تغيير جذري لمعنى التاريخ إذ أصبح التاريخ يعني دائماً وأبداً كلاماً عن الحاضر. إن المؤرخ لا يصف الماضي كماضٍ وإنما يصف الماضي المستحضر في ذهنه. ليس إذن العالم التاريخي عالم أموات بل عالم مُثُل متواجدة في ذهن المؤرخ. من الواضح أن التقويم، تدقيق توالي الحقب، يعود ذا قيمة ثانوية في هذا المنظور، وتزيد حظوظ انتشار الخطأ القاتل في عين المؤرخ التقليدي، أي الخلط بين الحقب.

**الاجتماعيات:** يمكن اعتبار نشأة العلوم الاجتماعية في القرن الماضي نتيجة تأثير منهج الطبيعيات على دراسة التاريخ. لم تتغير أول الأمر صناعة المؤرخ، بل تأسس مجال يتعامل فيه الباحث مع مخلفات الماضي الانساني كما يتعامل الجيولوجي مع مخلفات الطبيعة. وهذا واضح في أعمال أوغست كونت وكارل ماركس وهربرت سبنسر. ينطلق هؤلاء من وقائع التاريخ للمقارنة واستنباط قوانين إجتماعية شبيهة في نظرهم بقوانين المادة. فهم يتممون منهجياً محاولات نقاد التاريخ السياسي مثل إبن خلدون وفيكو وهردر الذين يعتبرون لهذا السبب رواد علم الاجتماع.

وفي أواخر القرن الماضي أثرت الاجتماعيات بدورها على طريقة المؤرخين، كأن منهج الطبيعيات أثّر في دراسة التاريخ على مرحلتين: مرحلة تأسيس علم الاجتماع ومرحلة تغيير كتابة التاريخ ذاته. بعد أن حدد الاجتماعيون مفاهيم محورية مثل نظام القرابة ونظام الانتاج والنقد والتبادل والأمة والطبقة والفرد والقبيلة... الخ، استرشد بها المؤرخون لاكتشاف وثائق جديدة ولتأويلها تأويلاً جديداً. ولا شك أن كبار مؤرخي القرن الماضي مثل هنري باكل في انكلترا وهيبوليت تين وفوستيل دي كولانج في فرنسا وادورد ماير في ألمانيا، كتبوا بمفاهيم إجتماعية أكثر مما كتبوا بمفاهيم تاريخية تقليدية إذ نراهم لا يهتمون بالأفراد ولا بالسياسة ولا يعطون وزناً كبيراً للوقائع. يختفي في تأليفهم الحدث والفرد واختياراته الحرة، وتبرز تطورات هيئات مركبة إصطناعية مثل الحضارة أو الأمة أو العرق أو المدينة القديمة... ولهذا السبب عارضهم معظم المؤرخين، الأوفياء للتاريخانية، الذين رفضوا ربط مادة دراستهم بالطبيعة أو المجتمع. لقد نجح هؤلاء في الدفاع عن استقلال نظرة المؤرخ إلى الانسان والكون، لكنهم أخفقوا بكيفية واضحة في إعادة الوحدة إلى مجال صناعة المؤرخ.

**وحدة مجال السرد التاريخي:** نطلق اليوم كلمة مؤرخ على كل من يهتم بالماضي. لكن عند التدقيق نفرز ثلاثة أقسام بين المؤرخين، كل واحد يتعامل مع آثار معينة، بمنهج خاص في إطار إشكالية متميزة. نجد أولاً المؤرخ الذي يروي قصة تكوّن الصحراء أو انتشار زراعة البطاطس أو تدجين الجمل، فهذا يشتغل في اتجاه قريب من اتجاه الجغرافي أو الجيولوجي، مادي النزعة وضعاني المنهج، يبحث عن علة كل تغيُّر وتحول. وثانياً

المؤرخ الذي يكتب تاريخ الأسعار أو الملكية أو وسائل النقل، فهذا، مثل زملائه في الاجتماعيات، وضعاني النزعة والمنهج، يبحث عن علاقات إحتمالية لا عن علل ثابتة. وأخيراً المؤرخ الذي يصف قيام الدول وسقوطها، ويروي تفاصيل الحروب والمؤامرات، فهذا يهتم أولاً وأخيراً بمآسي الأفراد، إنه تاريخاني المذهب نقدي المنهج. كما أوضحنا سالفاً... كثيراً ما نرى مؤلفاً ينتقل في كتاب واحد من وصف الإطار الطبيعي إلى الظروف الاجتماعية ثم إلى سرد الأحداث السياسية بأسلوب منسجم في الظاهر. قد ينخدع القارىء بوحدة الأساليب البيانية لكن التحليل الدقيق يسفر عن اختلافات عميقة. ويبقى مجال المؤرخ منقسماً إلى ثلاثة مجالات معرفية مختلفة كما تشير إلى ذلك الأسئلة التالية:

هل التاريخ الانساني وحده تاريخ حق كما تدعيه التاريخانية؟

هل التاريخ تطور بلا وعي ذاتي كما تقول المادية التاريخية؟

هل التاريخ هو كل مراحل التطور كما يقول الطبيعيون؟

من الواضح أن الإشكال ناشىء من إطلاق كلمة واحدة على مجالات مختلفة.

**4 ـ التاريخية:**

**الزمان الوجودي:** لم يتغلب أنصار التاريخ الإنساني على أنصار التاريخ الطبيعي، ولم يتغلب هؤلاء على أولئك، لأن كل فريق يستعمل مفاهيم خاصة به. بيد أن ما نتج عن صراع الاتجاهين من تدقيق في مفهوم التاريخ ولّد وعياً حاداً بأن ماهية الإنسان هو وجوده في التاريخ. ليس من المصادفة أن تبرز قضية الزمان في مقدمة اهتمام الفلاسفة والفنانين في بداية هذا القرن، كما نرى ذلك في أعمال برغسون وجويس وبروست. بل يمكن القول إن المذهب الوجودي، رغم نقده لتاريخ المؤرخين، هو وليد تعارض التاريخانية والوضعانية القائلة بوحدة تطور الكائنات.

يركز الوجوديون على أن الإنسان موجود في الزمان وأن الوجدان الحق هو وعي الفرد بأنه كائن فان. فيصفون بإطناب حالات نسيان أو تناسي هذه الحقيقة المرة وطرق اكتشافها المؤلم. وغير خاف أن الوجدان وتجربة التناهي والحياة كوعي حاد بضرورة الموت، وهي تعابير كثيراً ما تعرض في المؤلفات الوجودية، تبدو وكأنها صيغ لمفاهيم السرد التاريخي أطلقت وحلت أقصى ما يمكن من الايحاءات. يعني التاريخ في هذا النطاق غير ما يعني عادة، فتنقلب العلاقات العادية بين أقسام الزمان: يفترض المؤرخ أن الحاضر نتيجة الماضي وأن المستقبل أفق الحاضر، في حين أن الوجودي يرى أن الحاضر هو الكاشف عن الماضي وأن المستقبل عامل مؤثر في الحاضر، غير أن الاثنين متفقان على نفي ماهية الانسان الدائمة وعلى أن الانسان تاريخي بالتعريف.

**تجربة الزمان أصل كل نظرة إلى الكون:** هناك نقطة مهمة أخرى تلتقي فيها التاريخية الوجودية والتاريخانية. طبق أوغست كونت منهج الطبيعيات على دراسة ماضي الانسان فتكلم عن قانون المراحل الثلاث: الدينية والماورائية والوضعية... قانون اكتسب صفة النموذج لدى المفكرين التطوريين. إن المراحل المذكورة هي في الواقع مراحل على طريق معرفة الطبيعة. تتميز كل مرحلة بالكيفية التي يفسر بها الانسان تحولات الطبيعة، وتتتابع كلها في نسق تقدمي لأن العقل يبدأ برد تلك التحولات إلى كائنات متخيلة أو إلى أفكار مجردة مبتدعة وينتهي بردها إلى الطبيعة ذاتها، أي أنه ينتقل من نظرة ذاتية تخضع فيها الطبيعة إلى ذهنه إلى نظرة موضوعية يخضع فيها ذهنه إلى الطبيعة.

وهذا الخضوع هو ما رفضه التاريخانيون، إذ الطبيعة في نظرهم لا تعدو أن تكون فكرة نابعة من ذهن الإنسان وأن وضعانية كونت لا تقل ذاتية عن التصورات الأسطورية والفلسفية التي سبقتها، وإن كانت توقعاتها تتحقق في الغالب أكثر من تنبؤات غيرها. فهي إذن مثل سابقاتها نظرة إلى الكون. وهكذا قال دلتاي إن الفلسفة كأسلوب تفكير تمثل نظرة إلى الكون مثل العلم التجريبي ومثل الفن والأدب... لا امتياز لنظرة على أخرى والانتقال من واحدة إلى غيرها مجرد تحول لا يعني أبداً التقدم نحو حقيقة مطلقة ثابتة.

حافظت الوجودية على هذا الموقف بل ذهبت به إلى مدى أبعد، فعوض أن تربط النظرة إلى الكون بظروف تاريخية جماعية نراها تربطها بتجربة وجدانية أنطولوجية. وانطلاقاً من تجارب أولية يتبين المفكر الوجودي منطق كل أسلوب من أساليب التعبير: الفلسفة، المأساة، الشعر، الفن، العلم... كل أسلوب ناشىء عن تجربة وجدانية إزاء الكائن والفناء والزمان. ونصل هكذا إلى نقيض موقف أوغست كونت: من خضوع الإنسان إلى منطق الطبيعة ننتهي إلى اخضاع تصوراتنا حول الطبيعة إلى تجارب أنطولوجية ذاتية، من الطبيعة المطلقة إلى الإنسانية المطلقة مروراً بالتاريخانية. ولكل مذهب تصور خاص للزمان وللتاريخ.

**خاتمة**

من يفكر اليوم في مفهوم التاريخ لا يكتفي بفحص صناعة المؤرخ، مع أن هذا الفحص يكون مدخلاً ضرورياً للموضوع. إنه يتساءل عن المصير، عن البداية والنهاية، عن الزمان، عن الوجدان الانساني... وكل بحث عن أيٍّ من هذه المفاهيم يعتبر مساهمة في توضيح معنى التاريخ.

ينقسم الفلاسفة إلى فئتين: فئة تحلل زمان الأسطورة، في الميثولوجيات وفي فلسفات التاريخ، وفئة تصف تجربة الزمان الوجودي؛ وينقسم منظِّرو التاريخ أيضاً إلى قسمين: قسم يشخّص مراحل التطور في الكون، في الخلية، في الثقافة، اعتاداً على اكتشافات الطبيعيات، وقسم يهتم أولاً وقبل كل شيء بنشأة الفكر التاريخي في نطاق العمل السياسي. أما المؤرخون المحترفون فإنهم يقصون قصة الطبيعة وقصة الثقافة وقصة السياسة، حيناً بِهمّ منهجي وأحياناً بدونه.

وينشأ الإشكال من التساكن، تحت عنوان واحد، بين مفاهيم مختلفة، مطابقة لمجالات معرفية متباعدة. لو كان التاريخ، مفهوماً وصناعة، محدد الاستعمال، مخصصاً لمجال واحد، لما وقعت المساجلات المستمرة بين مذاهب قديمة ومحدثة. لكن من جهة أخرى لا يمكن نفي واقع التساكن وما ينتج عنه من إشكال. إن كلمة تاريخ تعني اليوم معاني مختلفة جداً، هذا واقع لا مناص منه.

والنقاش الملتهب الجاري حالياً في العالم العربي حول القديم والحديث، حول التراث والمعاصرة، حول المادية والمثالية... هو في العمق نقاش حول مفهوم التاريخ. لذا، لا شيء أهم بالنسبة لنا من الاطلاع على أبستمولوجيا التاريخ. هي وحدها تمكّننا من تقييم التأليف التاريخي الكلاسيكي، من نقد الانتاج الايديولوجي المعاصر، وأيضاً من إدراك نسبية ما يسمى بفلسفة التاريخ.

**عبد الله العروي**

**ملحوظة**

استجاب كل من الأستاذين عبد اللّه العروي، وعلي أومليل لدعوة رئيس تحرير الموسوعة لكتابة مادة «تاريخ». وتعمياً للفائدة ننشر المادة مكرّرة كما كتبها كل من الأستاذين الكبيرين.

**التحرير**

# تاريخ

التاريخ مجموع وقائع الماضي، وهو أيضاً المعرفة المتعلقة بهذه الوقائع. وهذا التعريف المزدوج لا يعني بطبيعة الحال ان هناك تطابقاً لازماً بين وقائع الماضي والمعرفة التاريخية بهذه الوقائع، إذ إن هذه المعرفة تظل جزئية، وانتمائية، بحسب ما يتوفر عليه المؤرخ من مواد وبطبيعة ما يقوم به من تركيب لها وتنظيم سرد معين وتكوين تفسير ما للماضي.

وقد ظلت الوثيقة المكتوبة هي المادة النموذج، والشاهد الموثوق به في عملية التأريخ، فهي المادة الأمثل التي يؤسس عليها السرد التاريخي، وهي ما يوفر لهذا السرد «متانته» و«عمليته». وقد اعتبر تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات في مجتمع ما شرطاً أساسياً لإقامة تاريخ موثق لهذا المجتمع.

ولكن المنهجية التاريخية اليوم ما تفتأ توجه مجموعة من الانتقادات ضد سلطان الوثيقة المكتوبة. منها:

- إن تنظيم وحفظ الوثائق والمستندات يستلزم وجود جهاز اداري، وبالأخصّ وجود دولة. فالتاريخ المقام عليها لا بد وأن يعكس قبل كل شيء منظور الفئات ذات النفوذ والسلطة، وان يدور في فلك الدولة.
- الوثيقة المكتوبة، وما يقام عليها من تاريخ لا يفيدان سوى المجتمعات التي تتداول الكتابة، في معاملاتها وفي تكوين وتناقل معارفها، فتستثني اذن كل المجتمعات التي لا تستعمل الكتابة، وتكون النتيجة السلبية هي اعتبار هذه المجتمعات لا تاريخ لها. لكل هذه الأسباب يعمد المؤرخون اليوم إلى توسيع وتنويع المواد والشواهد التي يقرأون بها الماضي، فيلجأون مثلاً الى قراءة المعمار والمنظر العمراني والطقوس الخ... وقد اتجهت المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة الى الاهتمام بالتاريخ القروي، في حين ان الانكلوسكسونيين اعتنوا خاصة بالتاريخ الاقتصادي أو الكمي.

•••

يمكن أن نقول إن التاريخ العربي ليس فقط - كغيره من التواريخ التقليدية - تاريخاً حديثاً، بل ان نشأة هذا التاريخ كان مبررها الأول هو تسجيل ما اعتبر أحداثاً أساسية في تكوين الشخصية والأمة الاسلاميتين، أي مجموع أقوال وأفعال النبي. ان كل فعل وكل قول للرسول كان ينبغي أن يسجل، ويثبت في الزمان، باعتباره حدثاً بالنسبة لما سيكون

عليه تاريخ الأمة، اذ عليها باستمرار أن تكيف سلوكها لتتلاءم مع الفعل والقول النبويين.

كان على الأفراد والجماعات الداخلة في الاسلام أن يصيروا أمة، أي جماعة منسجمة في الوجدان والسلوك، والنبي هو النموذج الذي ينبغي أن تصاغ عليه هذه الأمة. لذا كان لازماً أن يعرف بالضبط جميع ما قاله الرسول أو فعله؛ أي تثبيت النموذج ـ القدوة.

وجب اذن جمع الأخبار، وهي الكلمة الأصلية التي استعملت لتعني التاريخ، وقد أطلقت هذه الكلمة أولاً لتدل على مجموع الأخبار المتعلقة بحياة النبي، وهذا يدل على طبيعة النشأة الأولى لعلم التاريخ، أي اهتمامه الأصلي بسرد حياة النبي.

ينبغي أن نشير الى ان لفظ تاريخ لا يوجد لا في القرآن ولا في الحديث ولا فيما عرف من أدب جاهلي، ولهذا السبب راح المؤلفون المسلمون يبحثون عن أصل الكلمة في لغات أخرى فأرجعها أغلبهم الى أصل فارسي، كما ان بعض المستشرقين حاولوا البحث عن أصل الكلمة في اللغات الأخرى، وهكذا بحث فرانز روزنتال في اللغات السامية عن أصل كلمة «تاريخ» وان لم يُسفر بحثه عن تبيين لهذا الأصل. وطبقاً لهذا البحث الفيلولوجي (وهو منهج معتاد في الاستشراق التقليدي)، فإن اصالة علم داخل ثقافة معينة تتوقف على مدى أصالة المصطلحات والمفاهيم التي يداولها، وان ما يطرأ على هذه الثقافة من تطور انما ينبغي البحث عن أسبابه في تأثير وارد من ثقافة أجنبية... بيد ان هذا المنهج ينسى ان المصطلحات والمفاهيم وهي تُتداول بين الثقافات لا يكون لها معنى واحد ثابت تحافظ عليه رغم الترحال، فليس لأي مفهوم دلالة مطلقة فوق الثقافات المتغايرة والمتغيرة. ولذا، فإن التجأت ثقافة ما الى الاقتباس، ففي داخل هذه الثقافة ينبغي البحث عن المبرر الذي أدى الى ذلك، بالاضافة الى ان ما تقتبسه، لا يظلّ محافظاً على مدلول أصلي أو مجرد، فلكل ثقافة حقلها المعرفي الخاص، يتعلق بمدلول المفاهيم، مهما كانت أنسابها.

كان التاريخ الإسلامي الأول تاريخ حديث، فأوائل المؤرخين كانوا في نفس الآن رجال حديث، وفيما بعد سيتمايز العلمان، ولكن ارتباط نشأتهما له دلالته: فهو لا يعني أصالة علم التاريخ في الثقافة الإسلامية فحسب، بل يعني كذلك ان ميلاد هذا العلم ارتبط بهذا الحدث الذي اعتبره المسلمون المدشن لتاريخهم، أي التاريخ ـ الأمة، وهو الرسالة المحمدية.

يقف هؤلاء المؤلفون عادة عند بعض اجراءات قام بها الخليفة الثاني عمر ليعتبروها حاسمة في نشأة علم التاريخ الإسلامي، يقفون أولاً عند جعله التاريخ يبدأ بالهجرة. وكان ذلك يعني وضع تقويم لضبط الزمان التاريخي الاسلامي ليتميز عن غيره من أزمنة الأمم والملل الأخرى، ولكن لهذا الاجراء دلالة أعمق: فقد كان يعني تدشين تاريخ الأمة التاريخ «الحق» الذي «نسخ» كل التواريخ الأخرى. «ان التاريخ بالهجرة نسخ كل تاريخ متقدم» كما يقول السخاوي، وسينظر المؤرخون المسلمون الى تاريخهم على انه التاريخ الحقيقي وذلك باعتبارين فلسفي ومعرفي.

أما الاعتبار الفلسفي، فيكمن في هذه العلاقة الخاصة التي قامت بين التاريخ والأمة. فقد أسهم علم التاريخ في صياغة مفهوم الأمة، هذا المفهوم الأساس الذي يوحِّد على مستوى الايديولوجيا جماعة المسلمين. ولم تكن «الأمة» بطبيعة الحال معطى جاهزاً، بل وجب انجازها على مستويات عدة: سعي الفقهاء الى تحقيق هذا التوحيد على مستوى التشريع (مذاهب الفقه)، واتجه المحدِّثون الى ضبط السنّة، أي نموذج السلوك الإسلامي، الفردي والجماعي، كما عمل اللغويون والنحاة على ضبط اللغة كما ينبغي أن تكون، أي حصر وتعقيد لغة الأمة؛ أما التاريخ، فبالاضافة الى انه سعى في بدايته، حين كان تاريخاً حديثاً، إلى ضبط النموذج الذي ينبغي دائماً أن تقتدي به الأمة، فقد سعى أيضاً إلى تكييف وتوحيد الذاكرة التاريخية لهذه الأمة. وهنا كان على الجماعات الداخلية في الاسلام أن تقطع الصلة بماضيها الجاهلي. وللجاهلية معنيان: خاص، ويعني ماضي قبائل الجزيرة العربية السابق على الاسلام والمنافر له، ولكن لها معنى عاماً، فهي تعني ماضي كل الشعوب قبل أن تدخل في الاسلام، وكل ما اعتقده ويعتقده، ومارسه ويمارسه من لم يعتنق الاسلام من الأمم. على كل هؤلاء أن يتحولوا عن ماضيهم الخاص الديني أو الوطني ليتبينوا ذاكرة جماعية واحدة، قوامها سلسلة من أنبياء ورسل تتعاقب، منذ آدم، «أول» البشر و«أول» الأنبياء على الأرض، ولذا اعتادت كتب التاريخ العام أن تبدأ بالحديث عن «الخليقة» أي الحكاية التي تتحدث عن اخراج آدم من الجنة وانزاله على الأرض ليبدأ هو وسلالته (البشر) تاريخهم الأرضي. نحن اذن أمام «تاريخ مقدس» لا يخص المسلمين وحدهم، بل يشتركون فيه مع «أهل الكتاب»، ولذا

رجع مؤرخو المسلمين الى ما يقوله هؤلاء، رجوعاً مشروطاً برقابة العقيدة طبعاً. ولكن هذا «التاريخ» سوف يتخذ لدى المسلمين معنى خاصاً، فهو كله يؤدي الى هذا الحدث الحاسم: ظهور الدعوة المحمدية، فكل ما سبق هذه الدعوة من «تاريخ» فليس له من معنى إلا بمقدار ما يمهد ويفضي الى ظهور «التاريخ الحق»، تاريخ الأمة.

هذا ما كان ينبغي أن تكون عليه هذه الذاكرة التاريخية الكونية الاسلامية، ولكن وككل مشروع شمولي موحد، كان على العناصر الداخلة فيه أن تعبر بنحو أو بآخر عن خصوصياتها. لا سيما حين يدعو تطور الواقع السياسي نفسه الى ذلك. وهكذا عادت القبائل العربية الى التذكير بماضيها «الجاهلي»، بأمجادها قبل الاسلام، فنشأ أدب «أيام العرب» أو «الأيام» كنمط من الأنماط الأولى لفن التاريخ، لا سيما وأن الصراع السياسي، وسعي الأفراد ونخبات القبائل الى أن تحتل مكاناً في قيادة المجتمع الذي أنشأه الاسلام، استلزما التذكير بالماضي القبلي، واستثماره في التنافس الاجتماعي والسياسي الدائر.

وأيضاً، اذا عرفنا ان السيادة السياسية في الدولة الاسلامية إبان نشأة العلم الاسلامي كانت للعنصر العربي، نفهم لماذا اتجه علم التاريخ الناشىء الى الاهتمام بهذا الماضي. ولم يكن من الضروري أن يكون المؤرخون المنتجون لأخبار العرب من أصل عربي، ما دام هذا الانتاج انما يوجه للطبقة العربية السائدة سياسياً آنذاك، ومن هنا نفهم لماذا كان المصدر الأساسي لأدب الأيام شخصاً غير عربي، وهو أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت 210 ـ 825)!

مما أورده تراجمة أبي عبيدة نسجل مسألتين لهما دلالة: انه كان مولى لقريش، وانه كان خارجي المذهب. وهكذا يكون المصدر الأول لأخبار العرب شخصاً غير عربي، التمس الحلف والحماية لدى القبيل العربي الذي ينتسب اليه النبي والخلفاء، أي قريش، واعتنق سياسياً ـ وعلى الرغم من ذلك ـ المذهب الطاعن في قصر السلطة السياسية الاسلامية العليا (الخلافة) على هذا القبيل اذ الخليفة يختاره المسلمون دون أن يشرطوا هذا الاختيار بالعنصر والأصل. فهل في الموقفين تناقض، أي أن يهتم أبو عبيدة بإبراز ماضي هؤلاء العرب ابرازاً لا يخلو من تدعيم لسيادتهم السياسية، في الوقت الذي يعتنق مذهباً يطعن في احتكار هذه السيادة؟ قد يكون للأمر تفسير: فاستقراؤه لأخبار العرب كان من أجل انتاج أدبي يتوجه به أساساً الى من يعنيهم الأمر قبل غيرهم، وهم أصحاب السيادة السياسية. وكان هذا العمل وسيلة هذا المولى لتعزيز الحماية وطلب المكانة الاجتماعية. وحتى هنا لم يكن أبو عبيدة ينتج كل ما يرضي العرب، فهو لم يكن يهتم فقط برواية مفاخر ماضي القبائل العربية أي ما سمي بـ «المناقب» بل انشغل بتقصي ما قد اعتبر غير مشرق في ماضيها، أي «المثالب» (و«المناقب» و«المثالب» هما محورا أدب الأيام، ويعكسان، من جهة، منافسة القبائل العربية بعضها لبعض، كل واحدة تعلي من أمجادها وتعرض بمثالب خصومها، ومن جهة أخرى منافسة العرب لغيرهم من الشعوب الاسلامية الأخرى، حين واجهوا الحركة الشعوبية).

وقد أخذ مترجمو أبي عبيدة عليه مبالغته في ابراز مثالب العرب، وعلى كل فإن ذلك ينسجم مع اعتناقه المذهب الخارجي. ومن هنا نفهم كيف أمكن لمثل أبي عبيدة غير العربي، أن يكون المصدر الأول لأخبار العرب، أو «ديوان العرب» كما يسميه ابن النديم، وهي شهادة لها اعتبارها لأنها صدرت من صاحب «الفهرست» الذي كان أبعد من أن ينحاز الى أبي عبيدة.

الى جانب حفظ ماضي القبائل العربية، أخباراً، وتراثاً شعرياً ولغوياً، اهتم التاريخ، الأول بالأنساب.

ففي مجتمع قبلي تكون الأنساب وسيلة لحفظ الهوية، وللتميُّز. ويتأكد هذا الدور للأنساب في المجتمع البدوي على الخصوص، لا سيما وان المجال الذي يتحرك فيه البدو يفرض الالتفاف في جماعات صغيرة ملتحمة تكون هي الاطار الضروري لتدبير أمور العيش والحرب. فالنسب / الهوية ليس مجرد تعلق باعتقاد أسطوري بمقدار فعاليته الموضوعية. وحين انتشر العرب حملة الاسلام في البلاد المفتوحة (وكلمة العرب كانت تعني في الأصل من ينتسبون أو يفترض انهم ينتسبون الى أصل من الأصول العربية المعروفة).

أصبح حفظ الأنساب أيضاً وسيلة للتمايز داخل المجتمعات الاسلامية المختلفة عناصرها وشعوبها. لا سيما وأن النسب العربي أصبح في حدّ ذاته شارة للشرف ووسيلة محتملة للترقية الاجتماعية والسياسة. وكان طبيعياً أن يعنى أساساً هذا التاريخ المهتم بالأنساب، بنسب القبيل صاحب الدولة والذي منه النبي: قريش.

وكان لا بد أن ينشأ أدب تاريخي يُعنى بماضي غير العرب من شعوب الاسلام، وبتاريخ الفرس على الخصوص، لأسباب معروفة، أهمها الدور العلمي والسياسي للعنصر الفارسي في

حضارة الاسلام. وهكذا نجد مؤرخين يكتبون تاريخ الفرس، إما كموضوع أساسي (كما فعل أبو حنيفة الدينوري في «الأخبار الطوال» والذي لا يعرض لتاريخ العرب إلا في الوقت الذي يصبح فيه هذا التاريخ متصلاً بتاريخ الاسلام وذلك ابّان غزو الحيرة في عهد خلافة أبي بكر، كما لا يعرض للنبي إلا في سطور، وذلك في معرض الحديث عن الملك الفارسي أنو شروان). ولكن غالباً ما أصبح تاريخ الفرس يعرض إما الى جانب تاريخ العرب، أو في معرض التاريخ العام.

ويعتبر «كتاب الملوك» (خداي نامه) الذي نقله ابن المقفع الى العربية في عهد الخليفة العباسي المنصور، هو المصدر الأول الذي استقى منه المؤرخون الاسلاميون تاريخ الفرس.

وقد تمَّ «تحقيب» (تقسيم الى فترات) التاريخ الفارسي، وادماجه في التاريخ «العالمي»، وذلك على نحو يماثل تقسيم التاريخ العربي الى «طبقات». كما تمت إقامة مزامنة بين التاريخ الفارسي و«التاريخ» العالمي كما حكاه التوراة. كما تمّت من جهة أخرى مزامنة بين تاريخ الفرس وتاريخ العرب على أساس تعاصر «الطبقات».

وهكذا تمَّ بوجه عام تقسيم تاريخ الفرس الى أربع «طبقات» (دول وأسر حاكمة) وهي: «البشدادية، والكيانية، والاشكانية والساسانية). وقد اهتمَّ المؤرخون خاصة بهذه «الطبقة» الأخيرة لأنها أوصل بتاريخ العرب.

• • •

أدخل التاريخ الفارسي ضمن تاريخ عام عمل على هيكلته الى حد كبير هذا «التاريخ» الذي حكاه التوراة. واذا كان الأصل في كل تاريخ تقليدي أو حدثي انه «حكاية»، فإن حكاية المؤرخ المسلم للتاريخ وان اختلفت عن «حكايات» التواريخ الأخرى، فانها تلتقي معها: تصاحبها، تتقاطع معها، تقاسمها بعض الشخصيات الهامة...

ان كل تاريخ «عالمي» ينطلق في الحقيقة من تاريخ معين، أي من التاريخ كما تعكسه مرآة ثقافة محددة، واذا كان الأمر كذلك، فإن المؤرخين الاسلاميين سوف يسردون تاريخاً عالمياً يؤول الى علاقة أساس، وهي علاقة التاريخ / الأمة. فمن جهة يكون التاريخ هو الصورة التي ترى فيها الأمة نفسها وكما ينبغي لها أن تكون، ومن جهة ثانية يدخل التاريخ كمحدد أساسي في تكوين هذه الصورة للأمة ـ النموذج، فهي هوية ثابتة ضد الاختلاف، ومحور لما كان وما سيكون، وضامن للمعنى العميق في نسيج السرد. ان هذا لا ينفي الجهود الكبرى التي بذلها المؤرخون الاسلاميون للتعرف على تواريخ الأمم الأخرى. وقد تمثَّل ذلك في اللجوء الى مصادر هذه التواريخ الأخرى، أي الكتب التي ألّفها مؤرخو الأمم الأخرى عن تواريخهم، وفي الرحلات التي قام بها مؤرخون اسلاميون لتقصّي الأخبار من منابعها وكثيراً ما اجتمعت هاتان الخاصيتان عند بعض المؤرخين، أمثال المسعودي والبيروني وابن فضل الله العمري.

• • •

وهنا نذكر إسهام الجغرافيين في تكوين صورة التاريخ في الأسطوريوغرافية الاسلامية.

أصبح مألوفاً عند المؤرخين أن يمهدوا لحديثهم التاريخي بمقدمة جغرافية، وتكون هذه المقدمة عادة تتعلق بالجغرافية العامة للأرض كما كانت تعرف لديهم حين يكون الموضوع هو التاريخ العام (وأوضح مثال على ذلك ما فعله المسعودي في «مروج الذهب»). ومصدرهم الأساسي هو الجغرافية اليونانية كما وصلت للعرب. وقد يقتصر الوصف الجغرافي على قطر معين حين يتعلق الأمر بتاريخه كما فعل ابن عذارى في «البيان المغرب»، وابن خلدون في الجزء السادس من «العبر» بالنسبة لتاريخ بلدان المغرب، وكما فعل المقريزي في «الخطط والآثار» بالنسبة لتاريخ مصر.

والأمر الذي يثير الانتباه هنا هو كيف ازدوج هذان العلمان: علم الجغرافية وعلم التاريخ داخل الثقافة العربية الاسلامية، رغم اختلاف أصليهما الثقافيين! فعلم التاريخ كما نعلم هو من صميم الثقافة الاسلامية الأصلية، إذ ارتبطت نشأته ـ كما أسلفنا ـ إما بتثبيت نموذج السنّة، أو برواية ماضي القبائل العربية، الحربي والشعري واللغوي، فعكست نشأته اذن تجربة الدين الناشىء وتراث الشعب الذي حمل هذا الدين، أي العرب. ولذا ارتبط علم التاريخ الناشىء ارتباطاً وثيقاً بعلوم الحديث والتفسير واللغة. وحين نقلت علوم أجنبية استقى منها علم التاريخ، وخاصة من علم الجغرافية الذي أفاد منه علم التاريخ الاسلامي سواء من حيث تنمية المعارف أو من حيث تحديد التصوُّر. وكان القصد من المقدمات الجغرافية التي تستهل بها كتب التاريخ أو من المعلومات والمعطيات الجغرافية المبثوثة في هذه الكتب، هو تحديد توزيع أجناس البشر على الأرض، وتفسير اختلاف مجتمعاتهم. كان اذن هذا هو المقصد وان لم تكن هناك دائماً علاقة واضحة بين

المعطى الجغرافي الذي يمهد به المؤرخون وبين حديثهم التاريخي.

بيد ان استناد الخبر التاريخي على الوصف الجغرافي لم يكن ابتداعاً استحدثه التاريخ الاسلامي. ولذا فإن ما يهمّ أكثر هو مدى أثر الجغرافية في تحديد تصور التاريخ لدى المؤرخين. وها هنا الأثر الحقيقي لهذا العلم في تحديد تصور المؤرخين للتاريخ.

ويتمثل ذلك أساساً في تحديد الحقل التاريخي.

فقد اعتمد المؤرخون صورة الأرض كمعطى جغرافي، فتقسم الأرض الى أقاليم سبعة، تختلف من حيث الطقس، ومن حيث غلبة العمران أو الفقر، وبوجه عام اعتبرت الاقاليم التي تتوسط الأرض هي الأقاليم المعتدلة، واذن فهي المجال الأكثر ملاءمة لحياة البشر، ولذا فهي الحقل الحقيقي للتاريخ بالنسبة للأسطوريوغرافية الاسلامية. والعالم الاسلامي مركزي في هذه الأقاليم المتوسطة، فهو اذن مركز العالم، ومن هنا تتضاعف مركزية الحديث التاريخي في الاسطوريوغرافية الاسلامية: فالمؤرخ الاسلامي يجري حديثه من منظور مركزي اسلامي، فالاسلام «جب ما قبله» وتاريخه «نسخ التواريخ الأخرى»، ويلتمس المؤرخ الاسلامي في الجغرافية تأكيداً لهذه المركزية: فعالم الاسلام يتوسط العالم. فهناك اذن مركزية ايديولوجية تلتمس تبريراً لها في المعطى الجغرافي.

• • •

وهنا السؤال: هل هذه الأنماط المختلفة التي تشكل منها التاريخ العربي (السيرة والأخبار والأيام)، بالاضافة الى «تاريخ العالم»، أو «تاريخ الخليقة»، وكذا تواريخ الأمم الأخرى كالفرس واليهود والروم... هل كل هذا أدى الى تاريخ منسجم التصور؟

نحن نعلم ان السرد التاريخي انما هو إحداث للوحدة في تعدُّد الحوادث، وفي ربطها في تسلسل تتتابع فيه هذه الأحداث ويكون لها منطق ما في التعاقب والتعليل الصريح أو المضمر، وليس بالضرورة أن يتعلق الأمر بفلسفة شاملة للتاريخ حتى تتجلى شمولية السرد والتصور والتعليل... بل ان عملية التأريخ نفسها تتضمن توحيداً وتعليلاً معينين. فالسرد في حد ذاته يشكل عملية توحيد من حيث سَلْسَلَتُهُ للأحداث، وعملية تعليل من حيث الارتباط المفترض بين هذه الأحداث.

ولعل تجربة علم التاريخ العربي في هذا المجال لا تخلو من خصوصية.

إن الأساس الذي انطلق منه التاريخ العربي هو الحدثية، فقد كان النمط الأول الذي صيغت فيه كتابة التاريخ هو الخبر، أي التأريخ لحدث محدد شهده أشخاص ونقله آخرون فحصل الإخبار عن هذا الحدث بواسطة سلسلة من ناقلي الخبر.

إذن فقد كان النمط الأصلي للتاريخ العربي هو تاريخ الخبر، أي الخبر عن حدث. ويؤكد هذه الحدثية الموضوع الأصلي للتاريخ العربي: فقد اتخذ هذا التاريخ أول ما اتخذ موضوعاً له حياة النبي.

فالرسالة المحمدية في نظر المسلم هي الحدث الحاسم الذي يجعل للتاريخ معنى، فهي قد «فرقت بين الحق والباطل» كما يقول السخاوي، أو شطرت «التاريخ» شطرين: شطر يبدأ بما اعتقد المؤرخون المسلمون انه بداية التاريخ، أي ما أسموه بـ: «الخليقة»، (نقلاً عن قصة «الخلق» كما وردت في التوراة)، وتنتهي بظهور النبي ليبدأ به تاريخ الأمة. وقد ارتبط تكوين كل من التاريخ والأمة ارتباطاً وثيقاً: فمن جهة عمل التاريخ على تأسيس الأمة كمفهوم يوحد على مستوى الايديولوجيا الجماعية الداخلة في الاسلام، كما ان الأمة من جهة ثانية قد حدَّدت باستمرار ما ينبغي أن يكون عليه دور التاريخ أي ان يعكس صورة الأمة. من هنا نشأ التاريخ ليهتم أولاً بهذا الحدث الذي خلق الأمة وأخرجها الى التاريخ وهو الرسالة المحمدية.

كان إذن هذا هو الحدث الأساس الذي نشأ التاريخ الاسلامي ليسجله. وهنا قام هذا التاريخ بعمل مزدوج: تسجيل هذا الحدث الذي أنشأ الأمة في التاريخ، ولكن أيضاً تثبيته وتخليده لأنه هو الذي يجعل الأمة تستمر في التاريخ. فحياة النبي هي نموذج الأمة، عليه تُعدِّل وجودها عبر التاريخ، هو الضابط لها، أو هكذا وجب أن تكون الأمور. وهي مبرر وجودها ومثال هويتها. وهي هوية لا تتحدد بمنطق التاريخ، بل بما ينبغي أن تكون عليه، أي منطق الاقتداء.

بدأ التاريخ الاسلامي ليتخذ موضوعاً له حياة النبي، وبالتحديد مجموع الأفعال والأقوال التي صدرت أو تكون قد صدرت عنه. فكان على هذا التاريخ الناشيء أن يعرفها بالضبط، لأن عليه أن يثبتها لتكون أمثولة الأمة. كل فعل أو قول سوف يفرد كحدث، ولكنه حدث لن يشبه غيره من الأحداث، إذ إنه سوف يسمو فوق التاريخ، ولكن ليتحكم في

هذا المنهج الاسناد، يستلزم وجود رواية، فهو اذن مرتبط بها، فلماذا اذن كانت هناك رواية؟

أولاً لطبيعة «البداية»: ففي البدء كان هناك شخص / قدوة: الرسول، ينبغي أن يروى عنه كل ما فاه به ـ ابتداء من القرآن ـ وكل ما فعله. ويبغي أن يثبَّت ذلك برواية، أي تسلسل النقل عبر الأجيال، ابتداء من جيل النبي، ويقوم المنهج على امكانية التراجع بهذا النقل، في اتجاه يعاكس تعاقب الأجيال صعوداً نحو جيل النبي.

وسبب آخر يفسر وجود الرواية كشكل حامل لتراث النبي، والتي عليها تأسس «العلم» الاسلامي الأصلي، وهو كون الاسلام قد نشأ في بيئة ذات ثقافة شفوية أساساً، فتكون الرواية الشفوية هي الحامل لهذه الثقافة، ووسيلة تلقينها.

وهكذا حين سينشأ العلم الاسلامي، سوف يحافظ على هذا «الأثر» الشفوي، أي الرواية. وسوف يقوم عليها المنهج الأصلي للعلم الاسلامي، أي الإسناد.

وعلى أساس هذا المنهج أقام المؤرخون الأوائل علمهم التاريخي الذي لم ينشأ علماً مستقلاً كما نعرف، بل تابعاً للعلم الديني، وهكذا تأسست «الأخبار» وأسانيدها، كل خبر يُروى بسند أو أكثر، أي برواية «موثقة» أو أكثر، ولذا كان التاريخ الاسلامي الأصلي هو «تاريخ خبر»، أي تاريخ يفكك الزمان الماضي الى مجموعة أحداث ويحكيه على أساس وحدة الحدث المروي أي وحدة الخبر.

تطور علم التاريخ الاسلامي على مستوى حقل البحث والمنهج وكذلك على مستوى نمط «التحقيب»، وهنا سوف يحدث تجاوز الخبر كنمط أصلي للتحقيب الى نمط أوسع، وهذا اعتماد «السنة» وحدة لزمان هذا التاريخ الاسلامي، وكان ذلك على يد الطبري 225 - 308 هـ./839 - 923 م. فيما يُرَجَّح، ولو ان من الباحثين من يشك في أن يكون هذا المؤرخ أول من شرع في كتابة «التاريخ على السنين» من بين المؤرخين المسلمين. صحيح ان كتابه «تاريخ الرسول والملوك» هو أول تاريخ معروف اعتمد السنة كوحدة للتحقيب، ولكن بعض الباحثين رأى ان مستوى بناء هذا الكتاب يجعله أعلى من المستوى العادي لكل بداية، ولا بد وأن تكون هناك بدايات للتاريخ على السنين قد فقدت.

سوف يتطور التحقيب في التاريخ الاسلامي الى التاريخ بالدول، ولكن التاريخ على السنين سيبقى هو الغالب، بل سيحصل التوفيق بين التحقيب حسب الدول واستمرار التحقيب على السنين، بحيث يقوم المؤرخ بتتبع السنين في تاريخ الدول بناء على استعراض أحداث كل سنة، أي ان تطور هذا التاريخ الاسلامي من الخبر المفرد، الى السنين، الى الدول لم يكن يعني إلغاء نمط لآخر، فالخبر كحدث مروي لم يختف، فما زالت السنة تقسم في هذا التاريخ الى أحداث، أي الى «أخبار»، وربما يكون الطبري قد وفق الى إحداث تركيب أصيل، ليس فقط بين الموضوعات الأصلية للتاريخ الاسلامي (المغازي، الأخبار، الأيام)، وانما أيضاً في الجمع والتوفيق بين الروايات المسندة للأخبار.

فبالرغم من أن تاريخ الطبري مُحَقَّب على السنين، فإنه يظل في عمقه مؤسساً على وحدة الخبر.

ويفسر هذا أيضاً باعتماد الطبري على الاسناد كمنهج في التاريخ. بالطبع لم يكن الطبري هو البادىء باستعمال هذا المنهج، وانما يمكن القول بأنه كرسه تكريساً. وقد يُبَرَّر ذلك بكون نموذج العلمية كان هو الطريقة التي يوثق بها «الخبر» الشرعي، وقد أصبح من المسلم به آنذاك ان منهج توثيق الحديث قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه منهج من الدقة. ولذا لجأ التاريخ الى نفس المنهج. وبلغ الطبري في أنظار المؤرخين القدماء درجة جعلته عمدة يقتدى، وهكذا، فإن العمل الهائل الذي قام به هذا المؤرخ وهو يستقصي الروايات، ويقيم الأسانيد، جعل كثيراً من المؤرخين بعده يقتصرون على ايراد ما أورده من أخبار دون الحاجة الى اعادة الروايات أو حتى الى ذكرها.

وهنا نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة التي صاحبت تطور علم التاريخ العربي، وهي تخلف نظرية التاريخ بالنسبة لإنتاج التاريخ. فقد تطور التاريخ بحيث استقل فعلاً عن العلم الديني، واتخذ موضوعاته التاريخية الحقيقة، ووسع وسائل استقصاء الخبر عن الماضي... ومع ذلك، ظلَّ المؤرخون حين يفكرون في علمهم، وكذلك مؤرخو العلوم وواضعو تصنيفاتها، ظلّ هؤلاء جميعاً يتصوَّرون علم التاريخ حسب ما كان عليه في بداياته أي تابعاً للعلم الديني، فهو عندهم «علم الأخبار والآثار» (أي أخبار وآثار النبي والسلف الأول)، وهو عندهم وسيلة لمعرفة «الناسخ والمنسوخ».

هناك إذن تأخر لمفهوم التاريخ عن «فعل» التاريخ، أي كتابة التاريخ، أي بإنتاجه. وقد ظلّ عدم مسايرة مفهوم التاريخ لإنتاج التاريخ سمة لازمة، تتجلى خاصة في شيئين:

1 ـ في المكانة التي يحتلها علم التاريخ في تصنيفات العلوم.

2 ـ في مفهوم التاريخ في الكتابات التي تحدثت عن علم

التاريخ حديثاً نظرياً ـ رغم قلة هذه الكتابات.

فمن كلا الجانبين نلمس هذا التأخر المذكور.

## علم التاريخ في تصنيفات العلوم

من المفروض أن كل تصنيف للعلوم ينطوي ضمنياً على فلسفة ما للعلم. ففي كل تصنيف تتخذ العلوم ترتيباً معيناً، وهو ترتيب يرجع الى درجة تجريد كل علم، ودرجة توقف كل علم على العلوم الأخرى. لكن كل تصنيف يتضمن ما هو أكثر من ذلك، فهو ينطوي على موقف كل ثقافة من الغاية الحقيقية للمعرفة، ويترتّب على هذه الغاية سلم قيمي خاص يتخذ كل علم بناء عليه مكانته الخاصة بين مختلف العلوم. ففي التصنيف الذي وضعه أرسطو مثلاً تكون «الفلسفة الأولى» أي الميتافزيقا، هي العلم الذي تنطلق من مبادئه كل العلوم. أما حسب رؤية ما للعالم تعد الدنيا معبراً، ولا ينبغي لشؤونها أن تكون هي الغاية الحقيقية لكل عمل للإنسان، بما في ذلك ممارسة العلم، فإن الاهتمام بأمور الآخرة يكون هو الغاية الحقيقية لكل علم. وعلى هذا الأساس يبني الغزالي تصنيفه للعلوم، أي على أساس «تفضيل علوم الآخرة» كما يقول.

لكن، قد لا يعكس تصنيف العلوم المنظور الحقيقي للثقافة التي ينتمي اليها. ومثال على ذلك تصنيفات، أنشئت داخل الثقافة الاسلامية، والمكان الذي خصصته لعلم التاريخ. فمكان هذا العلم في التصنيفات الاسلامية على اختلافها لا يعكس المكانة الحقيقية لهذا العلم داخل الثقافة الاسلامية.

فقد بدأ تصنيف العلوم عند المسلمين مقتدياً بالتصنيف الأرسطي. ومعلوم ان تصنيف أرسطو لا يرد فيه علم التاريخ بتاتاً، فرغم أن الثقافة اليونانية عرفت علم تاريخ متطوراً، إلا ان أرسطو لا يعتبره علماً حقيقياً، فالعلم اليقيني لا يتخذ موضوعاً له هو «ممكن» ومتغير، اذ لا علم الا بالثابت. وهكذا أقصى علم التاريخ من تصنيفه، فاقتدى به الفلاسفة الاسلاميون وهم يصنّفون العلوم. فالفارابي لا يذكر علم التاريخ في الكتاب الذي خصصه لتصنيف العلوم: «احصاء العلوم»، وكذا ابن سينا في «الشفاء»، إذن فهذه التصنيفات الفلسفية لا تعكس المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الاسلامية.

وقد نشأت طريقة أخرى في التصنيف تحاول اثبات صنفي العلوم اللذين عرفتهما الثقافة الاسلامية: صنف العلوم الفلسفية، والمسماة كذلك عقلية، وصنف العلوم الشرعية أي العلوم الدينية والعلوم التي نشأت لتكون مدخلاً لها، كعلوم اللغة والتاريخ. وهكذا فهذا التصنيف يبدأ عادة بإحصاء العلوم الشرعية، ثم العلوم الفلسفية كما فعل ابن النديم في بناء كتابه «الفهرست» إذ قسّمه الى عشرة أقسام سمّى كل واحد منها «مقالة»، ستة منها في «العلوم الأصلية»، والأخرى في «العلوم الفلسفية». وكما فعل أيضاً محمد بن عبد الله الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» (ألّفه حوالى سنة 976 م)، وابن خلدون في «المقدمة».

طبعاً تصنيف العلوم على هذا النحو، أي وضع العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية جنباً الى جنب، لا يمكن أن يعكس ما كانت عليه هذه العلوم حقيقة داخل الثقافة الاسلامية. فقد تداخل الصنفان العلوم الشرعية العربية، والعلوم الفلسفية. وأغنى أحدهما الآخر، وحدث بينهما صراع واقتباس متبادل... بالاضافة الى ان هذين الصنفين ليسا في مستوى واحد من وجهة نظر الدين، فللدين موقفه القيمي من العلم. انطلاقاً منه نشأ نمط ثالث من التصنيف ميّز بين العلم الذي لا بد لكل مسلم من معرفته، فهو فرض عين والعلوم التي يكفي في علمها بعض المسلمين البعض الآخر، وما هو مباح من العلوم وما هو حرام تعلمه... وعلى هذه المقاييس «الأصولية» صنّف ابن حزم العلوم سواء في «رسالة التوقيف» أو في «رسالة في مراتب العلوم»، وهو نحو نحاه أيضاً الغزالي في التصنيف الذي أثبته في مكانين من كتابه «الاحياء»، وكذلك في «الرسالة اللدنية».

وهكذا سواء في نمط التصنيف الذي يثبت مجموعة العلوم الشرعية ومجموعة «العلوم الفلسفية»، جنباً الى جنب، أو ذاك الذي يقوم على مقياس ديني، فإنهما معاً يوردان علم التاريخ ضمن «العلوم الشرعية»، محافظين على تسميته الأصلية: «علم الأخبار والآثار»...

إذن فجميع تصنيفات العلوم مهما اختلف نوعها لا تمثل المكانة الحقيقية لعلم التاريخ داخل الثقافة الاسلامية. فهذا العلم، إما أن يُغْفَل تماماً، أو يثبت بصفته تابعاً للعلم الديني، أي يقف عند مرحلة البداية التي انفصل عنها هذا العلم وهو يتطور.

يبقى إذن أن التصنيفات الاسلامية للعلوم تمثل هذه المفارقة التي ذكرنا: وهي تَخلّف مفهوم التاريخ عن انتاج التاريخ.

يتجلى هذا التخلف أيضاً كلما تصور الكتاب الاسلاميون القدماء نظرياً علم التاريخ.

التاريخ، لا بمنطق التاريخ، بل من موقفه كآمر للتاريخ. كل قول أو فعل صدر عن النبي فهو إذن حدث فذّ، ينبغي أن يضبط ويخلد، ليصير سلطة آمرة لتاريخ المسلم، وليستعمله كل من يروم تبرير سلوك أو تمرير سلطة.

• • •

من هنا إذن نفهم لماذا اتخذ التاريخ الاسلامي الأول شكلاً بعينه، وهو الخبر. ذلك ان هذا التاريخ الاسلامي الناشيء، وقد اتخذ موضوعاً أساسياً له وهو حياة النبي، اهتم بتسجيل كل « حدث » فيها وصياغته في خبر، فيكون مجموع الأحداث المعروفة من حياة النبي هي الأخبار وهو الاسم الذي عرف به علم التاريخ في بداية الأمر. (« إذ إن المصطلح الأصلي لعلم التاريخ كان هو « الأخبار » أو « علم الأخبار والآثار »، أما كلمة « تاريخ » فقد استحدثت لاحقاً).

وهنا ملاحظة هامة، وهي ان هذه الأخبار كانت تُتناقل شفاهاً، وان تسجيلها بالكتابة أي ما عرف بالتدوين، لم يتم الا لاحقاً، هناك فترة تقارب القرن ظلت فيها هذه « الأخبار » تتداول شفاهياً، قبل أن يبدأ أول تدوين لها.

ربما يرجع هذا التأخر في التدوين الى غلبة الرواية الشفوية في نقل وتداول الثقافة داخل المجتمع الذي تندر فيه الكتابة، مثل مجتمع القبائل العربية، الذي استمر كذلك في فترة الاسلام الأولى قبل أن يترسخ فيه نظام الدولة. فاذا كان وجود الكتابة ووجود الدولة قد ارتبطا عادة في مجتمعات مختلفة، فكذلك بالنسبة للمجتمع الاسلامي قد ارتبط تأسيس الدولة فيه بالتدوين، أي انتقال « العلم » من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي، وكذلك استعمال السلطة للكتابة في ضبط الشؤون العامة.

وقد يكون هناك سبب ثان لتأخر تدوين التاريخ (الذي كان في بدايته جزءاً من العلم الديني)، وهو احتياط مسلمي الجيل الأول (خاصة ذوي النفوذ والسلطة منهم) من ان يفعلوا شيئاً لم يفعله النبي، وهو تدوين علم آخر غير القرآن. وهنا سوف يثور الجدل حول هذه المسألة بين المؤلفين اللاحقين، بين من يدافع عن تدوين العلم وبين من لا يرى ذلك (ولو انهم جميعاً قد دونوا « علمهم » على الأقل!)، وسيرجع كل فريق الى « أحاديث » لدعم قوله، بل سيفرد بعضهم تآليف خاصة بالمسألة (مثل ما فعل ابن عبد البر القرطبي في « جامع بيان العلم »، والخطيب البغدادي في « تقييد العلم »).

الذي يهمنا من هذه الملاحظة الأساسية، وهي تأخر تدوين التاريخ، هو ما قد يترتب عن هذا التأخر من نتائج.

فنحن اذا ما فحصنا ما أثبته كتاب التراجم عن أولئك الذين قاموا بأول تدوين للتاريخ نجد ما يأتي: انهم قد ارتبطوا بالسلطة القائمة، وان قيامهم بالتدوين لم يكن في الغالب بعيداً عن هذا الارتباط، بل نجد أن السلطة في كثير من الأحيان قد دفعتهم الى القيام بهذا التدوين.

والأمر واضح بالنسبة لأول تدوين للعلم (الديني)، ومنه التدوين الأول لعلم التاريخ.

يتفق التراجمة على أن أول من قام بتدوين العلم الاسلامي كان محمد بن شهاب الزهري 56 هـ ـ 124 هـ. وأهمية الزهري تأتي من كونه يمثل حلقة انتقال العلم الاسلامي من المرحلة الشفوية الى المرحلة الكتابية (وكان هذا العلم علم حديث على الأخص). المهم ان هذا التدوين لم يتم في استقلال عن السلطة القائمة آنذاك سلطة الأمويين، بل العكس هو الصحيح حسب ما أورده تراجمة الزهري. فقد اعترف في غير موضع بأن رجال السلطة من الأمويين هم الذين دفعوه دفعاً الى تدوين الحديث. فانتقال العلم الاسلامي من التداول الشفوي الى التسجيل الكتابي لم يكن اذن بمعزل عن اهتمام السلطة، ولذا فإن كتابة العلم لا بد وأن تكون قد حملت آثاراً من الرقابة السياسية. لا شك ان الكتابة نوع من الضبط، خاصة حين تكون الرواية الشفوية عرضة للفوضى والنسيان، وهذا دور الكتابة الايجابي. بيد أن الكتابة قد تحمل ضبطاً من نوع آخر، ونعني ضبطاً سياسياً كما يحتمل أن يكون الأمر بالنسبة لانتقال هذا العلم الاسلامي من الرواية الشفوية الى التسجيل الكتابي. وفيما يتعلق بالنمط الأصلي من التاريخ الإسلامي، أي التاريخ الحديث وحياة النبي، كان الأمر واضحاً.

فمدرسة المغازي هذه قد تأسست في المدينة، المكان الذي كان مهيأ أكثر من غيره ليكون مصدراً لأخبار الرسول. وكان الزهري كما أسلفنا ـ على صلة وثيقة بالخلفاء الأمويين: عبد الملك، وهشام وعبد العزيز. والأمر كذلك بالنسبة لتلميذه ابن اسحق، أشهر كتاب السيرة. فالتراجمة يتحدثون عن صلته بالخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، بهذه العبارة « فكتب له المغازي »، وكذا الشأن بالنسبة للواقدي، من مدرسة المغازي هذه الذي كانت علاقته وثيقة بالخليفة المأمون الذي كان كما يقول مترجمو ابن اسحق « يكرم جانبه ويبالغ في رعايته ».

• • •

هناك ملاحظة ثانية تخص علاقة هذا التاريخ الأول بفترة الاسلام الأولى، فمعلوم ان هذه الفترة الأولى سوف تشغل

مكاناً فذاً داخل الزمان الاسلامي كله. ذلك ان الذاكرة التاريخية الاسلامية وهي تتكون وتهيكل الزمان الماضي، وتموقع ماضيها الذي يخصها داخله، وهي تقوم بتحقيب الزمان الماضي، وتصنيف الأمم، وابراز الشخصيات «الحاسمة» فيه، قد أفردت موقعاً خاصاً لفترة الاسلام الأولى - زمن النبي والزمن القريب منه. وفي عالم تَحْكُم فيه السماء الأرض، يكون «خبر» السماء هو «الخبر» الحق، عليه تُقاس أخبار الأرض. غير ان خبر السماء هذا استمر لفترة محددة ثم «انقطع» كما يقول مؤرخو السيرة، وذلك بموت النبي الذي هو الشاهد الأول على هذا «الخبر»، وبعده يأتي الشهود الذين تلقوه عنه.

هكذا إذن ستتكون «فترة مثال»، وسيتكوَّن المنهج الذي قام على أساسه العلم بهذه الفترة.

أما الفترة المثال فقد سميت بـ: «الصدر الأول» أو «السلف» وأساسها «خبر» أصلي، هو «خبر السماء» (مجموع أخبار الجيل الاسلامي الأول المتصل بالنبي مباشرة أو بواسطة اتصال اقتداء وتلق).

وليست تسمية هذه الفترة بـ «الصدر الأول» أو «السلف الصالح»، هي التي استحدثت لاحقاً، بل ان العلم بها قد تكوَّن هو أيضاً لاحقاً.

ولهذا نتائجه الهامة.

أولها هذه المفارقة: وهي أن هذه الفترة المثال والتي سيقاس عليها كل الزمان اللاحق لن تعرف سوى بواسطة ما أثبته «التاريخ الأول»، هذا التاريخ الذي أوضحنا الظرف الذي تأسس فيه، فسواء من حيث تكوين الروايات، أو من حيث انتقاله من المرحلة الشفوية الى التثبيت بالكتابة، فإن هذا التاريخ لم يكن مستقلاً عن السلطان السياسي القائم، فكانت النتيجة ان الفترة المثال تعرف أساساً بما أثبته أوائل المؤرخين.

وهناك قضية أخرى: وهي أن كتابات هؤلاء المؤرخين الأوائل قد ضاع أغلبها، ولا نعرف منها الا ما أثبته مؤرخون لاحقون أمثال ابن الكلبي، والبلاذري والطبري وغيرهم. وما دام الأمر كذلك، فلا بد أن يكون هذا التاريخ الأول انتقائياً، جزئياً، بل ربما كان هذا التاريخ رواية ما للماضي، ضمن روايات أخرى ممكنة.

## المنهج

لم يكن لعلم التاريخ الاسلامي منهجاً يخصه بالذات بل استعمل المنهج الذي قامت عليه جميع العلوم العربية الاسلامية «الأصلية» وهو منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج على ايراد «الخبر» أو القول المأثور ابتداء من شاهده أو شهوده عبر سلسلة (أو سلسلات) من أشخاص نقلوه وتناقلوه.

ففي البدء كان هناك حدث «وقع» أو قول «قيل»، فينبغي اذن اثبات «وقوع» الحدث أو «صدور» القول. طبعاً ما كل الأحداث تثبت ولا كل الأقوال تحفظ، بل يثبت ويحفظ من الاحداث والأقوال ما له قيمة. وقد كانت هناك قيمة أساسية وجهت نشأة العلم في الاسلام، وهي تأسيس وحدة الأمة. ونقول «تأسيس» لأن الأمة كإطار «ينبغي» أن يوحد المسلمين على مستوى العقيدة وعلى مستوى الممارسة لم تكن منذ البداية معطى بديهياً، وظلت دائماً هدفاً تتعلق به الأذهان، ومبدأ يستعمل في الصراع السياسي، وتدعي القيام عل صيانته مختلف السلطات على مر التاريخ الاسلامي.

في البدء، وعلى مستوى «العلم»، كانت الأمة هدفاً تتضافر من أجل تحقيقه مختلف «العلوم الأصلية»، أي تلك التي ارتبطت بهذا التحقيق. فكانت علوم العربية ترمي الى حصر وضبط ووضع قواعد اللغة العربية، ليتوحد فهم النص الديني الأصلي (القرآن والحديث) وسعي الفقه الى تقنين الحياة اليومية الاسلامية حتى تتكيف مع ما ينبغي أن تكون عليه الحياة حسب الاسلام، وهدف علم الحديث الى جمع كل أقوال وأفعال النبي، أي تكوين النموذج الذي على المسلمين الاقتداء به، أي تكوين نموذج الأمة. وكانت هذه - كما رأينا - هي الغاية الأولى لعلم التاريخ الاسلامي الناشيء، وهو يجمع ويحصر تراث النبي.

وهذا التراث، كان ينبغي معرفته بالتدقيق. فكل فعل أو قول ينبغي أن يؤيَّد. إذ عليه سوف يقاس ما لا يُحصى من أفعال وأقوال المسلمين.

كل فعل أو قول نبوي فهو إذن حدث، عُرف عن طريق «خبر» شهد شخص أو أشخاص بوقوعه، وتناقله عنهم آخرون. فتكونت سلسلات النقل، أي أسانيد الأخبار، فكانت المسألة هي معرفة «صحة» ما نقل، وهل الأشخاص الذي نقلوه وتناقلوه أدوا فعلاً شهادة صحيحة، فتكوَّن منهج الاسناد.

يقوم هذا المنهج، الإسناد، على مقياس أخلاقي، وهو معرفة صدق أو كذب الرواة، وهو ما أطلق عليه التعديل والتجريح.

ينبغي أن نبين هذه المسألة: وهي ان الكتابات التي تتحدث عن علم التاريخ حديثاً نظرياً هي قليلة جداً، فقلما نجد من بين المؤلفين الاسلاميين من أفرد كتاباً أو رسالة لعلم التاريخ. وحتى القلة التي فعلت ذلك، فهي تعطي عن علم التاريخ مفهوماً متخلفاً بالنسبة لما قطعه هذا العلم من أشواط، ولما بلغه على مستوى مناهج الاستخبار والتحقيق، وعلى مستوى الموضوع التاريخي نفسه.

هذه الكتابات ما تزال تتحدث عن علم التاريخ كما كان عليه أمره في بداياته حين كان تابعاً للعلم الديني، فهو عندها «علم الأخبار والآثار» وهدفه «معرفة الناسخ والمنسوخ» و«تصحيح الرواية» وخاصة ضبط ما يرويه أصحاب الحديث.

وهنا نذكر خاصة ما كتبه، مؤلفان أفرد كل منهما كتاباً لعلم التاريخ وهما الكافيجي والسخاوي.

فقد ألف الكافيجي سنة 867/1463 «المختصر في علم التاريخ»، وهي رسالة تتطرق نظرياً لعلم التاريخ، وتكشف عن هذا التأخر النظري الذي تحدثنا عنه، فحديثها عن فضل هذا العلم يبرز أساساً المزايا الدينية. وللمؤرخ عند الكافيجي شروط لا بد منها من ضمنها شرط «الاسلام»، وهو شرط لا يمثل بطبيعة الحال ما وصل اليه الانتاج التاريخي عملياً. فقد رجع المؤرخون الى كتب أجنبية، كما اعتمدوا كتب التاريخ العربية التي كتبها مؤرخون عرب غير مسلمين، أمثال ابن العميد، ويوحنا فم الذهب، وجرجيس المكين، وغيرهم.

ولا يخرج كتاب السخاوي: «الاعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التاريخ» (ألّفه سنة 897 هـ) عن هذا الاطار.

فهو يُعرِّف علم التاريخ بأنه «فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت»، تماماً كما يعرفه الكافيجي وهدفه حرمة العلم الديني، فهو «أحد الطرق التي يعلم بها النسخ في أحد الخبرين المتعارضين». وقد أوضحنا ان هذه كانت احدى مهمات علم التاريخ في بداياته التي توقف عندها تصور السخاوي، وهو أيضاً كالكافيجي يشترط في المؤرخ أن يكون مسلماً...

طبعاً نجد عند السخاوي تنويهاً بمكانة التاريخ وفائدته في حفظ الصلة بالماضي، وتوسيع التجربة الخ... ولكن هذا العلم يظل في عمقه ذا غاية دينية، كما ينبغي أن يكون عليه أي علم في نظر فقيه.

•••

ولكن تخلف تنظير التاريخ بالنسبة لإنتاجه اذا كان هو الغالب فهو لم يكن مع ذلك عاماً، وهنا لا بد من أن أشير الى الانجاز الذي حققه ابن خلدون في هذا المجال وهو ما نَتَبيَّنه سواء في تصنيفه لعلم التاريخ، أو في تصوره للتاريخ، أو في هذا التحويل الذي قام به على مستوى منهجية هذا العلم.

يورد ابن خلدون تصنيفاً للعلوم في «المقدمة» يبدو من النظرة الأولى انه ينحو فيه منحى تصنيف معتاد ـ أي تقسيم العلوم إلى قسمين «شرعية» و«عقلية» ـ ولو ان هذا التصنيف لم يخل من طابع «خلدوني»، اذا أقامه من منظور «عمراني».

فهذه العلوم لا توجد عنده إلا في المدن، وخاصة (الأمصار)، أي أن تنظيم العلم وتناقل المعارف، وترسيخ التقاليد العلمية كل هذه تستلزم مستوى من تطور العمران... والعلوم العقلية بوجه خاص تتطلب مستوى من الحضارة من شأنه أن يخفف من قبضة التشدد الديني، وإلا ظلّت هذه العلوم «تحت رقبة من رجال السنّة» كما يقول...

ولكن الذي يلفت نظرنا في التصنيف الخلدوني للعلوم، هو غياب علم التاريخ وهي مسألة تطرح تساؤلات لا مجال هنا للخوض فيها.

بيد أن علم التاريخ إن غاب من القسم المخصص لتصنيف العلوم في «المقدمة» فهذا لا يعني ان ابن خلدون لم يحدد لهذا العلم مكاناً بل بالعكس، فهو في «المقدمة» نفسها قد اعتبر هذا العلم من ضمن «العلوم العقلية»، أي انتزعه من حظيرة العلوم الشرعية التي اعتاد المؤرخون والمؤلفون الاسلاميون أن يصنفوه داخلها.

ففي مفتتح كتاب «المقدمة» يورد ابن خلدون تعريفه للتاريخ، ويتحدث عن مشروعه في كتابته ـ أو إعادة كتابته. وهنا نجد المؤلف صريحاً في موضعته لعلم التاريخ: فهو عنده «أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق». فقد عُدّ التاريخ إذن من علوم الحكمة، أي من علوم الفلسفة.

إن هذه العبارة لابن خلدون لذات أبعاد عميقة. انها تعني ما قام به مؤلف «المقدمة» من تحويل منهجي خرج به عن تقليد راسخ في المنهجية التاريخية الاسلامية، وينطلق هذا التحويل من نقد ابن خلدون لاستعمال علم التاريخ لمنهج الاسناد، وينتهي بهذا النقد الى إبعاد هذا المنهج من مجال هذا العلم، وهو هنا يمهد لمنهجه الجديد.

في هذا التمهيد يقوم ابن خلدون بتقييم لعلم التاريخ، ينوّه ببعض المؤرخين، ويستعرض المغالط التي وقع فيها هذا المؤرخ أو ذاك، ولكن التقييم يبرز هذه المسألة الأساسية،

وهي: أن جمع المؤرخين السابقين عليه كان لا بد وأن يقعوا فيما وقعوا فيه من أخطاء. والأمر لا يتعلق بما يمكن أن يقع فيه أي مؤرخ يخطىء في هذا الخبر أو ذاك، بل هو أعمق من ذلك، اذ يعني الخطاب التاريخي برمته، فهو حسب ابن خلدون خاطىء إذ لم يُؤسَّس على المنهج الحقيق بعلم التاريخ، وهو المنهج الذي يعرض له في «المقدمة».

المسألة إذن تعني إعادة النظر في مجموع الانتاج التاريخي على ضوء المنهج الجديد ووضع حد نهائي للإسناد كمنهج لعلم التاريخ.

صحيح أن المؤرخين لم يعودوا عملياً، وقبل ابن خلدون بزمن طويل، يستعملون الإسناد، ولكننا نستطيع أن نفهم لماذا رجع ابن خلدون ـ مع ذلك ـ الى منهج الإسناد لينتقده ويستبعده من مجال علم التاريخ.

ذلك أن الإسناد، إذا كان قد استبعد عملياً من ظاهر السرد، فإن صرحاً هائلاً من الأخبار قد تأسس عليه بالفعل، خاصة خلال القرون الثلاثة الأولى. لقد اختفى الاسناد كمنهج، واختفت الأسانيد، ولكن ما أقيم عليها من أخبار استمر يُتداوَل عبر العصور وخاصة بعد أن اعتمده المؤرخون الكبار (الائمة كما تسميهم «المقدمة»). وهكذا نُسيت أصول الأخبار و«كيفية» نشأتها (الروايات وأسانيدها)، وأصبح توثيقها «يبتدىء» من «الأئمة الثقاة» الذين اعتمدوها.

لهذا يعيد ابن خلدون النظر في المسألة من الأساس: فصحة الخبر التاريخي لا تتعلق بمسألة الثقة فيمن رواه أو فيمن أثبته من «أئمة» المؤرخين، بل بمقياس يخص المنهجية التاريخية بما هي كذلك، فالمقياس ليس أخلاقياً (تعديل الرواة أو تجريحهم وهي الطريقة التي يقوم عليها اسناد «الخبر» الشرعي وعلم الحديث بنوع خاص)، وإنما يكون بردّ أخبار التاريخ الى وقائع التاريخ.

ولعلّ مقارنة بين تصوَّرين لمنهج علم التاريخ: تصور الطبري وتصور ابن خلدون يبيِّن الى أي حد يختلف التصوران من الأساس، وهو ما يوضح هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه مؤلِّف «المقدمة»، أي انتزاع علم التاريخ من مجال «العلوم الشرعية».

فالطبري يتحدث عن منهجه في التاريخ قائلاً:

«وليعلم الناظر في كتابنا (أي «تاريخ الرسل والملوك») أن اعتمادي في كل ما أحضرته فيه (...) انما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي مسندها الى رُوَاتِها...».

فمنهج الطبري هنا إذن هو منهج الإسناد بعينه، أي تحقيق الرواية بناء على مقياس التعديل والتجريح، وهذا ما يرفضه ابن خلدون حين يتعلق الأمر بعلم التاريخ:

«وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية (...) أما الأخبار عن الواقعات فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة...».

ان هذا التحويل المنهجي الذي أنجزه ابن خلدون ـ والذي يترتب عليه انتزاع علم التاريخ نظرياً من مجال العلوم الشرعية ـ يعني أساساً شيئين:

1 ـ ردّ الخطاب التاريخي الى وقائع العمران، فالخبر التاريخي لا ينبغي اسناد صحته الى صدق رواته، بل الى ما تحتمه «طبائع العمران». قد لا تكون «طبائع العمران» هي وحدها المقياس المطلق لكل خبر، وقد لا تتوقف عليها وحدها منهجية تاريخية، ولكن المقصد الأبعد لابن خلدون انما هو ارجاع الأخبار الى حدود المعقولية، فما أكثر الخوارق والتهويلات التي يتناقلها المؤرخون على انها أخبار تاريخية، اعتماداً على «عدالة» رواتها!

2 ـ تعليل الأخبار، ولا يعني الأمر هنا «استخراج» العلل القارة وراء تسلسل أحداث التاريخ، على نحو ما تتعلق به فلسفات ما للتاريخ، بل يعني اقامة علم التاريخ على هذا المبدأ الذي قامت عليه العقلانية: منهج التعليل الذي يقوم عليه العلم، ويعطي المشروعية (العقلانية) لكل علم حقيق بهذا الاسم، ويستثني ما دون ذلك، كالأقوال الجدلية والخطابية، ومنها القول الديني... ابن خلدون طبعاً لا يرفض ما هو غيبي باسم هذه العقلانية الفلسفية، ولكنه يفصل بين ميدانين: ميدان النظر العقلي وميدان الغيب. وهو اذ لم يعمم النظر العقلي على «الكائن» كله، فلا قل من أن يكون له ميدان خاص يقام عليه العلم أي تقام عليه مختلف العلوم التي تستند الى النظر العقلي، ومن بينها علم التاريخ.

فقوانين التاريخ عند ابن خلدون جزء من قوانين العمران (أي الاجتماع الانساني)، والعمران جزء من العالم الطبيعي، وهكذا فهناك عقلانية تشمل العالم الطبيعي والعمران والتاريخ، تنبني عليها علوم مختلفة، منها علم التاريخ الذي هو «نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق».

هذا اذن كان معنى التحويل المنهجي الذي حاوله ابن خلدون وذلك بإدماج علم التاريخ ضمن الاطار المحدد للبحث العقلي أي ضمن مجموعة العلوم التي سميت بالعلوم

العقلية، أي الفلسفية.

والواقع ان العلاقة بين علم التاريخ وعلوم الفلسفة جد وثيقة في «المقدمة». ويتمثّل ذلك أساساً في:

- المعطيات الفلسفية التي بنى عليها كثيراً من أفكاره ونظرياته (المعارف المستمدة من علوم فلسفية، والتي تصبح عنده معطاة مسلم بها يقيم عليها ما يقيم من آراء).

- المبادىء والمفهومات الفلسفية التي يستعملها في صياغة بعض نظرياته وأفكاره مثل مبدأ المكان الطبيعي، ومبدأ العلة الغائية، ويستعملها في صياغة نظريته في العصبية والملك حين يقول إن «الملك هو الغاية التي تسعى اليها العصبية»، وكذلك مبدأ النفس العصبية يستعمله في تفسير الوازع (السلطة)، ومفهوم «المزاج» الذي يفسر به التوازن القبلي، توازن العصبيات، وهكذا....

طبعاً، لقد أصبحت معطيات العلوم الفلسفية، ومفهوماتها مألوفة في الخطاب الثقافي الاسلامي بوجه عام، يستعملها حتى غير الفلاسفة، وربما يكون ابن خلدون أميَل لهذا الاستعمال، نظراً للأثر الفلسفي القوي الآتي من كونه كان في فترة شبابه مشتغلاً أساساً بالفلسفة، وبعلم الكلام الفلسفي.

لكن السؤال يبقى في إمكان نجاح هذا الإدماج لعلم التاريخ في العلم الفلسفي. والسؤال لا يتعلق فقط بابن خلدون، بل يعني كل هؤلاء المؤرخين الاسلاميين الذين حاولوا ادخال معطيات ومفاهيم الفلسفة وعلومها في الخطاب التاريخي.

أما بالنسبة لابن خلدون، فقد ناقشنا هذه المسألة الهامة (انظر كتابنا: «التاريخ والخطاب التاريخي - بحث في منهجية ابن خلدون»). وقد حاول ذلك مؤرخون آخرون.

من هؤلاء المطهر بن طاهر المقدسي - في كتابه «البدء والتاريخ». وهنا نقدم بعض الملاحظات حول هذا الكتاب:

1 - ان مؤلفه يلجأ فعلاً الى الاقتباس من الفلسفة، وعلى مستوى نظرية المعرفة أساساً ويحدد - حسب الطرح الفلسفي الاسلامي لهذه النظرية - الموضوع الأسمى للمعرفة (الله)، والذي تترتب على معرفته كل الموضوعات الأخرى، كما يحدد الطريقة الموصلة الى هذه المعرفة. وبناء عليه، يخصص المقدسي فصلاً «في اثبات الباري وتوحيد الصانع بالدلائل البرهانية»، وفصلاً «في تثبيت النظر وتهذيب الجدل»، أي منهج المناظرة والاستدلال حسب طريقة الفلاسفة.

2 - ان المقدسي لا يتبع المنهج الفلسفي وحده، فهو يورد أيضاً أصول المعرفة كما هي عند «أهل الاسلام» وهي الأصول الأربعة المتفق عليها «الكتاب والسنة والاجماع والقياس». فهنا ازدواجية لا بد منها لحفظ توازن ما نجدها عند هذا المؤلف كما نجدها عند مؤلفين اسلاميين آخرين.

3 - وهنا السؤال الأساسي الذي يعنينا هنا، وهو ما علاقة هذه التمهيدات الفلسفية بكتاب تاريخي؟ اذا كان الهدف هو انشاء سرد تاريخي يحقق تركيباً ناجحاً بين المعطى الفلسفي والخبر التاريخي، (اذا كان مثل هذا التركيب ممكناً)، فإن المقدسي لم يحقق من ذلك شيئاً فلا علاقة بين هذه الفصول التي عقدها للحديث في مسائل فلسفية، وبين ما يسرده من أخبار، أضِفْ الى ذلك ما يترتب عن حشر أمور لا رابط بينها من تناقض. فعلى الرغم من هذه الفصول التي يعقدها في القسم الأول من كتابه عن مسائل الفلاسفة ونظريتهم في المعرفة، فإنه يستهل القسم الثاني بالتذكير بأن «مأخذ العلم لا يصح الا من جهة الوحي والنبوة».

ويمكن أن نلتمس هذا الأثر الفلسفي في هذه العلاقة التي أقامها بعض المؤرخين بين «الحكمة» و«التاريخ».

ان الفلسفة العملية - اليونانية أو المقتدية بالتراث الفلسفي اليوناني - تسعى الى تصور نظام مثالي للعلاقات السياسية، ولكنها تسعى قبل كل شيء الى تكييف سلوك وطوية الفرد المتعلق بالفلسفة لكي يدرك ما سمي بالحكمة. وقد رأى بعض المؤرخين المتفلسفين ان التاريخ يمكن أن ينفع في تحقيق هذه الغاية.

فَمُتَدَبِّرُ التاريخ يستعرض «تجارب الأمم»، ويستوعب حصيلتها في ذاكرته. ولما كانت «أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة وصار جميع ما يحفظه الانسان من هذا الضرب كأنه تجارب له...» كما يقول مسكويه، فإن التاريخ مَعِينٌ ثمينٌ لتعميق التجربة وادراك «الحكمة». وكان الحاح هؤلاء المؤرخين على هذه الفائدة التي للتاريخ وسيلتهم أيضاً تذرعوا بها لحفز طبقة السلطة على أن تهتم بما ينتجون من تواريخ... فصاحب الدولة من مصلحته أن يعرف مبادىء الدول وما تقوم عليه، وأن يَتنبَّه الى ما يطرأ عليها من خلل لتفاديه... فالتاريخ هنا - كالعلم السياسي - هو الرصيد النظري الذي لا بد منه لممارسة السلطة. وهذه دلالة كتاب مثل «تجارب الأمم» لمسكويه - أو على الأقل هذا ما يطرحه المؤلف في مقدمة هذا الكتاب.

يبقى ان مسكويه وهو يكتب التاريخ يكشف أيضاً عن هذا الازدواج بين الخطابين التاريخي والفلسفي. فهو حين يؤرخ، ثم وهو حين يكتب في مسائل الفلسفة وأغراضها، نكاد نجد أنفسنا أمام شخصيتين ثقافيتين منفصلتين.

اننا اذ نلاحظ هذا الازدواج بين الفلسفة والتاريخ لدى بعض المؤرخين لا يعني ذلك اننا نأسف لعدم حصول توفيق بينهما، فلربما كان مثل هذا التوفيق غير ممكن. فالفلسفة حين تزعم لمبادئها الثبات والكلية، فهي تقع فيما يقع فيه أي خطاب مجرد خاطيء التعميم.

أمام هذا الذي أوضحناه من تخلف تنظير التاريخ عن انتاجه، يبقى ان نظرية التاريخ ينبغي أن تُستقى من كيفية تنظيم المؤرخ الاسلامي للسرد التاريخي. ان لكل مؤرخ طريقة ما في انتاج السرد تختلف درجة تميزها، ولكنه يلجأ ـ قصداً أو تلقاءً ـ الى بنيات أصبحت متداولة سواء في انتاج السرد التاريخي، أو ما يرتكز عليه من معطى ثقافي عام. ان المؤرخ الاسلامي، يجد نفسه أمام تنظيم ما للزمان الماضي، ونمط في تقسيم وتعاقب الزمان التاريخي، أي التحقيب، وبروز أحداث وشخصيات حاسمة فيه، ودعوى أخلاقية (وسلم قيمها) وراء تسلسل السرد، وعلاقة الانتاج التاريخي بالفئات المتوجه به اليها... كل هذا مما يكوّن النظرية العميقة للتاريخ، والتي ينبغي استكشافها من تحليل النص التاريخي نفسه.

## مصادر ومراجع


- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، 1961.
- دائرة المعارف الاسلامية، الطبعة الفرنسية، مادة تاريخ، وانظر أيضاً «الملحق» عن نفس المادة.
- روزنثال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، تر. صالح العلي، بغداد، 1963.
- السخاوي، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، دمشق، 1349 هـ.
- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة، 1960.
- الكافيجي، المختصر في علم التاريخ، (ضمن كتاب ف. روزنتال المذكور أعلاه.
- المقدسي، المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، الجزء الأول، باريس، 1899.

- De Braudel, F., Ecrits sur l'Histoire, Flammarion, 1969.
- Huppert, G., The Idea of Perfect History, The University of Illinois Press, 1970.
- Le Goff, J., Faire de l'Histoire, Gallimard, 1974.
- Oumlil, A., L'Histoire et les discours, Editions techniques, Nora-Africaines, Rabat, 1979.


علي أومليل

# تَبايُن

**Différenciation**
**Differenciation**
**Differenzierung**

– 1 –

البين في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البين الفرقة ويكون الوصل، وهو من الأضداد. ويضيف ابن منظور: وتباين الرجلان: بان كل واحد منها عن صاحبه، وكذلك في الشركة إذا انفصلا. أما الجوهري فيقرر في «الصحاح»: المباينة، المفارقة، وتباين القوم تهاجروا وتباعدوا.

وأياً كان الأمر، فإن مصطلح التباين الفلسفي يتضمن المعنيين مع اعتبار المباعدة الأصل، والوصل الفرع.

ومع أن الجرجاني قد ذكره في «التعريفات»، إلا أن المصطلح لم يجد سبيلاً واضحاً إلى الاصطلاح في الفلسفة.

فجميل صليبا لا يذكره البتة، ويكتفي «المعجم الفلسفي» الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة بترجمة مبتسرة لما جاء في قاموس لالاند في مادة Contraste فينقل هكذا: التباين، «حال موضوعين متساويين في الذهن أو متعاقبين يتقابلان، وفي تقابلهما ما يبرز كلا منهما في الشعور (بقصد الوعي). والتباين (التضاد) أحد قوانين الترابط الأساسية». فيكون التباين عنده مرة حالاً ومرة قانوناً! في حين أن التداعي بـ «التباين» هو ما يجب أن يسمى قانوناً حسب تقسيم أرسطو. وأرى في كلا الحالين تجوزاً في الترجمة.

وأفضل الانطلاق من تقسيم الجرجاني التباين إلى تباين كلي وتباين جزئي، إذ يعتبر الأول قائماً بين شيئين لا يتصادقان في شيء أصلاً مثل الإنسان والفرس، ويصح أن يكونا حاملين في سالبتين كليتين تكونان صحيحتين معاً: ليس الانسان فرساً. ليس الفرس إنساناً. ويعتبر الثاني قائماً بين شيئين يتباينان من جهة ويتصادقان من جهة أخرى مثل الحيوان والأبيض ويمكن وضعها في سالبتين جزئيتين: بعض الحيوان ليس بأبيض، وبعض الأبيض ليس بحيوان.

– 2 –

ويبدو أن فلاسفة العرب لم يستخدموا مصطلح التباين في صورته هذه، في حين استخدموا مشتقاته مثل المباينة والمتباينة كما نقرأ عند الفارابي: الأسماء المتباينة، وعند إبن رشد:

المقولات المتباينة بالجنس.

ذلك أنهم أدوا معنى التباين اليوناني Hétérotés بـ الغير والغيرية، كما فعل إبن رشد. والايتيروتيس اليوناني كما ورد في «بارمنيدس» أفلاطون و«ميتافيزيقا» أرسطو يقابل الهوية والوحدة كما يقترب من معنى اللاتشابه في مقابل التشابه.

وهكذا يتم التمييز بين التباين ويسميه إبن رشد الغير والغيرية والاختلاف ويسميه الخلاف، حيث يكتب في تلخيص «ما بعد الطبيعة».

«وأما الغير فإنه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو: فمنه غير بالنوع، ومنه غير بالجنس، ومنه غير بالمناسبة، وغير بالموضوع».

ويتميز عن الاختلاف في أن «الخلاف يخالف الغير في أن الشيء يغاير بذاته، ويخالف بشيء فيه، ولذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء».

ويشرف على هذا التمييز الثبات الميتافزيقي الأرسطي، ثبات الأجناس والأنواع والفصول. فللواحد الهو هو، وللكثرة الغير والخلاف والمقابل.

وأياً كان الأمر، فإن إبن رشد يقصر معنى التباين على التباعد، فيقول:

«وأما الأشياء التي هي مغايرة بالجنس، وإن كانت متباعدة، فليس تباعدها من جهة ما هي أضداد، إذا كان قد يمكن فيها أن تجتمع في موضوع واحد، ومنها أكثر من شيء واحد، كالحال في المقولات العشر التي هي متباينة في أجناسها، بل إن قيل في هذه متباعدة فمن جهة أن بعضها ليس يتكون من بعض ولا يجتمع في جنس أصلاً، لا من جهة أن تباعدها من جهة الضدية».

ومع ذلك، فمتى اشتد التباعد، دخلنا مع إبن رشد في الضدية.

— 3 —

وينبغي انتظار هيغل حتى يعيد ترتيب الأمور ويصبح بالإمكان إدراج هذه المعاني المختلفة في سياق واحد.

وتظهر مقولة التباين مع هيغل كآن أول من آنات الاختلاف Der Unterschied وتؤدي في تقدمها إلى التضاد Der Gegensatz وتبلغ غايتها في التناقض Der Widerspruch.

فالتباين Die Verschiedenheit هو الإختلاف في درجته الأولى، اختلاف ما زال خارجياً، أي اختلاف بين حدين يقعان خارج بعضهما ويربط بينهما حد ثالث. ويقوم كل حد من الحدين المتباينين لنفسه ويكون حيادياً بالنظر إلى علاقته بالآخر، التي هي علاقة خارجية، يقيمها الحد الثالث الذي يقارن هذا الاختلاف الخارجي.

وأوضح ذلك بمثل الجمل والمتذهن. فمن الواضح أن الجمل حيادي بالنسبة للمتذهن، والعكس صحيح. وعليه يمكن القول: كل شيء يباين كل شيء. لكن مجرد وضعهما في علاقة الإختلاف هذه يوجد بينهما أساساً للمقارنة. وما أن تبدأ عملية المقارنة حتى تعتمد جذراً واحداً للتساوي والتفاوت. وباعتماد هذا الجذر الواحد، يرى هيغل أن الفاهمة توجب وجود جوانب ووجهات نظر متباينة، فتقول مع لايبنتز: لا يوجد شيئان متساويان تماماً.

لكن ما أن تقول ذلك حتى تطرح الهوية والإختلاف عبر التساوي والتفاوت. يتم التقدم إذن من الهوية لإثبات الإختلاف. ومن ثم يتقدم الإختلاف بانتقاله من التباين الخارجي أو التنوع إلى الاختلاف الداخلي أو التضاد؛ ويتقدم التضاد إلى وحدة وهوية الضدين فيصير التناقض، أساس كل موجود فعلي.

— 4 —

أخلص إلى أن معنى التباين يظهر بالمقارنة مع المعاني الدالة على المقابلة، مثل الإختلاف والعكس والتضاد والتناقض.

فهو يفترق عن الإختلاف في أنه أخص منه، وعن المعاني الباقية في أنه أقل تحديداً منها أي في ضعف العلاقة التي يقوم عليها.

وأن هذه العلاقة (التباين) علاقة يطرحها الفكر في مباشرته للمعرفة فيقيمها بين المواضيع على أساس التشابه واللاتشابه والتساوي والتفاوت.

— 5 —

المعاني القريبة: التغاير، التفاوت، التقابل، التضاد، التناقض، الإختلاف، التنافر.

المعاني المضادة: التماثل، التساوي، التهاهي، التشابه، التوافق، التناظر، التناغم.

موسى وهبه

# تَبْرير

**Justification**
**Justification**
**Rechtfertigung**

1 - في سعي الإنسان لإشباع دافع ما قد يصطدم بعقبات تكون داخلية، كصراع بين رغبات مختلفة، أو صادرة من المحيط. وإذا اتفق أن التوتر المتولّد من ذلك الاصطدام لم يجد حلاً فإن الشخصية تصاب بمشاعر الاحباط، ويختل انسجام الأنا مع الحقل. ذاك ما يدفع إلى البحث عن استعادة للتوازن المتخلخل، وتغطية للشعور بالفشل، وتخفيف للصراع الناجم. هنا يسعى الأنا بوعي مختلف الوضوح، وبأواليات لاواعية كثيرة، عن عمليات يقوم بها لبلوغ الحل؛ فيكون التبرير إحداها. وهكذا فإن التبرير يرتبط بالإحباط، ويسعى لإيجاد سبب لعدم تحقيق هدف.

التبرير حيلة دفاعية عن الذات المصابة بالإحباط، وأوالية لا واعية في أحوال جة، بها يقي الإنسان نفسه من الإعتراف بالفشل أو الخطأ أو التقصير. بالتبرير يغسل المحبط سلوكه اللاناجح أمام ذاته، وأمام الغير بشكل خاص، كي يجعله سلوكاً مقبولاً مبروراً أي خالياً من الآثام والشرور والشبهات. وبتلك العملية يدافع الأنا عن كرامته، ويدفع عن نفسه اللوم والشعور بالذنب. التبرير يموّه، ويوارب؛ وهو عملية تغطية. إنه أوالية سلبية في التكيف، وفي بلسمة الانجراحات الناجمة من الإحباط؛ وهو هرب من المصارحة، وطريق غير مباشر في حل التوتر، ومجابهة المشكلة، وتجاوز الصراع داخل الشخصية.

2 - إلا أن التبرير يختلف عن الكذب. فالتبرير، بشكله الكامل، اوالية لا واعية، أو يكون بإدراك مبهم. فنحن لا ندرك دائماً بوضوح أننا نبرر؛ إذ قد نجهل فعلاً حقيقة سلوكنا وقد لا نعي كفاية أننا نخفّف توتراً، أو نغطي فشلاً، أو نسوّغ نتيجة، أو نحلّي مرارة عندما نكثر من تقديم «الأسباب» لسلوكٍ محبَط. وبينما يكون التبرير مغالطة الأنا، على الأعم، فإن الكذب عملية خداع للغير، أو إخفاء للحقيقة عن الأنت، عن وعي وبقصد. بعد التنويم [الايحائي] يبرر المنوَّم فِعْلةً غير مؤاتية طلبت منه فنفذها بلا وعي، فهو يقدم أعذاراً وتبريرات. لا كذب هنا؛ لأن المنوَّم يقوم بأوالية لا واعية، ودفاعاً عن الأنا، ولإظهار الشكل المبرور. وكلاهما، الكذب والتبرير، يختلف عن المحاجّة، وعن البحث العلمي عن العلل حيث تفسير الظاهرة حتمي وبأسبابها.

تكثر الحالات، عند الانسان السوي وغيره، التي نفسّر بها تفسيراً زائفاً، أو نقدم بها بثوب جميل، ما هو غير ذلك في الواقع. فالتلميذ الذي يتأخر عن المدرسة قد يبرر الأمر بمرض والدته، أو عدم اهتمامها به؛ وقد ينسب سلوكه إلى ظروف قاهرة خارجة عن إرادته. هنا سعي التلميذ لتلفيقِ أسبابٍ منطقية، وذرائع وعلل يقبلها العقل؛ مع أن الأسباب الحقيقية كانت إنفعالية، شخصية، وذاتية أو عندية. كذلك نفعل إذ نبرر أعتناقنا لعقيدة أو انتقالنا إلى مذهب: فنلجأ إلى الدفاع، والوقاية، وتقديم عقلنة لذلك السلوك غافلين أحياناً كثيرة عن أننا نقوم بحيل عقلية، ونكون غير موضوعيين. هنا نذكر، للعيّنة، حالة الثعلب والعنب: لقد أخفى الثعلب «العلّة» الحقيقية. فأظهر، وأخْرَج، وخرَّج، سبباً يسوّغ الفشل، ويخفف الشعور بالعجز ويحافظ للذات على إحساسها بقيمتها، وبقدراتها. قال: هذا حصرم! فارتاح، وحلّ صراعه مع حقله، ووفر تكيفاً مؤقتاً، سلبياً، غير مباشر، ناقصاً. نفى عن نفسه الخطأ، والعجز؛ ووضعها بقيمة أعلى إذ خفّض من قدر ذلك العنب وبخّس الغَرَضَ الذي لم يتحقق.

3 - التبرير نتيجة لا نعرف دائماً ولا تماماً دوافعها. هو بعدي الحقيقة، وسلوكٌ للحفاظ على الذات ووحدتها. فالمحبَط، حتى لا يغضّ من قيمة الأنا، وحتى لا يجرح النرجسية الذاتية أو اعتبار الذات للذات، ينسج تأويلات واستعقالات منطقية. تلك الاوالية في استعادة التكيّف والأمن يختلف تردّدها واللجوء إليها بإختلاف التربية والقواهر الإجتماعية. لكنها ليست بعيدة العمق في الشخصية، ولا هي فطرية أو ولادية. ونحن نلحظها غالباً عند الانسان الانفعالي، والأهوائي، والسريع الإندفاع، والمصاب بالعُظام [البارانويا]. ولعله من السهل إحداثها بزيادة الضغط طلباً لتوضيح صعب، أو عند صعوبة المجابهة. ونكتشف انتحال الأعذار إذ يظهر التردّد عند المبرِّر، وقد يختلق الذرائع بحماس، ويكثر من الاستشهادات والأدلة، ويصاب بفتور، أو بغضب سريع، عند مهاجة أعذاره. يوصي العاملون في الميدان النفساني بالحديث الحر، وعدم التقيّد بقواعد منطقية أو حتى أخلاقية، عند الإستماع للشخص المفحوص. فبذلك الاسترسال، وبالإنفلات النسبي، ينتفي الاحتياط والحذر في الكلام ومن ثم تتوفر إمكانيات الإنفلات من التبرير الذي يُلجأ اليه رغم إخلاص صاحبه. فهذا قد يقدم معلومات مبرَّرة، أي غير صادقة، مع أنه لا ينوي ذلك ولا يرغب فيه.

مصادر ومراجع:

- الزبيدي، تاج العروس، ج 10، الكويت، مطبعة حكومة الكويت، 1972.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، دار الأندلس، بيروت، ط. 3، 1980.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1378 هـ.
- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.
- القوصي، عبد العزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة، ط. 7، 1969.
- Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.
- La Plonche et pontalis, Vocabulaire de la Psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.

علي زيعور

## تَجْرِبة

**Expérimentation**
**Experiment**
**Experiment**

يحسن أن نميز أولاً بين خبرة Experience وتجربة Experiment وإن كان من الخطأ الشائع الخلط بينهما. فالخبرة هي أي حالة يكابدها إنسان كالإحساس بلذة أو بألم أو الوعي بإدراك حسي، أو بحالة تذكر أو تخيل منظر أو موقف، أو معاناة انفعال أو عاطفة أو ممارسة أي حالة نفسية أو عقلية أخرى. أما التجربة فيجب قصرها على تلك الحالات والمواقف التي تتم داخل معمل أو مختبر مثلما يفعله العالم التجريبي حين يقوم بملاحظة ما ينشأ عن ظاهرة فيزيائية أو كيميائية أو سيكولوجية أو بيولوجية. ونعتبر كل تجربة بهذا المعنى نوعاً من الخبرة، وإن لم تكن كل خبرة تجربة.

والخبرة عدة أنواع أكثرها ألفةً الخبرة الحسية. وسيأتي بعد قليل ذكر الأنواع الأخرى من الخبرة. والخبرة الحسية والتجربة قرائن الملاحظة، أي أننا نزداد فهماً بالخبرة الحسية والتجربة إذا ما عرفنا معنى الملاحظة. الملاحظة توجيه الحواس والانتباه إلى ظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر رغبة في الكشف عن صفاتها أو خواصها توصلاً إلى كسب معرفة جديدة عن تلك الظاهرة أو الظواهر. أما التجربة فهي ملاحظة ظاهرة ما، ملاحظة مقصودة تتضمن تغيير الظروف الطبيعية التي تحدث فيها تلك الظاهرة في مستطاعنا الوصول إليها بمجرد الملاحظة دون تعديل في ظروفها الطبيعية. وأوضح مثل على الملاحظة ما يقوم به علماء الفلك حين يلاحظون النجوم والكواكب وحركاتها بغية الوصول إلى قوانين تلك الحركات، وما يقوم به علماء الجيولوجيا حين يلاحظون الصخور والجبال والبحار والأنهار لدراسة تكوينها وتغيرها وتطورها. وأوضحها مثل على التجربة ما يقوم به علماء الكيمياء حين يكتشفون العناصر التي تؤلف سائلاً ما أو مادة بإحداث تفاعلات خاصة كأن أستخدم تياراً كهربياً في كوب به ماء لينفصل الايدروجين عن الأوكسجين، ومثل علماء النبات والحيوان حين يعزلون نباتاً أو حيواناً عن ظروفه الطبيعية للتوصل إلى خصائصه وتركيبه. والتجربة أكثر أهمية من الملاحظة حيث تفيدنا الأولى في كشف القوانين التي لا تسمح به مجرد الملاحظة البحتة للظواهر. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الملاحظة والتجربة، فالخط الفاصل بينهما غير موجود أو أن الاختلاف بينهما يقوم في الدرجة لا في النوع، لدرجة أنه يمكننا القول إن الفرق بين الملاحظة والتجربة فرق بين الملاحظة المنفعلة والملاحظة الفعالة.

- في الأولى لا نقوم بجهد من جانبنا وإنما نقوم بتسجيل ما نراه، أما التجربة فنحن نبذل جهداً في إعداد الظاهرة موضوع البحث وكأننا نسأل الطبيعة وننتظر الاجابة. وللتجربة شروط عامة تجب مراعاتها حتى تكون موضع ثقتنا، أهمها الدقة والموضوعية. والمقصود بالدقة العناية التامة بتسجيل الظاهرة كأن تكون خواص الباحث سليمة وأن تتوفر الآلات اللازمة لتسجيل ما يصعب على الحواس الظاهرة تسجيله. أما الموضوعية فمقصود بها إبعاد العوامل الذاتية والآراء الشخصية في البحث - لا نسجل ما نرغب في تسجيله وإنما نسجل ما ندركه، أحببنا أم كرهنا. نلاحظ أخيراً أن الملاحظة والتجربة أولى مراحل المنهج الاستقرائي وهو منهج البحث في العلوم الطبيعية.

كان المألوف أن الخبرة مرادفة للخبرة الحسية التي تقوم على استخدام الحواس الظاهرة، ومن ثم تكون الخبرة والتجربة شيئاً واحداً، ويستند هذا التصور على التجربة التي يقوم بها علماء الطبيعة في أبحاثهم العلمية. كما أن الفلاسفة التجريبيين - الذين يجعلون كل معرفتنا عن أنفسنا وعن العالم المحيط بنا مشتقة من الحواس وما تنقله الينا من معلومات - رأوا هذا الموقف. ومن الفلاسفة التجريبيين القدماء الفلاسفة الطبيعيون الأوائل والمتأخرون مثل طاليس وديموقريطس وإنبادوقليس وغيرهم، ومن الفلاسفة التجريبيين المحدثين فرنسيس بيكون وجون لوك ودافيد هيوم وجون ستوارت مل وغيرهم؛ لكنا نعلم الآن أن

للخبرة أنواعاً أخرى غير الخبرة الحسية، منها الخبرة الدينية أو الصوفية والخبرة النفسية أو الذاتية.

أما الخبرة الدينية أو الصوفية فالمقصود بها ما يكابده المؤمن بالله سواء في تصور الأديان المنزلة الكبرى الثلاثة أم في تصور الأديان غير المنزلة، نتيجة سلوك الزهد والتقشف والانقطاع للعبادة وإماتة الشهوات البدنية والعزوف عن متع الحس. فيصل العابد إلى حالات القرب والاتصال والوعي بالوجود مع الله الكائن الأعظم ومقامات الوجد والمكاشفة ونحو ذلك. نلاحظ أن هذه الخبرات الصوفية لا يعيها إلا من يكابدها، ولذلك فلا موضوعية فيها بالمعنى العلمي المألوف ومن ثم فيمكن لمن لم يكابدها الشك فيها أو انكارها. لكن من يكابدها يكون على يقين مما يعي ويشاهد. نجد هذه الخبرات لدى صوفية اليهود والمسيحيين والمسلمين والهنود. ومن صوفية المسلمين نذكر رابعة العدوية والحلاّج والجنيد والبسطامي وغيرهم.

أما الخبرة النفسية فتضم نوعين من الخبرات: خبرات نفسية مألوفة وخبرات نفسية خاصة لا يعانيها سوى الفلاسفة. ونقصد بالخبرات النفسية المألوفة ما يعانيه كل منا ويعيه في حالات اللذة والألم والتذكر والتصور والتفكير والانفعال والرغبة والعواطف ونحو ذلك. وهذا النوع من الخبرات نصل إليه بالاستبطان وهو منهج ذاتي هدفه تسجيل ما أعيه من إحساسات ووجدانات وحالات نفسية وحوادث عقلية ووصفه وتحليله وتفسيره بأسبابه وملابساته. ولكل منا تلك الخبرات النفسية لكن لا يقوى على استبطانها إلا من تمرس على الملاحظة الباطنية والقدرة على وصفها وتفسيرها بحيث لا تنطوي على خداع وكذب ووهم. أما الخبرات النفسية الخاصة فنقصد بها تلك الحالات التي يصفها بعض الفلاسفة ويقيمون عليها نظرياتها مثل خبرة ديمومة الحالات النفسية عند برغسون، وخبرة الاغتراب عند ألبير كامو، وخبرة الوجود الإنساني والوعي بالعزلة وبالعدم وسط العالم الذي نعيش فيه عند الفلاسفة الوجوديين ونحو ذلك. ويمكننا أن نضع في هذه الخبرات الخاصة تلك الخبرات أو التجارب التأملية التي يعانيها العمالقة من الفلاسفة؛ فأي فيلسوف عملاق يقيم نظرياته على معاناته لمشكلات ومواقف يستخدم فيها قدراته الحدسية والعقلية في تحديدها وتحليلها ووصفها وتقديم تفسير لها، مثل نظرية أفلاطون في المثل كتفسير لظاهرة التغير والحركة في الكون، ونظريات أرسطو في الهيولى الأولى كتفسير لأصل الكون، ونظريته في المحرك الأول الذي لا يتحرك كتفسير لعلة الحركة والتغير، ونظرية إبن سينا في الرجل المعلق في الفضاء، ونظرية ديكارت في الكوجيتو كتفسير لحقيقة الإنسان وتميز النفس الإنسانية من البدن ونظرية كانط في الواجب الخلقي ونحو ذلك.

محمود فهمي زيدان

---

## تَجْرِيد

**Abstraction**
**Abstraction**
**Abstrahieren**

---

التجريد كما يفهمه أغلب الفلاسفة عملية تصور ما يتعذر وجوده منفصلاً عمّا سواه من الأشياء في الواقع وكأنه منفصل عنها. فأرسطو 384 ـ 322 ق. م. في كتاب «النفس» يقول: «حين يتأمل العقل موضوعات الرياضيات فإنه يتصور عناصر لا توجد ولا يمكن أن توجد بصورة منفصلة وكأنها منفصلة». وتبنى بؤثيوس 470 ـ 525 م. هذا التعريف ونسبه إلى الاسكندر الافروديسي 200 م. تقريباً. وذكر أننا نستطيع أن نتصور الكيفيات التي لا يمكن أن توجد منفصلة بعضها عن بعض وكأنها منفصلة ما دمنا لا نقرّ هذا الانفصال. ويشارك جون سالزبوري 1115 ـ 1180 في هذا التعريف حين يقول «لا ينبغي أن نخشى أن يكون الفهم خالياً حين يدرك الكليات باعتبارها مجردة عن الأشياء الجزئية... إذ إن الفهم يستوعب الصورة وحسب دون النظر إلى المادة على الرغم من أن الصورة لا يمكن أن توجد بدون المادة».

أما فلاسفة العرب، فإنهم في الأغلب الأعم حذوا حذو أرسطو في هذه المسألة. فقد اعتقد إبن سينا 980 ـ 1037 أن العقل الفعّال (وهو ذلك الجزء من العقل البشري الذي يدرك المعقولات) يجرد الموجودات الكائنة في المادة من المادة ومن ارتباطاتها المادية تماماً ويدركها في تجريد خالص. فمثلاً تدرك هذه الملكة الطبيعة المشتركة لعدد من الأشياء التي يحمل عليها «إنسان» وتستلّها من كل كم وكيف ومكان ووضع وتجردها من هذه كلها على نحو يمكن معه أن نحمل على كل الأفراد البشرية. ولابن رشد 1126 ـ 1198 آراء في التجريد مماثلة لهذه.

وبعامة يمكن أن نقول إن التجريد عملية تدل على: (1) ملاحظة كيفية في جسم وعزلها عن سائر الكيفيات الأخرى التي يمتلكها الجسم. فحين أشاهد جسماً متحركاً أحمر اللون ودائري

الشكل، فإنني أستطيع أن أركز انتباهي على الشكل الدائري وأعزله عن بقية كيفيات هذا الجسم، وأكوّن فكرة مجردة عن الدائرية. (2) عزل ما هو مشترك ومتشابه في عدد من الأشياء. فمثلاً حين أشاهد عدداً من الأشياء مختلفة الأشكال، فإني أعزل الإمتداد وأكوّن عنه فكرة مجردة، وهذه الفكرة ليست فكرة شكل معين بل هي فكرة الامتداد فحسب. (3) مشاهدة الكيفيات المشتركة لأشياء متعددة وتجريد هذه الكيفيات العامة لتكوين فكرة مجردة كفكرة «انسان» و«جبل». فحين أشاهد عدداً من الأفراد مثل رافد وفراس ومقداد يشتركون في كيفيات واحدة كانتصاب القامة والمشي على قدمين والتفكير، أجرد هذه الكيفيات المشتركة وأكوّن منها فكرة عامة مجردة عن الإنسان.

إن عملية التجريد بكل أشكالها تستند إلى مبدأين متميزين ولكنهما مرتبطان: فأما الأول فهو أن العقل يستطيع أحياناً أن يدرك ما كان مرتبطاً في الواقع بغيره من الأشياء وكأنه منفصل عنها حين لا تكون عناصر الأول متضمنة في مفهوم الآخر. عليه إذا لم يكن جانب من ماهية شيء جزءاً من تعريف شيء آخر، فإننا نستطيع أن نتصور كلاً منهما على انفراد حتى لو تعذر وجودهما في الواقع على هذا النحو. وأما المبدأ الثاني فهو أن كل ما هو متضمن في ماهية الجنس (مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل) ينبغي أن يكون موجوداً في ماهية النوع (مجموعة جزئية تدخل في مجموعة أخرى أكبر هي بمثابة الجنس منها) وليس العكس. إذ إن النوع قد يتضمن أشياء لا توجد في الجنس. فطبيعة الجنس ينبغي أن تكون جزءاً من طبيعة النوع. عليه فقد نظر الفلاسفة إلى مشكلة التجريد على أنها مسألة نفسية ومعرفية. ومع أن للأفراد وحدهم وجوداً بالمعنى التام، فإن من الممكن أن نتصور مفهوم الجنس مستقلاً عن الأفراد ومستقلاً كذلك عن الأنواع التي تعود إلى الجنس. وعلى النحو ذاته من الممكن تجريد مفهوم الجنس من مفهوم النوع على الرغم من أن الأول لا يوجد بدون الآخر.

وقد اختلف الفلاسفة في عملية التجريد. فمنهم من يرى أن التجريد عملية عقلية سليمة، ومنهم من يرفض التجريد البتة ويعده عملية تزييف واضح. فديكارت 1596 ـ 1650 مثلاً يأخذ بمبدأ التجريد من حيث انطباقه على الطبائع البسيطة ومن حيث انطباقه على الخصائص الرئيسة للجواهر المخلوقة، ويقول «هناك دائماً خاصيّة واحدة رئيسة للجوهر تؤلف طبيعته وماهيته وعليها تعتمد كل الخصائص الأخرى... فنستطيع أن نتصور الامتداد بدون شكل أو فعل، والتفكير بدون تخيل أو إحساس... الخ».

ومن أشهر الذين حملوا على مبدأ التجريد باركلي 1685 ـ 1735 وهيوم 1711 ـ 1776 والفلاسفة الذين يعرفون بالإسميين المحدثين. (وهم الفلاسفة الذين يقولون إن الكلمات العامة لا تشير إلى أشياء مادية أو عقلية بل هي مجرد أصوات فحسب) فباركلي يرفض التجريد لأنه عملية غير سليمة من الناحية المنطقية. ويقول إن الأفكار العامة المجردة مستحيلة لأنها تنطوي على تناقض، وما هو متناقض يستحيل وجوده ذهناً وواقعاً. فباركلي هنا يعتقد أنه إذا كان من المحال أن توجد خصائص فكرة واحدة منفصلة بعضها عن بعض في الواقع، فإن من المحال كذلك أن نجردها بعضها عن بعض أو نتصور وجودها منفردة. فإذا كان من المحال أن يوجد امتداد مجرد من أي كم وكيف معينين، فإن من المحال أيضاً أن نتصور امتداداً مجرداً منهما في الذهن، لأن الامتداد الذي لا شكل له ولا كم ينطوي على تناقض منطقي ولا تقوى أكبر العقول على تصوره. وهذا ينسحب على اللون والشكل والملمس والحرارة والبرودة وغيرها من الصفات كما ينسحب على مفهوم الكائن أو الوجود مجرداً من كل كيف، وعلى الفكر مجرداً من كل إدراك وأن فكرة ما يستحيل وجودها في الواقع لا بد أن تكون متناقضة. فاعتراض باركلي على التجريد إذن منطقي أكثر من كونه نفسياً. إذ التجريد عنده ينطوي على تناقض، ولذلك فهو عملية غير سليمة.

ويتفق هيوم مع باركلي في أنه من المحال أن نفصل في التصور ما يستحيل وجوده في الواقع منفصلاً، لأن ذلك ينطوي على أوضح التناقضات. فهناك إذن اتفاق بين باركلي وهيوم في الاعتقاد بأن طبيعة الجنس يستحيل فصلها، حتى في الذهن، عن الصور النوعية، لأنه إذا كانت صورة النوع تحتوي على خاصية الجنس وإذا قيل إن الجنس لا يمكن أن يوجد إلا في أنواعه المحددة المتعددة، فإن وجود خاصية الجنس منفصلة عن خاصية النوع مثله كمثل وجود الشيء منفصلاً عن ذاته. وهذا تناقض سافر. وعليه فإن وجود الجنس منفصلاً عن النوع في الطبيعة انفصالاً حقيقياً، تناقض؛ لأن النوع يحتوي على الجنس باعتباره جزءاً لا يتجزأ منه، فلا وجود للجنس إلا في النوع. هكذا فإن الاعتقاد بمبدأ التجريد يفضي إلى تناقض مؤداه أن الشيء ذاته يكون ولا يكون. وتجدر الإشارة إلى أن باركلي وهيوم أصابا في القول إن أنصار الأفكار المجردة العامة يعانون من تناقض.

فإذا كان التجريد عند باركلي وهيوم عملية غير سليمة من

الناحية المنطقية، فكيف فسرا استخدام الألفاظ العامة المجردة؟

إن الألفاظ العامة المجردة عند باركلي لا تشير إلى أفكار عامة مجردة، لأن وجودها ينطوي على تناقض، وإنما تشير إلى عدد كبير من الأشياء الجزئية تحمل على كل واحدة منها بدرجة واحدة. بعبارة أخرى أن كلا منها يمكن أن يكون موضوعاً منطقياً في قضية يكون مدلول الكلمة العامة محمولاً فيها. فحين أقول إن كلمة «سقراط» إسم علم أو إسم جزئي وكلمة «إنسان» إسم كلي أو عام، لا أقصد سوى أن الاسم الأول يشير إلى فرد واحد بعينه دون سواه، والآخر إلى عدد كبير من الأفراد لكل واحد منها حق متساو في أن يسمى باسم إنسان. فالكلمة العامة المجردة عند باركلي تستعمل استعمالاً مفيداً دون أن تشير إلى أية فكرة مجردة مطلقاً، وإنما كما يقول تمثل عدداً كبيراً من الأفكار الجزئية التي يقوم بينها تشابه وبذلك تنتمي إلى النوع ذاته. عليه فكل فكرة هي جزئية ولكنها تغدو كلية حين تتخذ ممثلاً لكل الأفكار الجزئية الأخرى من النوع ذاته أي التي تشبه إحداها الأخرى بصورة متبادلة. فالكلمة العامة لا تشير إلى طبيعة مشتركة بين عدد من الجزئيات بل إلى تلك الجزئيات واحداً واحداً، فنقوم عند سماعها باستدعاء أي واحد منها دونما تعيين.

ولا تختلف نظرة هيوم في الألفاظ العامة عن نظرة باركلي فيها، وتعتمد على نظريته في التشابه باعتباره علاقة فلسفية وطبيعية. فيرى هيوم أن التشابه بين الأشياء مطلقاً يعتمد على الأشياء المتشابهة وليس على أي كيف أو شيء إضافي ترتبط به الأشياء المتشابهة. فمع أن الفعل «يشبه» متعد ويدل على علاقة، فإنه لا يمثل شيئاً متميزاً عن الأشياء التي تتشابه. إذ لو كان التشابه متميزاً عن الأشياء المتمايزة والمتشابهة، لوجب أن توجد فكرة عامة مجردة غير محددة المعالم تقابله. ولكن هذه الفكرة تنطوي على تناقض. إذن لا يمكن أن يكون التشابه صفة متميزة للأشياء التي تشبه إحداها الأخرى.

لهذا فالكلمة العامة لا تدل في نظر هيوم على فكرة عامة مجردة، بل على فكرة جزئية. يقول هيوم «ليست الأفكار العامة إلاّ أفكاراً جزئية ألحقت بكلمة معينة تخلع عليها دلالة أوسع مدى وتجعلها تستدعي في مناسبات أفراداً آخرين تقوم بينهم وبين هذه الأفكار أوجه شبه».

إن الحجة التي اعتمدها هيوم في استبعاد مبدأ التجريد غير صحيحة إذ إنها لا تفترض عدم وجود كيفيات مشتركة فحسب، بل علاقات مشتركة كذلك. والواقع أنه إذا كان في الامكان الاستغناء عن الكيفيات المشتركة فإنه لا يمكن الاستغناء عن كل العلاقات، بل لا بد من التسليم بوجود علاقة واحدة مشتركة على الأقل وهي علاقة التشابه.

نخلص من هذه الدراسة للتجريد إلى نتيجتين: الأولى هي أن أنصار النظرية الكلاسيكية في التجريد كانوا على صواب في قولهم إن المجردات معقولات وليست محسوسات، كما كانوا على صواب في افتراض قيام علاقة بين الصور المشخصة والأفكار المجردة التي هي حصيلة عملية التجريد. ولكنهم أخطأوا في تصور المجردات كما لو كانت وحدات مستقلة عن الفكر، فتكون إلى هذا الحد شبيهة بالصور المشخصة. فإن وصف لوك 1632 ـ 1714 للفكرة بأنها موضوع العقل حين يفكر، يظهر بشكل كاف هذه النزعة لجعل المجردات والصور المشخصة على مستوى واحد. ولكن هذا خطأ جوهري، إذ إن المفاهيم المجردة تختلف نفسياً ومنطقياً عن الصور على الرغم من أن لبعض المجردات علاقة منتظمة بالمفاهيم التي تتجلى معانيها في الصور المشخصة.

والنتيجة الثانية هي أن التفسير الاختباري للتجريد غير واف، إذ لا يستطيع تفسير الثوابت المنطقية الضرورية للتراكيب المنطقية لأنه يستند إلى نظرية تصورية. فمبدأ هيوم القائل بأن ما يمكن فصله، يبرهن على أن لا شيء في العقل يناظر مفاهيم العلاقات كائنة ما كانت. وقد اعتقد باركلي بأننا لا نملك أفكاراً عن العلاقات بل لمحة فحسب. أما هيوم فاعتقد بأن الأفكار والانطباعات المعقدة يمكن ردها إلى أفكار بسيطة وانطباعات بسيطة.

فإذا كان من الممكن أن نعرّف بعض الحدود العلائقية بواسطة حدود كيفية أو وصفة، فإن هناك على وجه التأكيد حدوداً علائقية مثل علاقة «نسب» يتعذر تعريفها على هذا النحو. وهذا يتضمن أن الإسمية التقليدية قد تعدت نطاق ما تجوّزه الوقائع.

كريم متى

# تَحْلِيل

**Analyse**
**Analysis**
**Analyse**

– 1 –

يعاني مصطلح التحليل، شأنه شأن المصطلحات الأساسية في الفلسفة، من اضطراب في الدلالة يجعله متضمناً لمدلولات متضاربة، إن لم نقل متناقضة.

وتسهم معاجم الفلسفة المتداولة أيّما إسهام في زيادة هذا الاضطراب حيث تقتصر، في شرح المعاني المختلفة، على الخلاصات دون الولوج إلى المقدمات المشتركة. فينشأ عندنا ما لا يقل عن عشرة معان للتحليل، أو عشرة استعمالات مختلفة أو متباينة. فهو تارة رد المركب إلى أجزائه أو عبارة عن مجرد التقسيم، وهو طوراً نهج دراسي متفحص ومستقص يؤدي إلى التوليف أي إلى ضده، كما في تحليل النصوص. وهو غالباً ما يبدأ بالمعروف المشاهد، أو أحياناً ما ينتهي بالمعروف والمشاهد. وهو حيناً بمعناه الرياضي الجبري، وحيناً آخر بمعانيه النفسية، وحيناً ثالثاً بمعناه المنطقي. وهو أخيراً شعار سياسي – نظري: « التحليل الملموس للواقع الملموس ».

ولا تخلو كتابات كبار الفلاسفة من مثل هذا الاضطراب سواء أشارت إليه أم لم تشر. ونكتفي للتمثيل على ما نذهب إليه، بنصين واحد للفارابي، وآخر لكانط.

1 – 1

يربط الفارابي في كتاب الألفاظ ما بين التحليل والتعلم. ويقابل ما بين التركيب والقسمة. ويعتبر التحليل نوعاً من أنواع القسمة يقوم على إبدال « الأعرف مكان الأخفى ». لكنه سرعان ما يدخل التحليل في باب إبدال الأخفى مكان الأعرف. فيكتب قائلاً:

« وتبديل اللفظ المفرد باللفظ المركب يسمى شرح الاسم، وتحليل الإسم إلى القول الشارح له. وإبدال الحد مكان إسم الشيء يسمى تحليل الإسم إلى الحد. وعلى هذا المثال قد تبدل بدل حد الشيء حدود أجزاء حد الشيء. وهذا يسمى تحليل أجزاء الحد، وقد يشبه هذا أخذ الأشياء التي عنها يتركب الشيء بدل إسم الشيء في تعريف ذلك الشيء. كما لو أخذنا بدل الحائط اللبن أو الطين أو الآجر التي عنها تركب الحائط، والحائط هو جملة ذلك الشيء من غير أن يحضر في الذهن ما تنطوي عليه تلك الجملة من الأجزاء. وأخذ أجزائه بدل ذلك هو أخذ الجملة مفصلة بأجزائها. وإبدال ما عنه ركب الشيء بدل الشيء يسمى تحليل الشيء إلى ما عنه ركب. وهذا يشبه إبدال اللفظ المركب الدال على الشيء مكان إسم ذلك الشيء، وإبدال حدّ الشيء مكان اسم الشيء. وقوم يسمون هذه الإبدالات الثلاثة المتشابهة القسمة، وآخرون يسمونها التحليل ».

وواضح من هذا النص أن تعريف التحليل بكونه يقوم على « إبدال الأعرف مكان الأخفى » تعريف نافل لا يدخل في فهم التحليل بل في الإشارة إلى المذهب الفلسفي المعين لوجهة التحليل، أي لما هو الأخفى وما هو الأعرف، مما يدخل في باب التأويل. كما هو واضح أن جميع الأقسام الثلاثة من الإبدال تحت اسم التقسيم أو التحليل فيه ضرب من التعسف لأنه إذا كان من المفهوم أن يقسم المركب إلى أجزائه فيكون التحليل تقسيماً، فإنه من غير الواضح بذاته أن يكون إسم الشيء مركباً من عناصر تعريفه أو حدّه. ما نزال بحاجة إلى نظرية في التحليل تزيل هذا الإشكال المتوارث عن تسمية كتاب أرسطو: « التحليلات الأولى والتحليلات الثانية » (الأنالوطيقا).

2 – 1

ويحس كانط هذا الغموض في استعمال لفظ « التحليل » فلا يسعه إلا أن يشير إليه في « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة » حيث يكتب في هامش الفقرة 5:

« مع تقدم المعارف تقدماً بطيئاً ومستمراً قد أصبح من المستحيل أن نمنع بعض العبارات التي لازمت العلم منذ نشأته والتي أصبحت في عداد العبارات المدرسية من أن تبدو لنا غير كافية وغير صالحة أو أن تمنع الدلالة الجديدة وهي أصلح في التعبير من أن تختلط أحياناً بالدلالة القديمة. إن المنهج التحليلي بوصفه مقابلاً للمنهج التوليفي هو شيء مختلف تماماً عن مجموعة من القضايا التحليلية، وتعريف التحليل أننا نبدأ من الشيء الذي نبحث عنه باعتبار أنه معطى لنا ثم ننتقل إلى الشروط وحدها التي تجعل هذا الشيء ممكناً. وفي أغلب الأحيان نحن لا نستخدم في هذا المنهج التعليمي غير القضايا التوليفية. والتحليل الرياضي مثل على ذلك. ومن الأفضل أن نطلق على هذا المنهج اسم المنهج الارتدادي تمييزاً له عن المنهج التوليفي أو التقدمي. إن كلمة تحليلي تشير أيضاً إلى جزء من الأجزاء الرئيسية في المنطق. وهذا الجزء يمثل عندئذٍ منطق الحقيقة في مقابل الديالكتيك، دون النظر حقاً إلى المعارف التي تنتمي إليه هل

هي تحليلية أم توليفية؟».

ثمة إذن ثلاثة معانٍ أو استعمالات للتحليل عند كانط:

- القضية التحليلية، التي لا تفيد معرفة جديدة.

- المنهج التحليلي، أي المنهج التعليمي الإيضاحي بعكس المنهج البرهاني.

- التحليلات (الأنالوطيقا) وهو الجزء البرهاني من المنطق، أو منطق الحقيقة.

ويحار هذا الفيلسوف الكبير في اشتراك معنى التحليل وانطباقه على معانٍ متباينة، فيقترح مثل هذا التعديل. والحق أنه ضحية اللبس الذي رافق اللفظ عبر تاريخ الفلسفة، وجعله ينظر إلى نتائج التحليل لا إلى التحليل في ذاته، أي إلى المعرفة الناتجة عنه في كل قسم. وشيء من هذا القبيل يواجه القارىء للنصوص الفلسفية أو المراجع للمعاجم حيث يجري الحديث بالإضافة إلى الأقسام الكانطية عن تحليل رياضي، وتحليل نفسي وتحليل عقلي وتحليل مادي وتحليل لغوي، وفلسفة تحليل وكأن للتحليل في كل من هذه المجالات معنى مستقلاً لا علاقة له بالآخر.

- 2 -

أقول: لا بد من منهج يرد متنوع المعاني إلى وحدة معقولة. أي لا بد من توليف يستخرج من معاني التحليل المختلفة فكرة التحليل التي أراها واحدة في نصوص الفلسفة المعروفة.

وأرى مع هيغل، وبالإستناد إليه، أن التحليل ينطلق أبداً من الملموس العيني، أو المعطى العقلي إلى العناصر المكونة له.

ويختلف الفلاسفة في تعيين ما هو الملموس وفي إسمه، وفي تعيين العناصر المكونة وتسميتها ولكنهم لا يختلفون في المسار المسمى تحليلاً. فهو يتحدد عندهم سلباً بأنه عكس التوليف أي الانطلاق من العناصر إلى الكلي العام (راجع مادة التوليف).

وليس من الدقيق القول: إن التحليل هو ردّ الكل إلى عناصره. لأن ذلك لا يصح إلا بفهم معين للكل. أي بفهم يعدُّه هو الملموس. إذ ليس من المناسب تسمية الانتقال من العام إلى الخاص تحليلاً بل استدلالاً أو استقراءً كاملاً بالمعنى المعاصر.

وإذا ما تسلحنا بهذا التدقيق أمكن فهم مختلف أشكال التحليل.

1 - 2

وهكذا يمكن تسمية منهج سقراط في اكتشاف الماهيات الخلقية تحليلاً لأنه ينطلق من تحليل السلوك العملي، وهو واقعة ملموسة، بالرجوع منها إلى ما هو دفين في داخلها من مبادىء ثابتة. أي بالرجوع من السلوك إلى مبرراته العقلية. وكأن ذلك نوع من رد المركَّب إلى أجزائه، أو مبادئه التي تركب عنها؛ أي إلى ما هو عام فيها. وإذا أطلقنا على المركب إسم الخاص أو المفرد، وعلمنا أن المركب، في الفكر اليوناني وما حذا حذوه، يلي البسيط، كان التحليل رجوعاً، أو نزولاً كما في مثل الحائط عند الفارابي، بحثاً عن العناصر الأولية، أو صعوداً بحثاً عن المبدأ العام.

أما الإشكال الذي توارثته الفلسفة فيعود إلى كتاب «التحليلات» لأرسطو وفيه يعرض أرسطو نظرية القياس والاستدلال ويحدد منهاجية العلم البرهاني. وأعتقد أن الإشكال وقع لكون الدارسين جمعوا بين الإسم والمهمة، فاعتبروا أن التحليل هو المنطق البرهاني. والواقع أن إسم الكتاب ينطبق على نهج أرسطو أكثر مما ينطبق على مضمون الكتاب. فأرسطو يبدأ المنطق بتعداد أجزاء القول، أي بتحليله ورد الواقعة الملموسة «القول» إلى عناصرها أو أجزائها. ويعرض في التحليلات تحليلاً معرفياً للاستدلال، أي يعلل الاستدلال صعوداً إلى الأسباب والشروط، بل يكون قد أحال كل حكم (أو جملة خبرية) إلى عنصريها: الحامل والمحمول.

2 - 2

ويتبدد الإشكال الذي اعترض كانط بالطريقة نفسها، أي إذا ما أوضحنا أن القضية التحليلية تسمى تحليلية لأنها لا تفعل سوى رد المعطى (قول أو كلمة) إلى أجزائه التي تركب منها. كقولنا: المربع شكل من أربعة أضلاع، وليس لأنها لا تضيف معرفة جديدة، فكونها لا تضيف معرفة جديدة وكونها يقينية نتيجة للتحليل لا سبباً له.

وإذا ما تشبثنا بذلك رأينا لغز المنهج التحليلي ينحل من تلقاء ذاته. فهو تحليلي لأنه ينطلق من المعطى إلى شروط إمكانه (بصرف النظر عن صيغة قضاياه). ففي المنهج التحليلي يتساءل كانط عن شروط إمكان العلم (الرياضيات والفيزياء مثلاً)، ولا يصل إلى تحديد هذه الشروط إلا بالفصل بين ما يعود إلى الفاهمة وما يعود إلى الحس في القول العلمي. وبتبيان عناصر الفاهمة، وتعدادها، (المقولات) وعناصر الحس (الحدسين الأولين) وتعداد مبادىء التجربة (لائحة المبادىء). ولذا يبقى المنهج التحليلي عند كانط تعليمي وتفسيري فيستخدمه في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً»، حيث يبسط عرض مذهبه في نقل العقل المحض، الذي كان منهجه توليفياً.

أما تقسيمه المنطق إلى تحليل (أنالوطيقا) وديالكتيك، فيندرج هو الآخر تحت هذا الفهم. فعن القسم المسمى التحليل الترانسندنتالي يقول كانط: «هو تفكيك كل معرفتنا القبْلية إلى عناصر المعرفة المحضة للفاهمة». ويضيف: ينبغي أن يظهر هذا التحليل أن الأفهومات محضة وغير تجريبية، وأنها أفهومات بدئية ومتميزة وغير مشتقة. أي يطبق معنى التحليل بحذافيره: الإنطلاق من المعطى (المعرفة) إلى عناصره المجردة. وعليه أرى أن الديالكتيك الترانسندنتالي لا يناقض التحليل. أي أن التحليل ليس ضد الديالكتيك وإن كان كانط يضاد بينهما فليس من حيث كونهما نهجين بل من حيث يشكل الواحد منطق الحقيقة والثاني منطق الترائي، أي من حيث ما ينتج عنهما. وإن بدا أن الأمور تختلط عليه كما في النص المشار إليه أعلاه.

ولا يختلف معنى التحليل في الرياضة (حساب اللامنتهيات عند لايبنتز) عن هذا. فهذا التحليل يؤدي بتفكيك المعاني والقضايا المعقدة إلى اكتشاف المعاني والقضايا البسيطة، ويدفع هذا التفكيك حتى نهايته: حتى الحدود التي لا يمكن ردها إلى بعضها، الحدود المتغايرة والمتخارجة، أي ما يشبه العناصر الأولية، وهي هنا رموز.

– 3 –

ويندرج فهم هيغل للتحليل في هذا المعنى العام ولا يؤثر مذهبه الفلسفي في تعديله ولا يفعل سوى أن يغير مصطلحات الانطلاق والوصول. وصحيح أنه يعتبر المنهج التحليلي، شأنه شأن المنهج التوليفي، خاص بالمعرفة المتناهية المقصورة على سائر «العلوم الجزئية»، وأن المعرفة تبدأ بالتحليل بصورة طبيعية لتنتقل إلى التوليف ثم إلى المنهج المنطقي والفلسفي بامتياز الذي، يبدأ تحليلياً وتوليفياً معاً، أي إلى الديالكتيك. إلا أن التحليل يظل دائماً عنده ينطلق من الملموس الحسي، أو الكائن المباشر، أي المعطى للحس دون توسط. ويقوم التحليل برد هذا الملموس الحسي إلى عناصره الفكرية المجرّدة، يحيلها إلى أفكار عامة أي تجريدية: ومثال التحليل عند هيغل هو التحليل الكيميائي الذي يقضي على حياة الكائن المباشر، قطعة اللحم مثلاً أو عينة من الماء، ليصل إلى العناصر العامة كالأوكسجين والهيدروجين والآزوت والكربون. وهكذا يتم الانتقال في التحليل من الفردي إلى الكلي (أو من الخاص إلى العام عند سواه) إنما يظل التحليل محتفظاً بفروقات الكلي، ويشكل درجة أولى في المعرفة.

ولذا يعتبر هيغل التحليل ارتقاءً في سلم المعرفة وليس نزولاً. والدرجة التي تليه هي التوليف. ولذا يؤدي التحليل في النهاية إلى ملموس جديد، إنما ملموس عقلي أو كلي متعين. («المنطق الصغير»، فقرات 38 و41 و115 و175 و176 و277).

– 4 –

وصار التحليل مدرسة فلسفية قائمة بذاتها مع فلسفة التحليل المعاصرة. وتطلق هذه التسمية بصورة أساسية على رواد الواقعية الجديدة التي أسسها مور وكان من مشاهيرها وايتهيد وراسل، والوضعية الجديدة (جماعة ڤيينا) ومن مشاهيرها كارناپ وريشنباخ وڤيتغنشتاين.

وتحدد مهمة الفلسفة في هذه المدرسة بأنها التحليل المنطقي للمدركات والقضايا العلمية. تهدف إلى التوضيح لا إلى إضافة معرفة جديدة. وترى أن للعلم أن يقرر وللفلسفة أن توضح ما يقرره العلم عن طريق التحليل. ولما كان العلم يعبر عن نفسه في اللغة، وكانت اللغة هي الفكر، كانت مهمة فلسفة العلم تحليل الكلام من حيث دلالته ومعناه، أي من حيث قوته الرامزة. ولذلك يكتب ڤتغنشتاين:

«غاية الفلسفة التوضيح المنطقي للفكر... وحصيلة الفلسفة ليست مجموعة من «العبارات الفلسفية» بل كون هذه العبارات تتضح» (القضية 4.112).

ويحدد كارناپ التحليل بقوله إنه استخراج للمبادىء المنطقية من التركيب اللغوي. وأيّاً كان الأمر، فإن الوحدة التي يقع عليها التحليل هي الجملة أو القضية. ويهدف التحليل الذي ينطلق من الجملة (وهي هنا تلعب دور الواقعة المعطاة أو الملموسة) إلى تفكيك هذا المعطى إلى عناصره المكوّنة. والجملة الواحدة موضوع التحليل هي الجملة التي بلغت من البساطة حداً يستحيل معه انقسامها إلى جلتين أو أكثر. ولا يصل التحليل إلى هذه البساطة إلاّ متى صارت الأسماء الواردة في الجملة أسماء أعلام أي أسماء لحالات جزئية، أو لمجموعة من «الأحداث» ترتبط في شيء أو في كلمة. ذلك أن قوام العالم كما يرى راسل أحداث يتبع بعضها بعضاً، وأشياء العالم مجموعات ترتبط فيها هذه الحوادث فتصير كل مجموعة شيئاً واحداً.

ويميز تحليل الكلام بين أربعة أنواع من الكلم: أسماء علم ومركبات وصفية وكلمات منطقية وأخرى فارغة من المعنى. وإذا كانت الكلمات الأخيرة تستبعد في عملية البحث عن المعنى بعد أن يكشف التحليل عن فراغها، وكانت الكلمات المنطقية مجرد روابط لأجزاء العبارة، فإن التحليل يظل يعمل في

المركبات الوصفية وأسماء العلم حتى ردها إلى الدلالة على حادثة بعينها يمكن أن يشار إليها بهذا أو هذه.

ويؤدي التحليل، على الصعيد الصوري، إلى تبيان أن كل فكرة من أفكار الانسان، أي كل عبارة لغوية مؤدية، مهما تكن ذرية بسيطة وأولية فهي مؤلفة من أطراف جزئية وعلاقة تربط هذه الأطراف؛ مما يتيح استبعاد الصفات والكيفيات والإبقاء على مجرد جزئيات ذرية وعلاقات تربطها فيمكن إبدالها بالرمز الرياضي.

– 5 –

خلاصة القول إن التحليل، كمصطلح فلسفي، يطلق على نهج معرفي أو عملية معرفية تبدأ من المعطى (العقلي أو الحسي) لتصل إلى أجزائه المكونة أو عناصره أو أسبابه وشروطه، حسب اختلاف الموضوع والمذهب الفلسفي. فما نصل إليه هو بالضرورة أعم لكونه يوجد كذلك في معطيات أخرى مشابهة وإلا انتفت الحاجة إلى التحليل. أما التحليل في سائر النشاطات العلمية فيتحدد كمصطلح علمي في مجال علمه الخاص، ومحاولة تفسيره الفلسفي تخرجه من قاموسه العلمي وتراه من خارج، فلا تفعل سوى أن تكرر ما قدمته.

موسى وهبه

## تَحَوُّل

**Transformation**
**Transmutation**
**Umwandlung**

تختلف أنواع التحول، أو التغير، Mutation, Variation, Transformation, Changement Transmutation باختلاف الحقل المعرفي وميدان البحث. فما كان يقصد بـ «التحول» أو «التغير» أو «الاستحالة» في العلم والفلسفة قديماً ليس هو نفسه ما يعنيه بهذه الكلمات، في العصر الحديث والمعاصر، كل من العالم البيولوجي والعالم الفيزيائي والعالم الكيميائي والعالم الرياضي والعالم الأنثروبولوجي والباحث الاجتماعي والباحث الابستيمولوجي... الخ. إن لكل واحد من هؤلاء تصوراً لـ «التحول» يختلف، قليلاً أو كثيراً عن تصور الآخر. وهذا راجع إلى طبيعة التحولات التي تسري على الموضوع الذي يتعامل معه.

أ – كان القدماء يصنفون التحول أو التغير – تبعاً للتقليد الأرسطي – إلى ثلاثة أصناف: تحول من اللاوجود إلى الوجود وهو ما يسمى عندهم بـ «الكون» أو «الحدوث»؛ وتحول من الوجود إلى اللاوجود ويسمونه «الفساد» أو «الفناء»؛ وتحول من الوجود إلى الوجود وهو «حركة».

التحول من الصنف الأول والصنف الثاني يصيب الجوهر فهو حينئذٍ إما «كون مطلق» وإما «فساد مطلق»؛ والتحول من الصنف الثالث يصيب الأعراض، فإن كان في الكيف فهو استحالة (كاستحالة الماء إلى بخار) وإن كان في الكم فهو نمو أو زيادة أو نقصان، وإن كان في المكان فهو انتقال، وإن كان في الزمان فهو تتابع.

ب – راجت في الفكر العربي، الفلسفي والعلمي، في القرون الوسطى نظرية – لا تعرف أصولها بالضبط – تقول بـ «تحول» الأنواع بعضها إلى بعض. ومؤدى هذه النظرية أن الكائنات في كل نوع (جماد، نبات، حيوان...) تتدرج رقياً إلى مرتبة تتصل فيها بالكائنات الدنيا في النوع الذي فوقه مما يسمح بتحولها من النوع الأدنى إلى النوع الأعلى. وهكذا فعالم الجماد مراتب بعضها فوق بعض تنتهي رقياً إلى صنف من الجماد له صفات النبات وخصائصه ويحمل استعداداً لأن يتحول إليه. وعالم النبات أيضاً مراتب تنتهي رقياً إلى صنف منه له صفات الحيوان وخصائصه ويحمل استعداداً ليتحول إليه، وكذلك الشأن بالنسبة لعالم الحيوان الذي ينتهي رقياً إلى القِردة التي هي أقرب إلى الإنسان. والإنسان بدوره يستطيع الاتصال بالعالم الذي فوقه، عالم الملائكة، وبالتالي «الانسلاخ من البشرية إلى الملائكية لتصير – نفسه – بالفعل جنساً من الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات». (مقدمة إبن خلدون، ص 982، ج 3، طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1960). وتجد النظرية نفسها في رسائل أخوان الصفا، كما لابن سينا رسالة بالفارسية في الموضوع نقلت حديثاً إلى العربية. ولا يخفى أن هذه النظرية هي الأساس الفلسفي العلمي الذي بنى عليه إبن طفيل قصته المشهورة «حي بن يقظان»، كما أسس عليه إبن النفيس رسالته المعروفة بـ«الرسالة الكاملية...».

هذا وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية التي وظفت لأغراض دينية على نطاق واسع كانت تشكل في ذات الوقت الأساس النظري للكيمياء القديمة التي كان أصحابها منشغلين بـ «تحويل المعادن الخسيسة إلى نفيسة». لقد كان هؤلاء الكيماويون يرون أن المعادن أصناف لنوعٍ واحد لا تختلف إلا بالكيفيات من رطوبة ويبوسة ولين وصلابة... مما يجعلها قابلة لأن تتحول بالصنعة والتدبير إلى ذهب. أما المنكرون للكيمياء

أي القائلون بعدم إمكانية هذا التحويل فقد كانوا يرون بالعكس من ذلك « أن المعادن أنواع متباينة كل واحد منها قائم بنفسه متحقق بحقيقته ». (انظر « مقدمة إبن خلدون »، ص 1219 ، ج 4). وواضح أن منكري الكيمياء هؤلاء كانوا يستندون صراحة أو ضمناً إلى نظرية أرسطو التي تقول بثبات الأنواع.

وكما هو معروف فلقد برهنت الكيمياء الحديثة أنه من الممكن فعلاً تحويل أنواع من الذرات إلى ذرات أخرى كتحويل ذرات معدن اليورانيوم مثلاً إلى ذرات معدن الرصاص، وتعرف هذه العملية التحويلية الكيميائية بـ Transmutation التي تفيد النقل من.... إلى...

جـ ـ أما في العصر الحديث فلقد راجت، خصوصاً في القرن الثامن عشر نظريات التحول في البيولوجيا (علم الأحياء) وأصبحت تشكل نزعة خاصة في الأبحاث البيولوجية تعرف بالنزعة التحولية Transformisme . لقد كان التصور السائد منذ أرسطو أن الأنواع ثابتة، بمعنى أن كل نوع من الكائنات الحية يحتفظ بجميع خصائصه الجوهرية عبر الأجيال، لا يتغير ولا ينقص ولا يزيد، باستثناء بعض الصفات السطحية التي لا يمس تغيرها البنية العامة للكائن الحي. وقد تبنى فريق من المفكرين في العصر الحديث هذه النظرية التي أنشأت حولها اتجاهاً يعرف بالنزعة الثباتية Fixisme في مقابل النزعة التحولية المشار إليها آنفاً.

كانت نظريات التحول التي تبلورت بشكل واضح في القرن التاسع عشر مع كل من لامارك وداروين ترى أن الفرد الحي يخضع لتأثير مجموع الشروط التي يفرضها عليه الوسط الذي يعيش فيه والذي قد يحمله على تعديل بعض أعضائه تعديلاً يعمل إما على تنشيط العضو وبالتالي على تطويره، وإما على تعطيل عمله وبالتالي الإستغناء عنه. وبفعل الوراثة ينتقل هذا التعديل عبر الأجيال فيصبح من خصائصها النوعية الشيء الذي يعني حدوث تحول في النوع. وهكذا فبينما اهتمت النظريات القائلة بثبات الأنواع بدراسة البنية العامة للنوع مضفية عليها أكبر قدر من المعقولية والنظام والانسجام، واضعة هكذا النوع كمعطى أول، اعتبرت نظريات التحول الفرد كمعطى أول وانصرفت إلى دراسة التحولات والتعديلات التي تعتريه بفعل الوسط والتي تؤدي، في نظرها، إلى تحول النوع بأكمله عن طريق وراثة الصفات المكتسبة.

هذا ومن المفيد الاشارة هنا إلى الفرق بين النزعة التطورية Evolutionnisme والنزعة التحولية Transformisme . النزعة التطورية أعم لكونها تقول بالتطور في جميع الميادين: في الأفكار والأفراد والمجتمع... الخ، في حين أن النزعة التحولية مقصورة على ميدان واحد هو ميدان البيولوجيا، وهو يخص الكائنات الحية وحدها. ومن جهة أخرى تبدو النزعة التطورية إذا نظر إليها داخل الميدان البيولوجي وحده، أخص من النزعة التحولية: فمفاهيم الانتقاء والتكيف والاختلاف والتنوع التي هي مفاهيم أساسية في نظرية التطور تندرج كلها تحت النظرية العامة القائلة بتحول الأنواع.

هناك مذهب آخر في التطور Mutationnisme يقول بنوع خاص من التحول، بل التبدل: إن التحولات (أو التبدلات Mutations ) المفاجئة التي تظهر في بعض أفراد النوع تؤدي، في حالة بقاء هؤلاء الأفراد على قيد الحياة واستمرار قدرتهم على الإنسال، إلى تعديلات في نسلهم وبالتالي إلى تحول في النوع.

د ـ والتحويل Transformation في الرياضيات هو: في المعادلات الجبرية إعطاؤها شكلاً أو صيغة غير صيغتها الأصلية ولكن دون تغيير في العلاقات، وفي الهندسة هو عبارة عن إقامة تناظر بين شكلين هندسيين بحيث يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بواسطة عملية محددة.

ولما كان كل قياس يستند إلى مرتكزات تشكل منظومة مرجعية (أنا أقيس المسافات مثلاً بالنسبة إلى منزلي الذي هو في هذه الحالة: منظومتي المرجعية) فإن تحويل القياسات من منظومة مرجعية إلى أخرى تتطلب مراعاة « الفارق » بينها. وفي الفيزياء الكلاسيكية كانت طريقة التحويل السائدة تعرف بـ « التحويل الغاليلي » نسبة إلى غاليلو، وهي تقوم على أساس وحدة الاتجاه وانتظام الحركة وأن الزمان ثابت ومطلق وأن الجسم يبقى هو إياه لا يتغير. أما نظرية النسبية فتعتمد التحويل اللورنزي (نسبة إلى العالم الرياضي لورنز) الذي يأخذ بعين الاعتبار ظاهرة فيزيائية، لا يظهر أثرها إلا عندما يتعرض الجسم لسرعة مقاربة لسرعة الضوء (التي تبلغ 300 ألف كيلومتر في الثانية). وهذه الظاهرة هي انكماش الجسم المتحرك من جهة حركته انكماشاً يعبر عنه بعدد ثابت يسمى عامل الانكماش. وهكذا إذا فرضنا أن مسطرة طولها متر واحد توجد داخل سيارة تجري بسرعة منتظمة وفي اتجاه واحد فإننا نستطيع قياس طول هذه المسطرة من أي مكان نتخذه منظومة مرجعية لنا (منزلنا مثلاً) وذلك بعملية حسابية بسيطة هي: طوله الحقيقي مضاف إليه المسافة التي تفصلنا عنه وهي السرعة مضروبة في الزمان. أما إذا كانت تلك المسطرة في صاروخ يسير بسرعة

مقاربة لسرعة الضوء ، فإنه سيكون علينا إدخال عامل الانكماش في الحساب (وهو العدد واحد ناقص مربع سرعة ذلك الجسم مقسومة على مربع سرعة الضوء) : وبذلك نكون قد أسقطنا من الطول الأصلي للمسطرة مقدار الانكماش الذي أصابها من جهة حركتها .

هـ ـ وفي الفكر العلمي المعاصر يرتبط مفهوم التحولات (هكذا بالجمع Transformation) بمفهوم البنية Structure ، فعمليات « اللعب » التي يقوم بها لاعب الشطرنج هي تحولات يجريها على بعض قطع اللعبة حسب قواعد اللعب . والعلاقات التي تقوم بين قطع الشطرنج ، حين اللعب ، تشكل بنية أي « منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات » (أي التحولات التي تسمح بها قواعد اللعب) . والواقع أن ما تتميز به البنية ليس ثباتها ، بل كونها تغتني بالتحولات التي تشكل لحمتها وهويتها ، والتي تتميز عن التحولات العشوائية (غير البنيوية) بكونها تخضع لقوانين هي قواعد التركيب Lois de compositon . وإذن ، فالحديث عن « الثبات » و« التحول » أو عن « الثابت والمتحول » لا يستقيم ، حسب الاصطلاح العلمي المعاصر ، إلا إذا كان الأمر يتعلق بشبكة من العلاقات تشكل كلاًّ واحداً وتخضع لتحولات معينة تحكمها قوانين معينة .

وعندما ينتج من تلك التحولات حاصل ينتمي إلى المجموعة نفسها ، وعندما يكون هناك عنصر محايد إذا ركب مع عنصر آخر من نفس المجموعة لا يحدث فيه أي تغيير ، وعندما تكون هناك عملية عكسية إذا ركبت مع العملية الأصلية كان الحاصل هو العنصر المحايد ، وعندما تكون هناك إمكانية بلوغ الهدف نفسه بطرق مختلفة ، الشيء الذي يعني أن هناك ترابطاً بين عناصر المجموعة ... عندما نكون أمام مجموعة من العناصر يمكن أن نجري عليها تحولات تتوفر فيها الشروط الأربعة المذكورة ، فإن المجموعة تشكل في هذه الحالة « زمرة » Groupe والتحولات التي من هذا النوع يطلق عليها : « زمرة التحولات » . والزمرة تسمى زمرة لا مجرد مجموعة لأنها تشتمل دوماً على « لامتغير » هو الذي يحفظ لها كيانها ويمنحها شخصيتها . (راجع : ثابت/ثبات . الفقرة الأخيرة ، وقارن مع ما ذكرناه هناك من التحولات الراجعة إلى ترجمة جملة عربية إلى لغات أخرى) .

محمد عابد الجابري

---

## تخلّف

**Sous-développement**
**Under-developpement**
**Rückständigkeit**

---

### I تمهيد

في الأصل اللغوي تخلف من خلف ، والخلف ضد قدام .... والتخلف هو التأخر كما يقول ابن منظور ، أما مضمون المفهوم فيقدم اعترافاً بنوع من الوحدة الحضارية العالمية بالنسبة للأهداف الموضوعة للنشاط الانساني ، ويصبح التخلف والتقدم من وجهة النظر هذه ، قطبي حركة واحدة هي النظام الاقتصادي العالمي . وهكذا يحمل المفهوم في طياته نموذجاً للتقدم مقبولاً كمرجع وكهدف نهائي ، وهو يشير بصورة دائمة إلى لا مساواة ونقص ودونية بالنسبة لما يعتبر حياة أفضل ، ويطرح بشكل خاص عوائق وموانع يجب إزالتها لإحداث نقلة نوعية نحو النقيض المنتج الذي هو التقدم .

ويتمظهر التخلف في العلاقات الاجتماعية كتعبير عن التخلف البنيوي للمجتمع الذي يرتكز إلى الاقتصاد أو يتخذ شكلاً معيناً على المستوى المعيشي ، هذا الشكل يتحكم بالسلوك الاجتماعي بشكل بعداً ذاتياً لمسألة التخلف يكمل البعد الموضوعي ويتفاعل معه جدلياً .

ولا يفهم التخلف إلاّ في علاقته بمفهومي الاستغلال والتبعية ، وفي إطار النمو والتطور اللامتكافىء ، فالتفاوت في مستويات التطور على المستوى التاريخي أدت إلى ممارسات منظمة لعمليات نهب الشعوب بالوسائل العسكرية وسلب الثروات الوطنية لهذه البلاد وتحويلها إلى مجرد سوق للاستيراد والتصدير ، ويصبح التخلف بهذا المعنى « نتيجة لا مفر منها لعملية تاريخية سببتها قوانين التنافس والركض وراء الأرباح الاستعمارية واقتسام العالم بين القوى الامبريالية » (الموسوعة الاقتصادية) .

### II السيرورة التاريخية

لم تظهر كلمة تخلف بمضمونها الحالي إلاّ مع بدايات هذا القرن وكانت تشير إلى التصنيف الذي أحدثه التراكم الرأسمالي في الغرب والذي كرس التقسيم العالمي للعمل بصورته الحالية ، أما التحديدات التي تعيد التخلف إلى مرحلة مبدئية مبكرة

و« طبيعية » من مراحل النمو الاقتصادي ، فهي تغفل الفروقات الجوهرية بين البلدان المتخلفة والوضع السابق للبلدان المتطورة ، كما أنها تسعى لتغطية الأسباب الحقيقية الكامنة وراء تخلف البلدان النامية من خلال تأكيد مرحلية النمو (روستو) وتفسير التخلف على أنه مرحلة تقليدية وليس للاستعمار أي دور في هذا الواقع الذي تعيشه البلدان المتخلفة. إن تفسير التخلف على أنه عدم اللحاق بالآخرين وتقويمه على أساس العوامل الداخلية ليس مقبولاً في ظل نظام اقتصادي عالمي وتفاعل جماعي لم يكن يوماً متكافئاً ، فقد انبثق التطور اللامتكافىء مع الغزوات الأولى للرأسمال العالمي، وأصبح نظاماً بعد أن تحولت الرأسمالية الكلاسيكية في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر إلى رأسمالية احتكارية ، ويختلف تحديد المفهوم باختلاف التيارات الفكرية التي تقدمه.

1 ـ فالمفهوم الشائع اليوم هو المفهوم نفسه الذي أطلقته الأمم المتحدة وعرفته بدلالات مرضية تصيب المجتمعات (فقر ، سوء تغذية ، انفجار سكاني ، أمية ، ديون خارجية ، غياب المؤسسات الحديثة ، . .) وتبعاً لهذا التعريف ، أصبح هدف التنمية هو تحقيق زيادة حقيقية ومطردة في النتاج القومي وفي متوسط دخل الفرد ، دون تحديد الكيفية التي يوظف فيها هذا الناتج أو كيفية توزيعه.

وهكذا تم تقسيم العالم في جداول الأمم المتحدة إلى بلدان متخلفة ، فأقل تخلفاً ، فنامية. . . وصولاً إلى البلدان المتقدمة وأصبح سلم التخلف ذي درجات كثيرة ، تمثل الدرجات السفلى فيه مجموعة البلدان التي لا يتجاوز مدخول الفرد فيها الـ 100 دولار سنوياً.

من الواضح أن هذا التعريف هو تعريف وصفي مسطح ، لأنه يهمل مسائل حيوية للغاية كمسألة تركيبة السلع والخدمات المنتجة أو المستوردة وما إذا كانت تلبي « الحاجات الأساسية » للمواطنين ، أم أنها تذهب لاشباع رغبات الطبقات المسيطرة ، كذلك أهمل هذا التعريف مسألة العدالة في توزيع الدخل الناتج بين المركز والأطراف من جهة وبين مختلف الفئات الاجتماعية من جهة أخرى.

إلى ذلك فإن تعريف الأمم المتحدة للمفهوم لا يفسر بأي حال الخصائص البنيوية للمجتمعات المتخلفة ، ويقدم مثالاً للتطور مركزاً في الغرب الرأسمالي لأنه يحقق أكبر مدخول للفرد في العالم. وهذا يؤدي في نهاية التحليل إلى اختزال التطور بمعدلات كمية لا تؤدي إلى تغير نوعي في البنى الاقتصادية والاجتماعية بل تعتبر النظام الرأسمالي نظاماً ثابتاً وأبدياً.

2 ـ في مقابل هذا التحليل ، يبرز تفسير المدرسة الماركسية التي تعرف التخلف بأنه « مأزق وقعت فيه اقتصاديات المجتمعات التابعة التي دمرها نمو الرأسمالية الاحتكارية » ، وترجع أسباب التخلف من وجهة النظر هذه إلى تطور الرأسمالية في المستوى العالمي والتقسيم العالمي للعمل الذي أحدثه هذا التطور ، ويؤدي هذا الفهم إلى رفض المراحل الزمنية التي قال بها روستو والذي يعتبر التخلف مرحلة زمنية من الممكن تداركها ، بل إن التخلف يعني من وجهة النظر هذه نوعاً من التنمية المشوهة التي أحدثها الاستعمار في الدول المستعمرة ، وأن المشكلة تكمن في الاندماج بالنظام العالمي على أساس دولي لا متكافىء وعلى أساس اقتصادي متخارج متجه نحو المركز (سمير أمين).

فالعودة إلى تاريخ الرأسمالية تبدو ضرورية لملاحظة هذه المرحلة التاريخية التي شكلت على المستوى العملي بداية التفاوت في مستويات تطور القوى المنتجة بين أجزاء العالم « المتقدم » والعالم « المتخلف » ، بهذا المعنى يصبح للتخلف أسباباً ذاتية وأخرى موضوعية

أما الذاتية فتكمن في عجز القوى المنتجة عن استخدام العوامل البشرية عقلانياً وحسب مقتضيات التطور الطبيعي.

وأما الموضوعية فهي العوامل الطبيعية والانسانية التي تحول في مرحلة تاريخية معينة دون تحقيق التحول النوعي للقوى المنتجة. وبالرغم من أن الأسباب الموضوعية كما الذاتية ليست ثابتة ، إلاّ أنها أساسية دفاعية ، لأن التغيرات ترتبط بها بشكل مباشر وينعكس في داخلها مجمل التأثيرات الخارجية التي تحدد طبيعتها.

## III خصائص التخلف

يجب انتظار أوائل ستينات هذا القرن حتى يأخذ مفهوم التخلف أبعاده التاريخية ، فيصبح بذلك مساوياً لمفهوم العالم الثالث الذي أنهكه الاستعمار وأثقل كاهله ونهب خيراته ، وإذا كانت الخصائص تعني تحليل الأسباب تاريخياً ووصف الظاهرة في الآن نفسه ، فإننا نستطيع أن نوجز خصائص التخلف باثنتين:

1 ـ عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع.
2 ـ التبعية الخارجية.

### 1 ـ عدم التساوي في الانتاج وفي التوزيع:

إن تنافر التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية وانفصالها داخل

المجتمع ينعكس في توزيع غير متساو للانتاج، أي تفاوت في مدخول الفرد. وتعيد «الثنائية» الاقتصادية هذا التنافر إلى تجاوز أنماط الانتاج لما قبل الرأسمالية السابقة على عهود الاستعمار مع النمط الرأسمالي الذي ترافق مع دخول الاستعمار. والتخلف بهذا المعنى عائد إلى اختلال التوازن بين توزيع الانتاج وتوزع السكان، وبدلاً من أن تكون معدلات الانتاج في خط متوازٍ مع معدلات التوزع السكاني، تصبح في المجتمعات المتخلفة في خطين متقابلين ومنفرجين. وهكذا نرى أن الريف يؤلف أكثر من ثلثي إلى أربعة أخماس العالم الثالث بينما لا يزيد الانتاج الزراعي عن الخمس.

2 ـ التبعية الخارجية:

إن التبعية الخارجية لهذه المجتمعات هي نتيجة منطقية لما حدث في القرنين الماضيين والذي أدى إلى التقسيم العالمي للعمل، وتتمظهر هذه التبعية على صعيد التجارة الخارجية وعلى صعيد القروض، فالنسب المئوية للمواد المستوردة تزيد كثيراً عن نسب المواد المصدرة في المجتمعات المتخلفة، وتحول الخاصة الأولى دون اعتدال الميزان التجاري، لأن التمدن في هذه المجتمعات يترافق مع نقص الانتاج الزراعي. هذا النقص يؤدي بدوره إلى استيراد المواد الغذائية الضرورية، كما أن النقص في النمو الصناعي وسيطرة الصناعة الاستهلاكية التي تتطلب استيراد الآلات الأساسية، تؤدي إلى حاجة دائمة للعون الخارجي الذي لن يلبث أن يصبح اعتيادياً وضرورياً.

وإذا استطاعت القروض أن تحل المشاكل الناتجة عن التخلف بصورة مؤقتة، لكنها لا تستطيع بأي حال تجاوز المشاكل الرئيسية الأساسية للاختلال البنيوي المتسارع.

بالطبع إن صحة هذه الاطروحات لا تدفعنا إلى اختزال المفهوم في «الثنائية الاقتصادية» أو في «التبعية الخارجية»، بل إن التخلف هو جزء لا يتجزأ في النظام الرأسمالي العالمي، وهو كظاهرة ترافقت مع التقسيم العالمي للعمل لا تفهم إلا على ضوئه.

فالذي «يولد التخلف هو نفس العملية التاريخية التي تولد التطور أي تطور الرأسمالية نفسها» (فرانك).

**مصادر ومراجع**


- الامبريالية وقضايا التطور الاقتصادي في البلدان المتخلفة، مجموعة من المؤلفين، تر. عصام خفاجي، دار ابن خلدون، بيروت، 1974.
- أمين، سمير، التطور اللامتكافىء، تر. برهان غليون، دار الطليعة، الطبعة الثالثة، 1980.
- الموسوعة الاقتصادية، مجموعة من الاقتصاديين، إعداد وتعريب عادل عبد المهدي، د. حسن الهمونوي.
- الموسوعة الفرنسية، يونفرسالس، المجلد الخامس، مادة تنمية.

- Labica, Georges, Dictionnaire critique du marxisme, éd. P.U.F. Paris, 1982.
- La Coste, Yves, La géographie du sous-développement.
- Lenine, L'impérialisme, stade suprême du capitalisme, œuvres complètes, Tome 22.


فهمية شرف الدين

## تَذَكُّر

**Réminiscence**
**Reminiscence**
**Erinnerung-Reminiszenz**

التذكُّر عملية ذهنية تقوم على استرجاع الآثار التي خلفها الماضي في الذهن، وحَفَظَتْها وظيفة نفسية تعرف بالذاكرة أو الحافظة. وتدعى هذه الآثار بالذكريات وهي الصور الذهنية التي تتعلق بأحداث الماضي. يحدث التذكر إذن بمعناه الدقيق في عالم التصورات الذهنية ويتميز بذلك عن تكرار العادة الذي يشكل استرجاعاً لنمط من السلوك الحركي كان قد اكتسب سابقاً عن طريق التعلم.

يمثل التذكُّر على ذلك، الطور الأخير من أطوار عمل الذاكرة وهي:

1) تثبيت الذكرى، 2) حفظها، 3) استدعاؤها أو تذكُّرها.

فالتثبيت أو الاستذكار تحويل للمعلومات المدركة إلى ذكريات، والواقع أننا لا نقوم بتثبيت كل المعلومات المدركة في الذاكرة، إنما نقوم بانتقاء بعضها دون الآخر بتأثير بعض العوامل الموضوعية والذاتية. فالمعلومات المنظمة كالأشكال الهندسية تتثبت في الذاكرة بصورة أيسر من المعلومات غير المنظمة كالخطوط التي لا شكل لها. والمعلومات التي تحظى باهتمامنا تتثبت بصورة أيسر من المعلومات التي لا تحظى بهذا الاهتمام.

أما الحفظ فهو استقرار الذكرى استقراراً نهائياً في الذاكرة، ومن المحتمل أن الذاكرة تحفظ كل الذكريات التي تثبّتت فيها وأن الفرد قادر نظرياً على استرجاعها كلها، رغم انه لا يسترجع في الحياة الواقعية إلا الذكريات التي تحمل له

دلالة معينة أو تتفق مع ميوله الراهنة.

لا يمكن في الواقع أن نتحقق من تثبيت الذكرى وحفظها إلا من خلال استدعائها. لذا فإن الاستدعاء ـ أو التذكر بمعناه الدقيق ـ هو الطور الوحيد الذي يميز ظهورياً عمل الذاكرة. وبما أن الذكرى يمكن أن تظهر في الذهن بصورة تلقائية أو بصورة إرادية فإنه من الملائم التمييز بين التذكر التلقائي (أو الاسترجاع التلقائي) والتذكر المعتمد (أو الاستدعاء). فالتذكر التلقائي هو ظهور الذكريات في الذهن بدون أن يكون هناك مناسبات صريحة لظهورها، ويقابله التذكر المعتمد الذي يتميز بالبحث عن الذكرى في المجال الذهني. ويقوم التذكر المتعمد أو الاستدعاء على استرجاع الذكريات استرجاعاً ذهنياً، مع ما يصاحبها من ظروف المكان والزمان، مع تحديد موقع هذه الذكريات في الزمن الماضي. وبهذا يكمن الفرق الأساسي بين الذكريات والعادات في أن الأولى تكون مصحوبة بالوعي بأنها أثر من الماضي، في حين نستخدم العادات بدون أن نردها رداً واعياً الى تجاربنا الماضية.

ثمة نوع من التذكر الأولي يدعى بالتعرُّف، وهو النوع الوحيد من التذكُّر الذي يمتلكه الحيوان. ويقوم التعرُّف على التحقق من مطابقة المعلومات المدركة في الحاضر لخبراتنا الماضية أو عدم مطابقتها لها. فإذا كان استدعاء القطعة الشعرية المحفوظة مثلاً يتمثل في استرجاع أبياتها فإن التعرُّف هو الحكم بأن بيتاً شعرياً أسمعه من أحدهم هو جزء منها.

وفي كل الأحوال فإن التذكُّر يشكّل في الحقيقة إعادة بناء للماضي أكثر مما يشكل بعثاً دقيقاً لهذا الماضي. فالتذكر استدعاء راهن للماضي، وطبيعي أن ترتبط بنية الذكرى المستدعاة بظروف الاستدعاء وأن تتبدل إلى هذا الحد أم ذاك بتبدل هذه الظروف.

وقد تتولد عن هذه الظروف حالة قصوى من حالات الضعف في الذاكرة، ونعني بها حالة النسيان. والنسيان لا يعبِّر في الواقع عن انعدام الذكرى أو تلاشيها، بل يعبر عن عدم قدرة الشخص في حالته الراهنة على استدعائها. وينشأ النسيان في حالات كثيرة عن عملية الكبت التي ينبذ بها الفرد ذكرى بعض الأحداث المؤلمة نفسياً من مجال الوعي كأسلوب نفسي من أساليب الدفاع ضد القلق الذي يتولد عن هذه الذكرى.

تتمثل أهم اضطرابات الذاكرة في مرض فقدان الذاكرة الذي يتخذ صورتين أساسيتين: فقدان القدرة على الاستذكار أو تثبيت الذكريات الجديدة، وفقدان القدرة على استدعاء الذكريات القديمة. وهناك اضطراب آخر يُدعى بالتعرُّف المغلوط الذي يتوهم فيه المريض بأن بعض الأشياء التي يدركها في الحاضر كان قد رآها سابقاً في حين أنه لم يكن قد رآها إطلاقاً: فالحاضر يبدو له كما لو كان ماضياً.

## مصادر ومراجع


- Bergson, Henri, Matière et mémoire, P.U.F.
- Delay, Jean, Les dissolutions de la mémoire, P.U.F.
- Filloux, Jean Claude, La mémoire, P.U.F., Que sais-Je?
- Flores, C., La mémoire, P.U.F., Que sais-je?
- Halbwachs, Maurice, Les cadres sociaux de la mémoire, P.U.F.
- Piaget, J., et B. Inhelder, Mémoire et intelligence, P.U.F.


**كمال بكداش**

## إضافة

التذكر مفهوم فلسفي لا نفسي فقط. وما زالت نظرية التذكر في علم المعرفة مصدراً للخلاف؛ فهي ترتبط مع اشكالية مصدر المعرفة ونشأتها، بصيغة ثانية طبيعة العقل.

تنطلق نظرية التذكر من فكرة وجود سابق للنفس قبل ولادة الانسان. لأن النفس خالدة قبل الجسد وبعد موته. وربما ارتبطت هذه الفكرة مع نظرية التناسخ في الفلسفة الهندية.

ربما كان سقراط أول من قدّم برهانات على خلود النفس في حوار فيدون لأفلاطون. ويترتب على خلود النفس القول بأن النفس تلقت معارفها من عالم الخلود. لكنها عندما ارتبطت مع الجسد = المادة = العتمة = اللامعرفة، سقطت في حالة النسيان. ولكي تستعيد ـ تتذكر ـ معارفها تستدعي منهج التوليد أي اعادة ولادتها ثانية. أما أفلاطون فيفترض المنهج الجدلي ـ الحوار Dialogos لتحقيق تلك الغاية.

وقد قادت فرضية المعرفة التذكرية أفلاطون الى نظرية «المثل». على هذا النحو تلغي هذه النظرية لحظة الجدّة المبدعة في المعرفة الانسانية.

ويمكن القول إن كل نظرية تقول بفرضية «العقل الفطري» تستدعي القول بنظرية التذكر وبالتالي خلود النفس أي القول بالثنائية أو لا مادية النفس والروح والعقل. وبالاستنتاج البعيد الرجوع إلى موقف ديني.

**التحرير**

# تُراث

**Héritage**
**Heritage**
**Erbe**

تعني Heredity الوراثة، وهي انتقال الخصائص البيولوجية من جيل إلى آخر حيث تتوارث الأجيال سمات أو خصائص جسمية معينة تميز سلالة من السلالات أو جنساً من الأجناس وتسمى الوراثة البيولوجية. وتعني Heritage تراث، وهو انتقال السمات الحضارية أو الثقافية لمجتمع معين من جيل إلى جيل عن طريق التعلم والتعليم، وتسمى بالتراث الحضاري أو الثقافي أو الاجتماعي. كما تعني Heritage الميراث أيضاً، وهو انتقال الإرث المادي، أي تركة الأصول للفروع حسب نظم معينة خاصة بكل مجتمع. وعلم الفرائض في الاسلام هو الذي يحدد قواعد تنظيم الميراث وتوزيعه.

وكمصطلح اجتماعي، يتحدد التراث بالسمات الحضارية أو الثقافية والاجتماعية لأمة من الأمم. إنه تركة الأجيال الماضية من حضارة مادية ومعنوية التي يتلقاها الأفراد من المجتمع، الذين هم أعضاء فيه. وهذه السمات الحضارية هي كل شيء بالنسبة للأشخاص ولولاها لما استطاع المجتمع أن يتطور ويتقدم. فالتراث الحضاري عنصر مهم من عناصر التطور، والانسان مدين لأجياله السابقة التي أورثته كل هذه النماذج الحضارية ولها الفضل في بلورة شخصيته الحضارية وتكاملها.

والتراث كتراكم حضاري وثقافي عبر الأجيال والقرون يتضمن العناصر المادية والمعنوية للحضارة، كالمعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والصناعات والحرف وقدرات الانسان وكل ما يكتسبه من المجتمع من سلوك متعلم قائم على الخِبَر والتجارب والأفكار المتراكمة عبر العصور والتي تنتقل من جيل إلى آخر عن طريق اللغة والتقليد والمحاكاة.

والتراث الحضاري ظاهرة إنسانية عامة لكل المجتمعات والأمم. وكل أمة أو مجتمع له تراثه الحضاري والثقافي من جهة. ومن جهة أخرى هناك تراث انساني عام تشترك فيه كل الأمم والمجتمعات، ويخص الجنس البشري بأجمعه، لأن الانسان يتميز عن الحيوان بقابلية اللغة والتفكير والعمل، في حين يفتقد الجنس الحيواني لأي تراث حضاري ويختص فقط بانتقال الميراث البيولوجي.

وتختلف المجتمعات الانسانية في إرثها الحضاري من حيث عمق تراثها الحضاري في التاريخ أو ضخامته أو بساطته وعدم تعقيده.

وتراث أية أمة من الأمم يمكن أن يكون عاملاً مهماً وأساسياً في تطور تلك الأمة وتقدمها، لأن الانسان في كل زمان ومكان وارث لما قدمه أسلافه من معارف وخبر، يستفيد منها في حاضره ويضيف إليها من خبره وتجاربه ويطوِّرها بعلمه ومعرفته، من أجل بناء حاضره وتقدمه ومن أجل بناء مستقبله. ولهذا فالتراث عملية تراكم حضارية دائمة ومستمرة، عبر الماضي، مروراً بالحاضر وتجاوزاً للمستقبل. ولا يمكن أن يكون هناك قطع زمني في هذه العملية الحضارية؛ فتجربة الانسان في الماضي تصبح تجربة جديدة في الحاضر وتستمر للمستقبل. ولهذا يكون علينا أن نستفيد من الإرث الحضاري القيِّم لتطوير الحاضر وتجديده والعمل من أجل المستقبل، دون أن يطغى إرث الماضي على الحاضر ولا يلغي الحاضر الماضي، ولا يقف الماضي في سبيل المستقبل.

وتراث أية أمة من الأمم ليس هو تراكم معرفة وخبر وتجارب فحسب، ولكنه تمثيل لشخصية الأمة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويعني ذلك تمثيلاً لخصائص الأمة الحضارية، والمادية والمعنوية؛ فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنما هي وليدة إرث أجيال متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجارب وخِبَر وأفكار تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمة وبقائها واستمرارها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتترعرع.

وقد ترك العرب تراثاً ضخماً غنياً هو ثمرة جهود إنسانية واسعة وعميقة في التاريخ يمتد إلى العرب قبل الاسلام، عبر عصر الازدهار والتفتح العلمي. وكانت مادة هذا التراث العظيم هي اللغة العربية، الغنية بمفرداتها التي جمعت ذلك التراث ووحَّدته وحفظته. فاللغة العربية هي لغة العلم والتخاطب في الميراث الحضاري العربي، والتي لعبت دوراً أساسياً وتقدمياً وإنسانياً بما قدمته واضافته في تطوير عصر النهضة العربية، عصر النقل والترجمة والتأليف والابداع وما أحيته وطورته في التراث اليوناني القديم وأضافت إليه فكراً وتطبيقاً.

وقد انطوى التراث العربي على كثير من عناصر الحضارة

المادية والمعنوية. وفي مختلف مجالات الحياة، من علوم وآداب وفنون وصناعات والتي بلغت أكثر من 300 علم وفن وصناعة.

والتراث العربي هو حلقة من سلسلة طويلة من الحضارات الانسانية المختلفة، وهو جزء من التراث الانساني، لأنه أدى وما يزال دوراً أساسياً ومهماً في إغناء وتطوير الحضارة الانسانية. ومن يتصفح كتب التراث العربية يجد أمامه تراثاً عملاقاً متشعب الفروع، يضم الطب والرياضيات والبصريات والكيماويات إلى جانب الفلسفة والجغرافية والآداب والعلوم الاجتماعية والفنون.

إن الاهتمام بالتراث الحضاري مهمة ضرورية وتحتاج إلى موضوعية وعقلانية من جهة وإلى عالمية الفكر الانساني وتواصله من جهة أخرى. وإن عملية إحياء التراث هي عملية إنتقائية تحتاج أولاً إلى استيعاب التراث استيعاباً موضوعياً وذلك عن طريق فهم التراث الحي وهضمه وتطويره نحو الأفضل وربطه بالمعاصرة التي تعني استيعاب الحاضر بخصوصياته القومية وربطه بالتراث الانساني العالمي وخصوصيات العالم المعاصر.

ودراسة التراث واستيعابه تعتمد على أسس ومناهج بحث علمية تقوم على مقاييس واضحة وتخطيط دقيق كما تحتاج إلى اختصاصيين في التراث، مهمتهم انتقاء ما هو جيد ومفيد وينسجم مع روح العصر ويكشف عن جوهر التراث القيم الأصيل.

إن رؤية تقدمية وعصرية للتراث يجب ان تسقط كل دعوة تتعامل مع العامل الذاتي والعاطفي الذي ينقل التراث نقلاً عشوائياً دون ترو وتحليل، وتسقط كل دعوة تتعالى على التراث وتتجاوزه بادعاء رجعيته وتخلفه. والرؤية التقدمية العصرية للتراث هي التي تؤكد على أصالة التراث الحي والتي تمنح الأجيال عوامل الاتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل. وإن تقديس التراث ونقله نقلاً عشوائياً يعني العيش على بقايا الماضي وهو موقف سلفي لا ينسجم مع منطق التطور ولا يؤدي إلى الحركة والتغير والتقدم. كما أن رفض الماضي رفضاً مطلقاً لا يجد ما يبرره، لأن ما في التراث من جوانب مشرقة وحية تتوافق مع معطيات الحاضر وتكون المرتكزات الأساسية لتقدم المجتمع وتطوره في المستقبل.

إن ضرورة التواصل لا الانقطاع مرتبط بأصالة ذلك التراث وحيويته، والتواصل يعني ربط الماضي بالحاضر عن طريق استيعاب مضمونه وهضمه وتطويره، والانقطاع عن التراث يعني فقدان الهوية القومية والحضارية.

**إبراهيم الحيدري**

**إضافة (١)**

التراث مفهوم متواطىء الدلالات متعدد المستويات.

**1 ـ مستوى التأريخ:**

يدل مفهوم التراث تأريخياً على حقبة تأريخية محددة أو عصر معين أو حضارة ما، إلاّ أن الدلالة الشائعة في الفكر العربي الحديث ـ المعاصر تشير إلى الثقافة العربية الوسيطة ـ العصر الذهبي ـ والقديمة معاً.

**2 ـ مستوى الايديولوجيا العامة:**

يدل مفهوم التراث أيديولوجياً على هوية ثقافية معينة بمعنى القومية أو على نوع ثقافي معين بمعنى التخصص، كقولنا في الحالة الأولى «التراث العربي» أو في الحالة الثانية قولنا «التراث الفلسفي» أو «التراث العلمي».

وقد كانت الدلالة الثقافية المعينة لشعب ما خاصة الثقافة العربية مصدر خلاف بين المفكرين، لأن مفهوم التراث يخضع لمصادرات تصورية أيديولوجية مسبقة تحدده.

على هذا النحو تنوعت وجهات النظر وتياراتها التراثية في الأيديولوجية العربية المعاصرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 – التراثية السلفية ـ الدينية.
2 – التراثية العلمانية بفروعها.
3 – التراثية القومية بفروعها.
4 – التراثية الماركسية.

إن تدرجات الفواصل النوعية بين هاته التيارات تنعكس على تحديد مفهوم ثان مرتبط بالتراث ويحيل إليه هو مفهوم العروبة، وبالتالي مفهوم «الأمة».

هل نقول:

«التراث العربي» بالمعنى الشمولي لمفهوم «العروبة» بوصفه صفة كلية للحضارة السامية باعتبار «العروبة» آخر تجلياتها الباقية ـ المستمرة على جميع مستويات الحضور التاريخي والطوائفي واللغوي؟

أم نقول:

«التراث العربي الاسلامي» بحيث نطابق بين «العروبة والاسلام» عندئذ تجابه الفكر إشارات عاصفة مثل:

- هل الاسلام دين قومي خاص بالعرب؟
- أو الاسلام دين أممي يتجاوز العرب؟

وباصطلاحات منطقية ـ هل يستغرق الاسلام العرب أم العرب يستغرقون الاسلام استغراقاً تاماً؟

حينئذ أين توضع مفاصل العرب غير المسلمين من مسيحيين ويهود وغيرهم من الاقليات الإثنية، العرقية ـ الثقافية ـ اللغوية؟

وكيف يمكن حذف مرحلة عرب ما قبل الاسلام بعمقها وتراثها العظيم؟

لكل سؤالية إشكالاتها وإحالاتها وشروطها واستدعاءاتها. لهذا ما زالت ينبوعاً للنزاع الايديولوجي وصراعاته في الفكر العربي المعاصر عبر مقالات ودراسات وكتب.

وبسبب بعض التقاطعات والتواترات المشار اليها يصعب التسليم ببراءة هذا النوع من المصطلحات، كما يتعذر قبول افتراض حيادها وموضوعيتها لأنها محكومة بمصادرة العقل النظري مسبقاً، أياً كان نوع المصادرة وهويتها واستنتاجاتها المذهبية.

محمد الزايد

إضافة (2)

«التراث» في اصطلاح اللغويين قديمُ الرجل ومحتده وذخيرته. وقد ورد المفرد بهذا المعنى في القرآن والشعر العربي القديم. أما منذ مطالع القرن العشرين فإن كُتّاب الاستشراق والدارسين العرب يعنون بالتراث النتاج الفكري العربي الإسلامي في مختلف مجالات المعرفة في الحِقَب الكلاسيكية (حتى مطالع القرن التاسع عشر الميلادي).

والإشكالية المُثارة منذ مدة حول طريقة النظر إلى التراث في المجال الحضاري العربي الإسلامي ناجمةٌ عن الدخول القويّ للقيم الحضارية الغربية، وتراجع الأشكال التقليدية للفكر بمجتمعاتنا؛ مما أوهم انقطاعاً بين تالد الأمة وطريفها. فكان هناك الذين رأوا إلغاء الماضي لصالح الحاضر. والذين نظروا للماضي بمختلف مناهج النظر والتحليل الحاضرة. والذين أصرّوا على أنّ «آخر هذه الأمة لا يصلح إلاّ بما صلح به أولها». وهكذا ظلت المحاولات التي جرت لقراءة التراث في نطاق إحدى وجهات النظر الثلاث حبيسة الأيديولوجيا، وقاصرة عن الفهم المتكامل.

رضوان السيد

---

## تَرْبِية

**Education**
**Education**
**Erziehung**

---

التربية تعبير علائقي خاضع لموازين القوى التي تحدده، فهو ليس مفهوماً تحددت مادته وترمزت ثم تطورت مضامينه بتطور رؤية الفكر لهذه المادة، بل هو، بالإضافة إلى ذلك، متطور في مادته نفسها تبعاً للتغيرات الطارئة على الفكر الذي يحدده، والذي هو بدوره خاضع للتطور الاجتماعي الحاصل بكل ما يحمله من متناقضات.

إن هذه المسألة، لا تعني فقط صعوبة التعامل مع هذا التعبير من حيث دلالاته، أي كمضمون ظاهر يعبر في أغلب الأحيان عن رؤية شخصية ذاتية أو نسبية أو مؤقتة، وإنما من حيث مدلولاته أيضاً، أي ما هو ضمني فيه والذي يعبر في غالب الأحيان عن نمط علاقات سائدة في مجتمع من المجتمعات أو في عصر من العصور أو بالنسبة لمجتمعات متعددة فيما بينها.

### 1 ـ تعريف التربية

من الصعب ـ إن لم يكن من المستحيل ـ إحصاء كل التعريفات الموجودة (أو ممكنة الوجود) لهذا التعبير، فهو يكاد يكون تعبيراً وجدانياً ورؤية شخصية تتعدد بتعدد القائلين به أو الممارسين له، وتختلف باختلاف مواقعهم الاجتماعية وانتماءاتهم الفكرية ومجتمعاتهم والزمان الذي ينوجدون فيه. وحتى عندما طُرح هذا التعبير كعلم، فإن الأمر لم يختلف كثيراً، فأتى متأخراً جداً في الزمن وجزئياً في الموضوع وتعددياً في المنهج وذلك أيضاً تبعاً لاختلاف انتماءات العلماء المهتمين به، فكرياً او إجتماعياً، والتي قد تصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض (علم النفس التربوي ـ علم اجتماع التربية). وبذلك انتقل الصراع من مستواه الذاتي إلى مستواه «الموضوعي» والذي يصفه هوبير بقوله: «ليس هناك أسهل من تعريف كلمة تربية أو علم التربية على ما يبدو، مع ذلك، تنشأ المشكلات منذ الوهلة الأولى، ويتوقف توجُّه أي بحث سنقوم به على التعريف الذي سنتبناه».

على كل حال، نلاحظ أن تطور هذا التعبير ـ على مأزقيته

ـ ليس واحداً أو موحداً على المستوى العالمي، فهناك مجتمعات لم تعرفه بعد «فبينما التربية ـ كفعل Education وجدت وموجودة باستمرار، في كل الأزمنة، وفي كل المجتمعات، وفي كل البيئات لأنها مرتبطة بشكل حميمي بالعلاقات التي يقيمها البشر فيما بينهم، على العكس، فإن علم التربية التقني Pédagogie والذي يحدد مؤقتاً وبشكل عشوائي بأنه النظرية والتطبيق للفعل التربوي، ليس مستمراً ولا عالمياً لأنه ظهر بصورة متأخرة ومتقطعة في التاريخ، وحيث هناك مجتمعات جهلته... وما زالت!! (ديبيس وميالاريه). فهو مطروح ـ كعلم ـ بنسب تفاوت بتفاوت المجتمعات القائمة من حيث تطور العلوم الطبيعية والاجتماعية فيها وبالتالي من حيث تفاوت علاقاتها الانتاجية وامتلاكها لرأس المال الاقتصادي والثقافي، ففي البلدان التي ما زالت تابعة، والتي لا تحتاج إلى عقلنة كبيرة لكي تستهلك منتجات البلدان المصنَّعة هي بالضرورة غير مشجَّعة (بفتح الجيم) ولا مشجِّعة (بكسر الجيم) لتطوير علومها ولا لعقلنة مجتمعاتها. ففي البلدان العربية مثلاً، نلاحظ أن غياب التربية كعلم هو أوالية أساسية تحول الكلام التربوي في معظمه إلى دعاية مروِّجة للسلعة التربوية المنتجة في الخارج خاصة منه البلدان الرأسمالية، فنتعرف من خلاله إلى أحدث المثاليات التربوية وأفضل المشروعات الاصلاحية دون علاقتها بواقعها أو سبب ظهورها، مما لا يبقي لنا سوى الإعجاب بها وتبنيها فكرياً كحل لأزماتنا.

أما على المستوى اللغوي فلا نجد تحديدات منفصلة أو تمايزاً لغوياً بين التربية كفعل Education أو التربية كعلم تقني Pédagogie أو التربية كعلم Science de l'éducation ولذلك دلالته بالطبع. فالتربية حتى من خلال مجرداتها «تتضمن كل خصائص المؤشر الذي لا يتضح إلا من خلال البيئة التي يستخدم فيها».

ولو توقفنا قليلاً أمام هذا التمايز التراتبي في إنتاج الفكر التربوي ـ كدلالة على التمايز التراتبي الاجتماعي ـ لوجدنا أن التربية سواء كتجريد للفعل كعلم أو كمُعاش Vécu هي «محل للصراع ومسرح مواجهة بين قوى متناقضة» (سنيدرز)، والتي تمتد لتشمل كل العلاقات الاجتماعية لأنها ـ أي التربية ـ «تتم بواسطة مجمل البيئة الاجتماعية وما المدرسة إلا إحدى وسائلها... فهي تشل كل تفاعل بين البيئة والفرد» (صيداوي وآخرون). مما يعني أن العلاقة التربوية هي العلاقة الاجتماعية وإن اتخذت أشكالاً متعددة (المدرسة ـ الأسرة ـ المهنة ـ المعبد ـ العلاقات الانسانية الحرة... الخ) والتي تطرح بالضرورة إمكانية وجود صراع ضمنها في حال وجود تناقض بين طرفي العلاقة ـ مادياً أو رمزياً ـ مما يطرح علينا تساؤلاً حول مدلول الطرح التربوي المستقل والمحيَّد اجتماعياً ـ من قبل القيِّمين على شؤونها ـ أو من قبل المتبنين لآرائهم ومواقفهم خاصة في مجتمعاتنا، والذي يعتبر حالياً أوالية اجتماعية ضرورية لتحويل العلاقة بالواقع إلى علاقة ايديولوجية مجيَّرة لصالح هؤلاء (شارلو).

على هذا الأساس، هل يمكن لعلم التربية التقني Pédagogie أن يساعدنا على فهم الواقع التربوي؟؟؟ وما هو العلم الذي نحتاج اليه لكي يمكن لنا أن نفهم الظاهرة التربوية؟ وقد تتضح هذه المسألة قليلاً لو حاولنا العودة وإن سريعاً، إلى تاريخية هذا التعبير وسيرورة تطوره، فلكي نعرِّف التربية يقول دوركايم: «يجب علينا أن نأخذ الأنظمة التربوية القائمة أو التي كانت قائمة، ونقوم بمقارنتها لاستخلاص خصائصها المشتركة».

**1 ـ 1 ـ تعريف التربية ـ كفعل Education :**

لو حاولنا تتبع الفكر التربوي تاريخياً، لوجدنا أن الكلام التربوي ـ حتى قبل أن يدوَّن ـ لم يكن حقاً للجميع، بل هو تمايز يختص به أفراد معينون يشتركون بكونهم على رأس الهرم الاجتماعي الذي يمثلون (الأب ـ كبير الأسرة، شيخ القبيلة... رجل الدين ـ رجل الفكر ـ الفيلسوف ـ الحاكم... الخ). وعلى هذا الأساس يعطون لأنفسهم حق التقرير السلوكي لغيرهم، ممن صنفوا حكماً بأنهم أقل شأناً (مادياً أو معنوياً)، بحيث لا يبقى لهؤلاء إلا مهمة التنفيذ بحرفيتها كي يتوصلوا إلى «السعادة» كما يتصورها أولو الأمر منهم.

ولا بد لنا هنا، من أن نميز بين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة المباشر (الحاكم ـ الأب) وبين الكلام التربوي الصادر عن مركز السلطة غير المباشر (شيخ القبيلة ـ الفيلسوف ـ المعلم... الخ) حيث هناك تفاوت فعلي بينهما من حيث امتلاك الأدوات اللازمة للتنفيذ.

وبذلك فإن التجريد التربوي بحد ذاته (كأي تجريد) هو تعبير عن العلاقة الاجتماعية في شكلها الصراعي والمحسوم لصالح الأقوى؛ فنجد كتب التاريخ التربوي تكتظ بكلام المفكرين بينما لا نجد أي أثر لتصور العامّة. كذلك فإن هذا التجريد نفسه يعني أنه في علاقة صراعية مع التنفيذ حيث لا نجد بالمقابل الكثير من تصورات الحكام التربوية، إلا إذا

كانوا مفكرين، لأنهم اكثر مقدرة على تجسيد أفكارهم على مستوى الواقع.

تاريخياً، أصبح من المتعارف عليه أن الحضارات القديمة، ـ حتى تلك التي لم تصل إلينا مدوّناتها ـ كانت لها نظمها التربوية وأدواتها التربوية وإن كانت لم تختلف ـ كما يقول الشيباني ـ «من حيث طبيعتها أو من حيث أهدافها... والتي تحاول أن تؤدي إلى أن يتشرب الفرد ويستبطن كل الأوضاع القائمة في مجتمعه دون أن يحاول تغييرها أو تعديلها ودون أن يكون له مجال للحرية والاختيار».

بعد هذا الزمن المديد، هل تغيرت هذه الوظيفة الاجتماعية للتربية أم أن تغير القول فيها ليس إلا من قبيل تكثيف الأقنعة؟

يؤكد علم اجتماع التربية الراهن على أن هذه الوظيفة لم تتغير في جوهرها بل أصبحت أكثر فعالية لأنها أصبحت أكثر اقناعاً (بورديو ـ باسيرون ـ استابلين ـ سنيدرز... الخ) فيقول بورديو «إن السلطة هي أقوى عندما لا ينظر إليها كسلطة».

إذا كانت هذه الوظيفة هي القانون العام من حيث الجوهر فما الذي قام به الفلاسفة من خلال فلسفاتهم التربوية؟

يدل كلامهم على مر العصور على تضمنه للمايجب أن يكون. ولو قارنا مضمون هذا الكلام بالواقع الاجتماعي السائد في تلك العصور، لتبين لنا أنهما متناقضان بشكل كلي؛ مما يدل على أن هؤلاء الفلاسفة عندما كانوا يفكرون بالواقع كانوا يرفضونه على طريقتهم ضمن إمكانياتهم، محاولين إيجاد بدائل أفضل. وبهذا ربما كانوا قد ساهموا في استثارة رفض العامة أو إصلاح الحكام، وإن كان ذلك مجرد احتمال تتفاوت إمكانية حدوثه تبعاً لعوامل قد يكون من الصعب تحديدها كلياً.

فمثلاً بالنسبة لسقراط كانت التربية هي «صياغة النفس الانسانية وطبعها على الحق والخير والجمال وتحقيق مجتمع أفضل»؛ أو بالنسبة لأفلاطون «معرفة الخير وتنمية هذه المعرفة وطبع النفس الانسانية على الحق والخير والجمال». وقد لا نستطيع فهم هذه الغايات التربوية المنشودة إلا إذا عرفنا أن الواقع اليوناني في ذلك العصر كان مسرحاً «لتفشي الروح الفردية وسفك الدماء والفوضى والشهوات الجامحة والرغبة في الترف... الخ». وما يصح على اليونان يصح على الرومان وعلى الفلاسفة المسيحيين في العصور الوسطى حيث كان المجتمع الغربي يعاني من «الظلم والاستبداد الاجتماعي والسياسي والانحلال الاخلاقي». لذلك جاءت فلسفتهم التربوية دينية أخلاقية، كثيرة التقشف والزهد. ومع بقاء المجتمع الأوروبي في معاناته الطبقية الاقطاعية في نهاية العصور الوسطى جاءت التربية «تطالب بتفتح شخصية الفرد».

ولم يختلف منطق الكلام التربوي فيما تلا ذلك من قرون حتى في عصر «التنوير» سواء مع روسو الذي ارتد إلى التربية الطبيعية أم مع لوك مع أنهما تأثرا ببدايات علم النفس وتطور العلوم الطبيعية. وبالطبع لا نستطيع أن نستثني التربية العربية أو آراء الفلاسفة العرب في التربية من حيث سيرورتها الاجتماعية حيث يقول لنا الأهواني: «كانت البيئة السائدة في القرن الرابع الهجري بيئة دينية عربية إسلامية في الشرق، مسيحية في الغرب، أهم ما يميزها خضوع الناس في مناحي تفكيرهم وأحوالهم لسلطان الدين». فالتربية الاسلامية نشأت في مجتمع «طبقي ووثني» فجاءت تهدف إلى «تكوين الانسان الصالح» في مجتمع يصفه الشيباني بقوله: «بإقامة مجتمع نظيف، نظيف العقيدة، نظيف العلاقات، نظيف المشاعر والسلوك... ضمير مرهف... خلق فاضل... كريم.. مودة... فضل... رحمة... حب... تكامل... عدل... وفاء... حق».

على الرغم من أن التربية العربية والاسلامية اقترنت بثورة إجتماعية إلا أن هذه التربية لم تتحقق فعلياً، إذ يقول لنا الشيباني نفسه بأن العرب «تفرقوا شيعاً وأحزاباً ودويلات صغيرة ضعيفة بعد أن سيطر على العالم العربي الاسلامي حكام رجعيون جاهلون... ومهدوا بذلك لاحتلال واستعمار أراضيهم».

كذلك بالنسبة للفلاسفة العرب، لم تختلف النظرة التربوية المثالية عن نظيرتها الغربية فهي الهدي إلى «طريق النعيم واللذة والسرور والأبدية والراحة السرمدية» (اخوان الصفا)، أو هي «مفتاح السعادة الأبدية» (الغزالي) وإن كان الفلاسفة العرب لا يتكلمون على التربية كتعبير بل على «العلم»، فابن سينا أيضاً يرى أن غاية العلم «أن تستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب القوة الانسانية».

ونلاحظ بأن المنطق الذي يحكم الكلام التربوي العربي كما جاء عند فلاسفتهم لا يختلف عن منطق سابقيهم، من حيث طوباويتهم ومن حيث رفضهم للواقع المتناقض الذي يعيشون. ويتبين تناقض الواقع هذا في كون البلدان العربية والاسلامية، كانت في تلك الفترة، تعاني من عودة إلى «أرستقراطية حادة خصوصاً في العصور المتأخرة حيث

انطوت الطبقة الرفيعة على نفسها وعلت على العامة علواً كبيراً، ولم يكن الحال كذلك في صدر الاسلام».

خلاصة القول إن التجريد التربوي في سيرورته نحو تطوره كعلم، تميز بالمثالية والطوباوية ولكنه في ذلك كان رفضاً لواقع متناقض. وبذلك ساهم في تصور امكانية وجود واقع أفضل مما ساعد في رفض هذا الواقع فعلياً وإن كان هذا الرفض لم يؤدِ إلى تحقيق كلي لهذا المثال في معظم الأحيان.

**I ـ 2 ـ تعريف التربية ـ كعلم تقني Pédagogie :**

تاريخياً، كان على الفكر التربوي الأوروبي أن ينتظر الثورة الفرنسية وتطور العلوم الطبيعية والاجتماعية ـ كي ينتقل من تفكير الواقع إلى التفكير فيه، ولكي يبدأ محاولاته العلمية بشكل فردي وذاتي ـ كما ذكرنا ـ أي متأثراً بتطور العالم الفكري والاجتماعي. ويصف لنا، لوسيان سلربيه هذه المرحلة بقوله: «من بين الكتابات العديدة عن التربية منذ آلاف السنين، نصادف محاولات حديثة لاقامة نظرية تربوية. ولكن الابحاث ارتبطت دائماً بمثال فهي ترتكز على مذاهب تربوية أو أخلاقية، أفلاطونية أو روسوية أو كانطية الخ...، وإذا كان هذا المثال يتغير مع البشر والوقت فكيف يمكن أن نطلب منه أن يكون موضوع علم؟ وعلى العكس، تقدم لنا الطبيعة ظاهرات، أي عمليات تربوية صالحة أو طالحة تشكل الواقع اليومي، فهي تقدم لنا عناصر علم وضعي للتربية، متحرر من أي مبدأ سلفي ومرتكز على الملاحظة الواقعية، وهذا هو موضوع دراستنا».

يتضح ذلك لو أخذنا بعض تعريفات العلماء في هذه المرحلة حيث هو بالنسبة لديوي علم وتقنية في الوقت نفسه لأنه يريد أن يجعل من العمليات التربوية عمليات «أكثر ذكاء وأكثر عقلانية» أو هو بالنسبة لِـ هوبير «علم وتبصر تطبيقي، تقنية وفن في الوقت نفسه».

ويبدو أن هذه المحاولات العلمية لم تستطع أن تتخلص من مسألة الأهداف المثالية التي تنشدها وإمكانية تحققها التلقائي على مستوى الواقع على أساس تصورها أن «الفرد هو وحده الموجود حقيقة فهو إذن السبب الأساسي وراء كل حقيقة إجتماعية، وللتأثير على المجتمع يجب التأثير على سببه، أي على الفرد»، مما يحولها إلى مسألة تقنية تبقى مرهونة لمن يتبنى تنفيذها، ولمن يجد الأدوات اللازمة لذلك. كما أنها تعرف «بوسائل الايصال المعلوماتية لتثبيتها في ذاكرة المتلقي... فهمُ هذا العلم هو إيجاد وسائل مؤكدة لرفع فعالية الفعل التربوي» (غوفينال). ولكن، ألا يجب أن نسأل، بعد الوصول إلى هذه الفعالية، لمصلحة من تجيَّر مثل هذه الفعالية؟ وبذلك لا بد أن نعود إلى بحث العلاقة التربوية نفسها ـ لا المعلومات ـ ثم بحث محتوى هذه المعلومات بما فيها من قيم.

على المستوى العربي، تنشط الدعاية لمثل هذا النوع من العلم التربوي حالياً، إذ إن مثل هذا الطرح لا يتناقض مع جوهر الأهداف الاجتماعية للتربية، وإن كان ما زال على مستوى المحاولات الفردية على كل حال.

**I ـ 3 ـ تعريف التربية ـ كعلم**

**Science(sciences) de l'éducation :**

يعتبر كُلٌّ من ديبيس وميلاريه أن من المدهش أن تنتظر التربية أميل دوركايم 1911 كي تُعتبر علماً مستقلاً ومنفصلاً عن الفلسفة والأخلاق والفقه، ولكي تتحدد بأنها علم لدراسة أصل ووظيفة الأنظمة التربوية. هكذا يكون علم التربية علماً للاجتماع التربوي أو تاريخاً للتربية.

وقد تقل الدهشة لو عرفنا تزامن هذا الطرح مع انتشار فكر ماركس وتأكيده على التاريخ لدراسة المجتمع وتطور علم الاجتماع على هذا لأساس، وبالتالي انعكاسه على التربية. حالياً استبدل تعبير التربية كعلم تقني Pédagogie بتعبير العلوم التربوية Sciences de l'éducation والذي يعتبره ميلاريه «ليس عودة إلى الأصول ولا بتأثير موضة طارئة، بل عائد لتطور كل المجالات المرتبطة بالتربية».

ويميز سيمون بين تيارين تربويين «الأول يكمن في الجهد المبذول لقياس الظاهرات التربوية والشروط المؤدية إلى القوانين، التربية التجريبية»، والذي بدأ مع بينيه وسيمون وبويز وكلاباريد. والثاني هو «حركة استلهام وبذلك هو مختلف... لأنه يكمن في القطع مع العادات التربوية التقليدية، وبالضبط لاستبدال اللفظية التعليمية الموجودة بمشاركة فعالة للطفل: وبطرق التعليم الذاتي ـ تجريب تربوي ـ والتي بدأت منذ القرن السابع عشر (كومينوس ـ بستالوتزي ـ هربارت ـ فريني... الخ)»؛ وتشكل هذه النظرة بشكل عام منحى علماء النفس المهتمين بالتربية بمقابل منحى علماء الاجتماع الذي بدأ مع دوركايم والذي يعتبر أن «كل عمليات التربية هي سيرورة تطبيع Acculturation إجتماعي.

ويميز آلان غرا حالياً بين أربعة اتجاهات ضمن هذا المنحى هي:

أ ـ **الاتجاه الانساني** المتمثل بدوركايم ومنهايم والذي، يعتبر أن المجتمع يسمو عن طريق التربية نحو تغيير ذاته بواسطة القيم الانسانية.

ب ـ **الاتجاه الاقتصادي** يتمثل بشرابير ـ البير... والذي يطرح مفاهيم مثل المردود ـ المدخلات ـ المخرجات، ويغيب مع هذا الاتجاه تعبير المعرفة ليحل محله تعبير معرفة الفعل وذلك لخدمة الغايات الاجتماعية الاقتصادية بالدرجة الأولى والتي يفترض أنها عامة. ويستخدم هذا الاتجاه الطرائق المقارنة والاحصائية العامة والتحقيقات.

ج ـ **الاتجاه العلائقي** (مرتون ـ بيرسون...) والمتأثر بالنظريات البنيوية والوظيفية ويتركز حول مشكلة الأنماط والقيم (المعايير) لذلك هو يهتم بدوافع التلاميذ والمحددات الاجتماعية الضاغطة عليهم ويطرح مفاهيم مثل استبطان القيم ـ أوالية التحفيز ـ الثواب ـ العقاب ـ الدور الاجتماعي ـ المواقف والأدوار (ويتمثل بعلم الاجتماع الاميركي)؛ كما يعتمد التحليل التنظيمي للمؤسسة ويركز على الوظائف أو على الخلل والمشكلات الموجودة والبيروقراطية ـ المدرسة الامبيريقية الأنغلوسكسونية ـ.

د ـ **الاتجاه الشامل**: والذي يعتبر التربية عنصراً ضمن نظام إجتماعي محدد في زمن معين من تاريخ استغلال الانسان للإنسان. لذلك هو يدرس العلاقات الوظيفية بين المؤسسات من أجل المحافظة على علاقات السيطرة وليس بالطريقة التي يشعر بها الناس أو يعقلنون هذه العلاقة. هذا التوجه ماركسي لأنه نقدي أساساً ولأنه يعطي للصراع الطبقي موقع الأوالية الأساسية، مع الاعتراف بوجود قوى وسيطة تعتم وتغيب وحتى تحافظ على العلاقات الطبقية.

أما الطرائق، فهي لا تختلف في هذا الاتجاه عن الاتجاهين السابقين ولكنها تختلف فقط من حيث الرؤية والتفسير.

على الرغم من كل هذه الاتجاهات، يدل الواقع على أن التربية ـ كعلم لم يعترف بها في الجامعات الفرنسية مثلاً حتى سنة 1967، وما زالت تعاني مشكلة هذا الوجود غير المطروح بعد في مجتمعاتنا العربية إلا بشكل لمعات تغيب في خضم الوضع السائد. فمراكز الأبحاث التربوية بشكلها العلمي غائبة تقريباً، وهذا تعبير إضافي عن صراع اجتماعي قد يهدف القيِّمون عليه إلى تحييد التربية ـ كعلم، لأن ذلك يؤدي إلى توضيح الغايات التربوية الضمنية للمجتمع التي لا تتناسب مع الغايات الاجتماعية التي تسعى القوى المناقضة لها لبلوغها، كما أنه يؤدي إلى إمكانية توضيح لنوعية العلاقات التربوية القائمة والمحتوى التربوي الموجود مما قد يؤدي إلى اتخاذ مواقف كفيلة بإحداث تغيير ما إذا ما أصبحت جماعية.

على كل حال، لا يخلو الكلام التربوي العربي من أصداء كل هذه الاتجاهات وإن على الصعيد الفردي سواء على مستوى الأدب التربوي أو في بعض الأحيان على مستوى الأبحاث المحدودة. وفي ذلك بذور إيجابية إذا ما أمكن تطويرها لاحقاً.

### II ـ المجال الذي تغطيه التربية كعلم ـ أو العلوم التربوية

لدى كلامنا على التربية وتعريفاتها ـ بما هي فعل ـ لاحظنا أن هذا الفعل يغطي مجمل العلاقات التي يتفاعل الكائن البشري ضمنها، ولكن لو حاولنا تتبع موضوعات علم التربية سواء عندما تطرح كعلم تقني أو كعلم تجريبي أو كعلم اجتماعي تاريخي، فإنها غالباً ما تتمحور حول موضوع واحد هو المدرسة والتي هي «نتاج المجتمع الصناعي» مع أنها ليست سوى «إحدى الوسائل التربوية» ويمكن أن نضيف إليها الكثير من الوسائل التربوية الأخرى التي ذكرناها بحيث لا تشكل سوى جزء بسيط من كل شامل. فكما يدلنا علم النفس على أن الشخصية الانسانية تتشكل بشكل أساسي في السنوات الأولى من العمر داخل العلاقات الأسرية. وعلم البيولوجيا حيث تأثير الظروف الاقتصادية على تكوين الجنين ـ العلاقات المهنية ـ والعلم الطبيعي حيث أثر البيئة ـ العلاقات الاجتماعية البيئية ـ في النشاط والانتاج، مما يعني أن دراسة هذه العلاقات من الناحية التربوية، أي كتنمية سلوكات معينة هو أكثر إلحاحاً من التركيز على المدرسة والتوقف عندها. ومما يدل أيضاً على عملية تحييد إضافي لعلم التربية واستبعاده عن مناطق أكثر خطورة بالنسبة للراغبين في المحافظة على الأوضاع الاجتماعية الراهنة.

### III ـ الواقع الراهن للتربية

يدل واقع التربية ـ كعلم ـ على أنه ما زال يعاني مشكلة تحديد موضوعاته ومنهجياته كدلالة على اختلال موازين القوى التي يخضع لها، مما يساعد بالنتيجة على إبطاء عملية التطور التربوي الاجتماعي بحد ذاته وإن كان ذلك بنسب متفاوتة. ففي المجتمعات الصناعية وعلى الرغم من برامج

الاصلاح المستمرة، يحدد آلان غرا ملامح الأنظمة التربوية المدرسية الحالية « باصطفاء شديد وفوارق شديدة في المشاركة التعليمية بين الفئات، وبأن الفئات المحرومة ما زالت تعاني من الحرمان بصرف النظر عن قدراتها العقلية، وبأن وقت الدراسة ما زال محدداً بالانتماء الاجتماعي ».

أما ملامح الأنظمة التربوية المدرسية العربية فيحددها صيداوي وآخرون، بأنها تتميز بوجود نسبة عالية من الأميين... ووجود تمايز جنسي على صعيد المشاركة المدرسية... ووجود نظام تعليمي للأغنياء ونظام تعليمي للفقراء... « والسياسة الانتقائية التصفوية كركيزة قوية لتبعيتها الرأسمالية المعلنة أو المخبأة... وان مناهجها تتجنب إعداد التلميذ إعداداً كافياً للنظر والحكم على الأشياء بوضوح، لا بل تحاول أن تبقيه في حالة من السذاجة والسلبية ».

ونستنتج من ذلك أن أزمة الأنظمة التعليمية الموجودة في البلدان الرأسمالية تنتقل بحدة أكبر إلى البلدان التابعة وإن كانت لا تختلف من حيث المضمون بل من حيث الدرجة فقط للمحافظة على المسافة اللازمة « للتفوق » بين تابع ومتبوع. وفي ذلك لا يميز غرا « بين مجتمع متشكّل من طبقات أو فئات أو مجموعات مهنية إجتماعية، كما لا يميز فيما إذا كانت الأواليات التربوية مضبوطة أم غير مضبوطة من قبل الدولة، فكل ذلك لا يغير كثيراً من المشكلة. لذلك يقترح غرا أن تتغير صيغة السؤال المطروح بحيث يتركز البحث حول الطريقة التي تمكّن المدرسة من التوصل إلى تغيير العلاقات القائمة في بعض الأحيان ».

ولكن هل تتمكن المدرسة فعلاً من إحداث التغيير المشار إليه؟

ويمكن الاشارة هنا إلى محاولة التغيير النوعي الذي حققه التطور التربوي في البلدان الاشتراكية.

على كل حال، يتضح مما سبق، أن الغاية التربوية محدِّدة للفعل التربوي وليس العكس. وبذلك، وطالما أن هناك قوى متناقضة في أي مجتمع قائم، قد يكون من المهم جداً توضيح وتحديد هذه الغايات، سواء منها المنشود أم المرفوض، خاصة بالنسبة للفئات التي تخضع لهذا الفعل، لأن في ذلك إمكانية أكبر للتحكم بالفعل، من حيث ارتباطه بأدواته اللازمة.

ويتوقف هذا التحكم على إمكانية البحث في هذه الغايات أو في هذه الأدوات، أي على درجة « الاستبداد » القائمة في أي مجتمع، أو في العلاقة بين المجتمعات، فعلى حد قول الكواكبي « تكوّن التربية والاستبداد عاملين متعاكسين في النتائج، فكل ما تبنيه التربية مع ضعفها يهدمه الاستبداد بقوته ».

## مصادر ومراجع


- الانماء التربوي، صيداوي، وهبه، ابراهيم، حمود، معهد الانماء العربي، بيروت، 1978.
- الاهواني، أحمد فؤاد، التربية في الاسلام، دار المعارف، د. ت.
- الشيباني، عمر محمد التومي، تطور النظريات التربوية، دار الثقافة، بيروت، 1971.
- الشيباني، عمر محمد التومي، فلسفة التربية الاسلامية، منشورات المنشأة الشعبية، طرابلس، ليبيا، 1975.
- قباني، مروان، النسق التربوي عند الغزالي في ضوء رسالة ايها الولد، مقال في مجلة الفكر العربي، معهد الانماء العربي، بيروت، عدد 21.
- الكواكبي، طبائع الاستبداد، دمشق، 1973.
- المولى، هيام، طبيعة العلاقة بين العالم والمتعلم، في نماذج من الفكر التربوي الاسلامي، مجلة الفكر العربي، عدد 21.
- نشابة، هشام، التربية والتعليم عند ابن سينا، اللجنة الوطنية اللبنانية للتربية والعلم والثقافة، الاونيسكو، بيروت، محاضرة القيت في الجامعة الاميركية، 18 كانون الأول، 1980.
- Charlot, B. La mystification pédagogique, Payot, Paris, 1977.
- Debesse, M., Mialaret, G., Traité des sciences pédagogiques, P.U.F., Paris, 1969.
- Encyclopédie Universalis, t.5, La crise mondiale de l'éducation.
- Gêminard, Lucien, L'enseignement éclate, Lasterman, Paris, 1973.
- Gras, Alain, Sociologie de l'education, Larousse Université, Paris, 1974.
- Hubert, R., Traité de pédagogie générale, P.U.F., Paris, 1961.
- Snyders, G., Ecole, classe, et lutte des classes, P.U.F., 1976.


خيرية قدوح

---

# تَزامُن

**Temporalité**
**Contemporaneous**
**Gleichzeitig (keit)**

---

هو ترابط أو تلازم أو معية في زمن وقوع الأحداث المنفصلة في المكان. وهذا هو المفهوم السائد في نظرية

نيوتن. لكن الأمر في هذه الحالة متوقف على راصد الأحداث مما يجعل التزامن متوقفاً على نظرة ذاتية. ولو تصورنا الشخصين أ، ب يرصدان الشيئين س، ص وكانا واقفين في منتصف المسافة بين الشيئين فإذا حدثا في وقت واحد فإن تزامنهما واحد بالنسبة للشخصين، ولكن لو تصورنا أ يتحرك في اتجاه الشيء س بينما ظل ب ثابتاً في مكانه فإن س، ص لن يكونا متزامنين بالنسبة للشخص أ وفي الوقت نفسه سيكونان متزامنين بالنسبة للشخص ب وهنا يتصف الشيئان بصفتين مختلفتين هما التزامن وعدم التزامن وهذا ما تنبَّه إليه أينشتين بنظريته في النسبية وما وجهه من نقد. فالتزامن في نظرية نيوتن تزامن مطلق بينما هو في الحقيقة تزامن نسبي فلا بد من البحث في الأحداث داخل ضوابط في إطار محدد للاشارة. فالأحداث المتزامنة في إطار من الاشارات لا تكون متزامنة في إطار آخر من الاشارات المغايرة. والتزامن يتوقف على ما إذا كانت الأحداث منفصلة مكانياً أو شبه متطابقة. وهنا يكون الحديث عن تزامن مكاني أو عرضي وعندما يكونان منفصلين مكانياً فإن الحديث يكون عن تزامن عن بعد. ويرى أينشتين أن الأحداث الوحيدة التي نستطيع أن نحكم عليها مباشرة بأنها متزامنة تحدث في الوسط القريب المباشر منّا. وعندما نلاحظ حادثة بعيدة فإننا نستطيع أن نستخلص زمن وقوعها بطرح الفروض الخاصة بمسافتها وسرعة الضوء.

ومفهوم التزامن على نطاق العالم بأسره ليس فكرة بدائية مثل التزامن المكاني بل هو فكرة تتوقف على مسلمة خاصة بالضوء ومعايير للقياس وهذا ما تطرحه النظرية النسبية. ويذهب أينشتين إلى أن التزامن ليس متوقفاً على معيار ذاتي هو الراصد أو الملاحظ بل التزامن له وجوده الموضوعي حيث هناك ارتباط بين الزمان والمكان أو بين الزمان والظواهر الفيزيائية. ومن هنا يمكن القول إن الظواهر الفيزيائية لها بعد رابع هو بعد الزمان. وبناء النظام الزماني يتحدد بالصفات الفيزيائية التي تُمكِّن الأحداث من وجود علاقات تزامن مع الأسبق والألحق. ومن ثم لا بد من التساؤل: في ظل أي ظروف يمكن لحادثين أن يتزامنا إذا كانت علاقات النظام الزماني بينهما تتوقف على حدوث أو عدم حدوث علاقة فيزيائية من الترابط الكلي. إن ما تصححه النظرية النسبية هو أن التزامن يختلف تبعاً لإطار نظام الإشارة وليس ثمة تزامن مطلق؛ وفي هذا يقول منكوفسكي: «إن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهماً لا أساس له وإن اندماجهما على نحو ما هو وحده الذي يتسم بصفات الحقيقة». وقد تحدث الفيلسوف الوجودي الألماني المعاصر مارتن هيدغر عن وجودنا في العالم بحيث أن هناك ترابطاً وتلازماً بين الزمان والوجود. ويمكن القول إن وجودنا هو وجود ـ في ـ العالم، وإن الجوهري في وجودنا هو الزمان ومن ثم فإن هناك بشكل ما تزامناً بين الوجود والزمان وهو ما قاله أينشتين بحديثه عن ترابط الفيزياء والزمان.

## مصادر ومراجع


- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- العالم، محمود أمين، فلسفة المصادفة.
- Einstein, A., Relativity.
- Frank, Ph., Einstein, his Life and Times.
- Grunbaum, A., Philosophical Problems of Space and Time.
- Kuznetson, B., Einstein.
- May, R., and others, Distance.
- Torenbalm, H., A Logical Analysis of the Theory of Relativity.
- White head, A.N., The Principle of Relativity.


**مجاهد عبد المنعم مجاهد**

---

# تَسامُح

**Tolérance**
**Toleration**
**Toleranz**

---

اللفظة من اللاتينية Tolerantia وتعني لغوياً التساهل وعند علماء اللاهوت الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين.

ومن معانيه: أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفاً ولو خطأً.

ويفرق بوسويه في خطاباته بين التسامح وعدم الإكتراث. فكلمة تسامح بالنسبة له معناها أنك لا تعاقب أصحاب الآراء المخالفة لرأيك، ولكن إذا سمحنا لكل أصحاب المعتقدات أن يمارسوا آراءهم بحرية وجهد لا يكون تسامحاً إنما يكون عدم اكتراث. وهناك اتجاه يعترض على كلمة تسامح ويفضل كلمة احترام بدلاً منها. فكلمة تسامح ليس لها وجود لأننا نتسامح مع الأشياء التي لا نستطيع أن نقف ضدها. فالتسامح هنا يظهر في موقف الضعف، هذا التسامح الضعيف سرعان ما

يتحول إلى استبداد وعدم تسامح إذا زادت سيطرته.

ويرتبط التسامح بالضعف فحين نصف شخصاً بأنه متسامح يستشف من هذا الوصف شيء من الاحتقار نحوه، وحين يقال عن شخص أن أفكاره متسامحة معناه أنه يغمض عينيه عما يريد أن يقوله الآخر.

والتسامح عند البعض ليس هو المثل الأعلى، أو الغاية القصوى بل هو القاعدة الأساسية، ونقطة البداية للتعامل بين البشر، وحين توجد اذهان متفتحة تمارس التسامح من تلقاء نفسها تشعر بضرورة تجاوز التسامح إلى درجة أعلى، ويتحول التسامح إلى تعاطف ومحبة. ذلك لأن التسامح ينطوي على شيء من السلبية في احترام آراء الآخرين؛ وهناك شيء أكثر ايجابية هو أن نترك لكل شخص حرية التعبير عن آرائه؛ وهذا المعنى فيه احترام للشخص واحترام الآراء التي لا نشاركه إياها. وهذا يتطلب جهداً من أجل فهم هذه الآراء وجهداً آخر في المشاركة في هذه الآراء.

وقد بذلت جهود عديدة من أجل إرساء مبدأ التسامح وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين 311 - 313 م، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة. ومن العجيب أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علّم الطوائف المسيحية كيف يتسامح بعضها مع بعض؛ ذلك الرجل هو تمستيوس الذي وجه خطاباً إلى الأمبراطور فالينس حضّه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين وشرح له نظرية جديدة للتسامح جاء فيها:

«إن سلطان الحكومة لا يستطيع أن يؤثر في معتقدات الانسان الدينية، وإن الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لا ينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والنفاق، إنه لينبغي إفساح المجال لكل مذهب وإن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعاً سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. إن الله نفسه ليبين لنا رغبته في أن يعبده الناس بوسائل شتى وإننا لنستطيع الوصول إليه من ألف سبيل».

ونحن ندين بنظرية التسامح الحديثة إلى طائفة من المصلحين الإيطاليين الذين نبذوا فكرة الثالوث وأسسوا مبدأ التوحيد في المسيحية. وكان الذي صاغ عقيدة التوحيد المسيحية فاوستوسوتزيي الذي عرف باسم سوسيتوس وحرّمت طائفته التي تأسست عام 1564 الاضطهاد في محاورتها. وكانت الروح السوسينية هي التي دفعت كاستليون سافوي إلى نشر رسالة دوى صوته فيها طالباً التسامح ومحتجاً على إحراق سرفيتوس.

وكان روجر وليامز Roger Williams من جماعة البيورتان قد أنشأ أول حكومة عصرية في رود ايلند Rhode Island تؤمن بالتسامح الذي طبقه ووضعه موضع التنفيذ. وتبعه في ذلك أيضاً الشاعر ميلتون في رسالته المسماة «أريوباجيتيكا Areopagitica» المنشورة سنة 1644 م.

وفي 1689 أصدر جون لوك John Locke رسالة عن التسامح كتبها باللاتينية دفاعاً عن التسامح الانجليزي وأضاف ثلاث رسائل أخرى حول التسامح لكي يتم بحثه ويوضحه.

وكان جوهر فكرته أن مهمة الحكومة المدنية تختلف اختلافاً بيّناً عن مهمة الدين، وأن الدولة ما هي إلا هيئة تكوّنت لغرض واحد هو إنماء مصالح أفرادها المدنية وذلك عن طريق التسامح، فالتسامح هو المبدأ الذي يتيح للإيمان الصحيح أفضل فرصة لأن يسود.

وكتب بيير بيل Pierre Bayle دفاعاً عن التسامح لا يقل أهمية عن كتاب لوك، بل ويسبقه بعنوان «تعليقات فلسفية على من أجبرتموهم على الدخول في حظيرتكم» 1686. وبيير بيل مفكر فرنسي حر، لا يقر بمقياس للحقيقة سوى العقل. وهو يرى أن المعتقد الذي يبدو لنا مغلوطاً يجب التسامح معه لأنه قد يكون حقاً. ويرى أن أكبر خطر في أي دين هو ألا يكون متسامحاً ومن واجب الدولة أن تسمح بكل شيء إلا بعدم التسامح.

وكانت بروسيا أول دولة أوروبية أعطت الحرية الدينية التامة وذلك في حكم فردريك الثاني صديق ڤولتير. وحين شبت الثورة الفرنسية التي جلبت معها موجة من عدم التسامح السياسي، ظهر من ينادي بأنه ليس للحرية سن حد على الاطلاق حتى احتج ميرابو وهو أكبر سياسي في زمانه احتجاجاً عنيفاً على مجرد لفظة التسامح بقوله: «إنني أرى الحرية الدينية المطلقة التي لا تخضع لأي قيد تبلغ حداً من القداسة تبدو لي فيه كلمة التسامح كأنها نوع من الاستبداد لأن السلطة التي تتسامح قد يتراءى لها أن تتعصب». ونجد نفس هذا الاحتجاج في كتاب توماس بين Th. Paine «حقوق الانسان» الذي ظهر بعد ذلك، وجاء فيه: «ليس التسامح عكس اللاتسامح وإنما هو تلفيق له وكلاهما تحكم واستبداد، فإن أحدهما يزعم لنفسه حق منع حرية الضمير والثاني يزعم لنفسه حق منحها».

### مصادر ومراجع


- الأفغاني، جمال الدين، التعصب، مقالة في مجلة العروة الوثقى، الأعمال الكاملة، نشر محمد عماره.
- بيوري، جون، حرية الفكر، تر. محمد عبد العزيز اسحق، لجنة القاهرة للتأليف والترجمة والنشر.
- زكريا، فؤاد، التعصب من زاوية جدلية في كتاب آراء نقدية في الثقافة والفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- زيوار، مصطفى، سيكولوجيا التعصب، مجلة علم النفس، مج 7.
- الطويل، توفيق، قصة الاضطهاد الديني في المسيحية والاسلام، دار الفكر العربي، 1947.
- الكندي، رسالة الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.
- لوك، جون، في الحكم المدني، مقالتان، تر. ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
- فولتير، رسائل فولتير الفلسفية، تر. عادل زعيتر.
- Encyclopedia of Religion and Ethics, art. Tolerance.
- Renan, E., Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques, Paris.


حسن حنفي

## تَشاؤم

**Pessimisme**
**Pessimism**
**Pessimismus**

تطور معنى كلمة « تشاؤم » في اللغة العربية المعاصرة دال بذاته على الإنتقال من محيط حضاري إلى محيط آخر، فليست هناك إلا طائفة نادرة جداً هي التي تستخدم هذه الكلمة اليوم ويكون من مصاحباتها البعيدة في أذهانهم كلمة « الشؤم »، بينما كانت الكلمة تدل تقليدياً على الإحساس بأن شيئاً ما أو شخصاً ما هو مصدر الشؤم أو باعث عليه. وهكذا ننتقل من عقلية تفسح مكاناً واسعاً للخرافة إلى عقلية أخرى لعلها تستطيع اختزال هذا المكان إلى حده الأدنى. ومع ذلك فليس الاستعمال الحديث بمقطوع الصلة تماماً بالأصل اللغوي، لأنه إذا كان « الشؤم ضد اليمن والسعد »، فإن التشاؤم يعني اليوم في اللغة العربية، في أوسع معانيه وأعمقها « رؤية الجانب السيىء من الأشياء »، فهو انتظار وقوع السوء، ولك أن تربط كيفما شئت بين هذا وبين السعد وضده.

وينبغي أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت الكلمة العربية « تشاؤم » قديمة الوجود وأن مقابلها الأوروبي Pessimism أو ما يشابهها هو على عكس ذلك حديث جداً ويرجع إلى العقدين الأولين من القرن التاسع عشر الميلادي، إلا أن المعنى الحديث للكلمة العربية يعود ليلتقي مع معنى الأصل اللاتيني للكلمة الأوروبية، لأن Pessimus باللاتينية هو أفعل التفضيل من Malus، « السيِّىء ».

وإذا كان أوسع معاني « التشاؤم » هو « رؤية الجانب السلبي من الأشياء »، فإن تفصيل التعريف يتم بمد هذا المعنى العام من « بعض الأشياء » إلى « كل شيء »، ومن الحاضر إلى المستقبل. فالمتشائم الحق هو الذي يرى السوء أو الشر في كل الأشياء، وفي الحاضر وعلى الأخص في المستقبل. ومن هنا فإنه يرى أن الشر (بأشكاله) يغلب الخير (بأشكاله) وسوف يغلبه، سواء على الأمد القصير أو على الأمد الطويل. ومن أهم نتائج هذا الموقف نفي التقدم واعتبار أن كل غايات الحياة وهمية، وأن العدم هو المصير الحتمي للوجود، فللعدم إذن أسبقية على الوجود من حيث الحقيقة. والتشاؤم هو في أساسه اتجاه (عقلي وعلى الأخص نفسي)، ولكنه أحياناً ما يصل إلى مرتبة المذهب، وأمثلة ذلك في الحضارة الغربية فلسفة الألماني شوبنهور ومواطنه هارتمان. وربما كانت الديانة البوذية أظهر الديانات التشاؤمية، لأنها تعتبر أن جوهر الحياة هو العذاب الذي مصدره الرغبات والانفعالات، ولن يتم التخلص من العذاب إلا بالتخلص من الذات، فغاية البوذي هي أن يصل إلى مرحلة « النرڤانا »، أي « الفناء الخالص ». ومع ذلك فإن الاتجاه نحو التشاؤم قد يظهر عند هذا الشخص أو ذاك، أحياناً وليس دائماً، وبصدد ميادين محددة وليس بصدد كل الميادين.

وما من شك في أن التشاؤم موقف من « قيمة » الحياة ومن قيمة الوجود، لأنه يتعلق بالأسوأ والأحسن، وبالشر والخير. ولكنه على الأخص موقف « توقع »، فهو يتعلق بالمستقبل في المحل الأول وبالحاضر بعد ذلك، وليست له اهتمامات بالماضي إلا على سبيل الإشارة المرجعية؛ فجوهر التشاؤم هو « توقع الشر » وبالتالي فإنه نوع من « الرؤية »، ولكنها رؤية غامضة، حين نكون إزاء التشاؤم كاتجاه وليس كمذهب، ويسيطر على هذه الرؤية « إحساس » غامر بوجود « تهديد »، ولهذا يغلب على اتجاه التشاؤم، وخاصة في شكله الجزئي، أن يكون على هيئة « أزمة ». وظاهر من هذا أن التشاؤم موقف « سلبي »، ومن الطريف أنه يقال « الوقوع في التشاؤم » ولا

يقال، لا في العربية ولا في اللغات الأوروبية، «الوقوع في التفاؤل»، وربما كان وراء هذا أن التشاؤم عادة ما ينتهي إلى تفضيل اللاحركة، لأنه لا يتوقع «التقدم» نتيجة لأي تحرك، حيث أن الشر غالب لا محالة. ولهذا فإن «اليأس» شعور غالب على المتشائم، ويسبقه الشعور بضآلة الإنسان، وربما صاحب هذا إحساس حاد «بالخطيئة» وبأنها النصيب الضروري للانسان. وتظهر نتائج التشاؤم في العمل خاصة: فهو ينتهي إلى انعدام الأمل وأحياناً إلى كراهية الآخرين وإلى رفض الحياة ذاتها، وعلى هذا فإنه مما يتفق مع التشاؤم فلسفة اختيار الانتحار. والتشاؤم يميل إلى القول بالحتمية وينكر جدية حرية الانسان، ومن طبيعة الحرية إمكان التغيير، وهو ما ينفيه التشاؤم المتسق. والآن: ما هو أساس التشاؤم؟ لا شك أن الموقف التشاؤمي أحياناً ما يظهر عند بعض الناس من جراء خبرات متتالية بعد أن لم يكن سمة عندهم، وهو قد يظهر عند بعض المفكرين، من هذا الصنف نتيجة التأمل في الصراع بين الانسان والطبيعة، والانتهاء إلى نتيجة مؤداها أن القوانين الطبيعية غالبة لا محالة قوانين الانسان أو القوانين الأخلاقية، وأن الطبيعة لا تأبه في النهاية بهذا الحيوان العجيب الذي يظن نفسه مركز الوجود، أو قلْ إنه يظهر عند هؤلاء نتيجة للنظر في الصراع بين ما هو قائم أو ما هو ممكن من جهة، وبين ما ينبغي أن يكون من جهة أخرى؛ ولكن الأغلب أن يكون الاتجاه نحو التشاؤم قائماً على «مزاج» نفسي معين يجعل شخصاً معيناً متشائماً بطبعه أو قابلاً للتشاؤم تحت فعل الأحداث، والذي يقوم هو نفسه في نهاية الأمر باستخراج «مغزاها»، لأن أي حدث لا مغزى له بذاته مستقل عن الانسان، «واهب المعاني».

وندرك مما سبق أن لمفهوم التشاؤم علاقات بمفاهيم مهمة، مثل مفاهيم: الشك، اليأس، العناية الإلهية، الألوهية، ثنائية الخير والشر، القيمة، الحتمية والحرية. وكذلك فإن التشاؤم لا يظهر وحسب على مستوى العلاقات الانسانية، بل إن هناك مستوى أسبق منطقياً، هو المستوى الكوني، لأن الغرض الأول من التشاؤم هو القول بأن الشر على مستوى الكون يغلب الخير. ولهذا فإن النزعة التشاؤمية تضع هذه المشكلة المهمة: هل الكون حسن أم قبيح؟ أم هو لا هذا ولا ذاك؟ (وهو ما يعود إلى أنه ليس حسناً) وهل هناك عناية خاصة بالانسان أم هو حيوان كبقية الحيوانات؟ وبالتالي: فهل هناك عناية إلهية؟ بل وهل هناك إله خيِّر هو الذي يعنى بالكون وبالانسان؟ أم أنه ليس هناك من إله أو أن هناك إلهاً خيِّراً وآخر شريراً (وهو ما تصوره البعض أحياناً على هيئة «الشيطان» أو على هيئة «الظلام»)؟ وعلى ذلك فإن هناك الميدان الوجودي للتشاؤم (أي على مستوى الكون)، إلى جانب الميدان الأخلاقي (أيهما أحق وأدوم: الخير أم الشر، السعادة أم الشقاء، اللذة أم الألم؟). كذلك فإن التشاؤم يظهر أحياناً في ميدان نظرية المعرفة ذاتها، والموقف الشكي (لا يمكن من الوصول إلى الحقيقة، بل القول بأن لا حقيقة هناك) هو في الواقع موقف تشاؤمي، وقد عبرت عنه قبل الشكاك اليونانيين المعروفين صفحة من محاورة «فيدون» لأفلاطون. وربما كان أظهر ميادين التشاؤم الفلسفي، بعد الميدان الأخلاقي، ميدان التقدم الحضاري: فهل الانسان في تقدم؟ أم أنه على العكس في تدهور؟ وتمثل هذا الموقف التشاؤمي فكرة «العصور الأربعة» التي نجدها في كثير من الثقافات، والتي خلاصتها أن العصر «الذهبي» للانسان ليس هو عصر آت، بل هو العصر الأول البعيد، الذي تلته عصور أقل وأقل (الفضي والبرونزي والحديدي، وما شئت...). وربما كان أقدم تعبير مكتوب عن الاتجاه التشاؤمي هو ذلك النص الشهير عن «حديث يائس من الحياة مع نفسه» والذي تعود كتابته إلى الدولة الوسطى في مصر القديمة، وإن كان الحديث تعبيراً عن عصر الإنهيار الأول ويصور هذا النص حوار رجل سئم عيوب الحياة في عصره، وبين روحه، جاعلاً الروح تتحدث كأنها شخص مستقل يحاول أن يخفف من يأسه وتشاؤمه. ومما نقرأه في هذا النص العجيب: «حسبك أن تنظر إلى من شادوا مقاصير القرابين بالجرانيت لأهرام رائعة وفن مبدع، ما إن أصبحوا (أربابا) من السماء حتى غدت موائد قرابينهم خاوية، وأصبح شأنهم شأن المكدودين الذين قضوا على الشاطىء وقد أعوزهم الوريث، فنال الفيضان نصيباً منهم، وقيظ الشمس نصيباً، وحادثتهم أسماك الضفتين». ويقول أيضاً: «لمن أتحدث اليوم، والأشقاء أشرار، وأصدقاء اليوم لا يرغبوننا؟ لمن أتحدث اليوم، وقد قُرَّ الناس على السوء، وأهملت الحسنى في كل مكان؟» («الشرق الأدنى القديم»، تر. عبد العزيز صالح، الجزء الأول، ص 345 ـ 346). ومن الطريف أن أحد الحلول التي تقدمها الروح لليائس في هذا الحوار أن ينكبّ على متع الحياة فيعب منها عباً، وأن يتلفت إلى يومه وحسب تاركاً الغد للغد.

والموقف الأغلب عند مفكري الحضارة الإسلامية هو موقف رفض التشاؤم، فكان من رأي أبي إسحاق النظّام، أحد

مؤسسي مذهب المعتزلة في علم الكلام، أن الله لا يقدر على فعل الشر ولا يقدر أن يفعل إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده. ويقول الفارابي إن عناية الله محيطة بالأشياء جميعها، وإن الخير في العالم أكثر من الشر، والشر موجود في الكائنات الفاسدات، لأن طبيعتها تقتضي ذلك. أما الرازي الطبيب فإنه من القلّة النادرة بين الإسلاميين الذين قالوا بأن الشر في الوجود أكثر من الخير، وإنك إذا قايست بين راحة الانسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والمزامنات والنِكاد والأحزان والنكبات، ستجد أن وجوده، يعني الانسان، نقمة وشر عظيم. ويعرف الرازي اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم.

وإذا كنا قد اهتممنا بميادين التشاؤم الوجودية والأخلاقية والمعرفية والحضارية، فإن ذلك لا يعني أن التشاؤم مقصور عليها، بل يمكنك اتخاذ موقف التشاؤم في شتى الميادين، ومن أظهر مواقف التشاؤم هذه الأيام ما يمكن أن يسمى «بالتشاؤم العلمي» (جهل الانسان هو الذي يتسع لا معرفته) «والتشاؤم التكنولوجي» (ما يصنع الانسان مدمر له وليس معيناً).

عزت قرني

# تَصْنيف

**Classification**
**Classification**
**Klazifizierung**

ينتمي التصنيف إلى كل مجالات الفكر والسلوك. فهناك التصنيف المنطقي، والتصنيف الطبيعي أو العلمي، والتصنيف النسقي أو التنظيمي.

فأما التصنيف المنطقي التقليدي فيتخذ إتجاهاً صاعداً يبدأ من الأفراد حيث تجمّع في أنواع، والأنواع في أجناس، والأجناس في أجناس أعلى حتى نصل إلى جنس الأجناس. ويختلف التصنيف المنطقي بذلك عن التقسيم أو القسمة التي تتخذ اتجاهاً هابطاً يبدأ من الجنس الذي يحلل إلى أنواعه، والأنواع إلى أنواع، حتى يصل التقسيم إلى الأنواع الدنيا التي لا يندرج تحتها سوى أفرادها. وأما التصنيف العلمي، أو الطبيعي كما يسمى أحياناً، فلا يفرّق بين تصنيف وتقسيم، فكلاهما تصنيف يضم الأشياء أو الموضوعات إلى فئات أو أصناف على أساس الخواص أو السمات المشتركة، وهو بذلك يبرز أوجه التماثل والإختلاف بين الأشياء، وله أهميته الواضحة في المعرفة العلمية. وقد يسمى التصنيف الطبيعي أحياناً بالتكسونوميا Taxonomy وقد بدأ أساساً في علمي النبات والحيوان. ويجمع المصطلح الأخير بين دراسة المبادىء العامة للتصنيف العلمي، والتصنيف المرتب للموضوعات وفقاً للعلاقات الطبيعية المفترضة بينها. ويفيد ذلك النوع من التصنيف في بلوغ تعميمات علمية واسعة وميسرة.

أما النوع الثالث والأخير من التصنيف فهو التصنيف النسقي أو التنظيمي الذي يسمى أحياناً بالتصنيف المفتعل أو المصطنع، ولا يقوم الأساس فيه على علاقة التصنيف بالموضوعات والأشياء نفسها، بل يقوم على هدف الباحث الخاص، وهو ما نجده في المعاجم، والقواميس، والموسوعات، والفهارس، والكتالوجات Catalogues. فقد يقوم على الأبجدية، أو العناوين أو التخصصات، أو غيرها من أسس التصنيف والفرز.

وعلى أية حالة، فإن أي نوع من التصنيف يعتمد على مواضعة واتفاق يمكن أن تتغير أو تتعدل.

صلاح قنصوه

إضافة

التصنيف عملية متعالية - تجريدية ترتبط مع المقولات. لأن التصنيف المقولاتي هو أقصى درجة ممكنة في التجريد الفلسفي والعلمي والمنطقي معاً. فهي تمثل الأجناس الكبرى أو متعاليات الوجود. على هذا النحو أنشأ أرسطو مخططه التصنيفي الأول للوجود في مقولاته التسع التي تعتبر محمولات لمقولة المقولات الجوهر.

وقد استمرت عمليات التصنيف الفلسفي حتى الفلسفة المعاصرة وما زالت، لأن كل نظرية - منظومة فلسفية تستدعي تصنيفاً مقولاتياً واحدياً كان أم متعدداً.

التحرير

## تَصَوُّر

**Conception – Représentation**
**Conception – Representation**
**Vorstellung**

فعل يرى العقل به الشيء أو الموضوع في ماهيته دون إثبات أو نفي. فالتصور علامة على الشيء والحد المنطقي هو تعبير عن التصور. وهو في عمومه كما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون» يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الإدراك وعلى قسم منه مقابل للتصديق ويسميه بعضهم المعرفة. والتصور عند البلغاء التخيل. ويرى أفلاطون أن التصور تركيب لما هو ولما ليس هو، وكل حد فهو مزدوج فكل حد يشمل الموجودات كلها. ويرى أرسطو أن التصور هو التعبير بكلمة واحدة عن تعريف الشيء في الفكر بدون الوصول إلى الشيء الحقيقي لأن الشيء الحقيقي هو الفردي، والتصور على هذا هو إعادة بناء لهذا الشيء الحقيقي وهذا ارتداد إلى الفكرة الكلية. وعلى هذا فإن التصور حدس مطلق وهو في مرتبة أعلى من مرتبة الخطأ والصواب. والتصور - بهذا - هو الفكرة الكلية كما أنه ليس تجميعاً ميكانيكياً للصور وفيه عمومية لا تنتج من غياب فكرة ما ولكن من عدم تعيينها. والتصور إمكانية خالية من التناقض الداخلي وإلا لما أمكن التصور. وكان لايبنتز 1646 - 1716 يرى أن التصور الواضح هو التصور الذي يجعلنا نعرف موضوعه حين نصل إليه والوضوح هو وضوح الصورة، أما التصور المختلط فهو التصور الذي لا يفضي إلى تعريف كامل. والتصورات تشمل الموجودات الجزئية والكلية.

### مصادر ومراجع


- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.


**مجاهد عبد المنعم مجاهد**

## تَصَوُّف

**Mysticisme**
**Mysticism**
**Mystik**

(1) التصوف بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوك، يتخذهما الانسان لتحقيق كماله الأخلاقي، والاتصال بمبدأ أسمى، وعرفانه بالحقيقة، وتحقيق سعادته الروحية. والتصوف مشترك بين ديانات وفلسفات وحضارات متباينة في عصور مختلفة، ومن الطبيعي أن يعبر كل صوفي عن تجربته في اطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، ويخضع تعبيره عنها أيضاً لما يسود عصره من اضمحلال أو ازدهار.

ويبدو أن التجربة الصوفية واحدة في جوهرها ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساساً إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد منهم. والتصوف نوعان: ديني وفلسفي، فالديني ظاهرة مشتركة بين الأديان جميعاً، سواء في ذلك الأديان السماوية أو الأديان غير السماوية، أو الشرقية القديمة. والفلسفي قديم كذلك، عرف في الشرق، وفي التراث الفلسفي اليوناني، وفي أوروبا؛ في عصريها الوسيط والحديث، ولم يخلُ العصر الحاضر من فلاسفة أوروبيين ذوي نزعة صوفية مثل برادلي في انجلترا وبرغسون في فرنسا. وكان التصوف الديني يمتزج أحياناً بالفلسفة كما هو الشأن عند بعض صوفية المسيحية والإسلام. وكذلك كان يحدث امتزاج بين النزعة العقلية والنزعة الصوفية، فقد لاحظ برتراند رسل في بحثه «التصوف والمنطق» أن من الفلاسفة من أمكنه الجمع بين النزعة الصوفية والنزعة العلمية، ورأى في هذا الجمع سموأ فكرياً جعل من أصحابه فلاسفة بالمعنى الصحيح، ويضرب أمثلة لذلك: هراقليطس وافلاطون وپارمنيدس.

ويمكننا أن نحدد خصائص خمساً نفسية وأخلاقية وابستمولوجية تنطبق على مختلف أنواع التصوف هي:

**1 - الترقي الأخلاقي،** فكل تصوف له قيم أخلاقية معينة، ويهدف الى تصفية النفس من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيم، وهذا يستتبع بالضرورة مجاهدات بدنية ورياضات نفسية معينة، وزهد في ماديات الحياة.

**2 ـ الفناء في الحقيقة المطلقة**، وهو أمر يميز التصوف بمعناه الاصطلاحي الدقيق، ويقصد بالفناء الحالة النفسية التي لا يشعر معها الصوفي بذاته، كما يشعر أنه بقي مع حقيقة أسمى مطلقة (انظر مادة: بقاء ـ فناء) هي (الله عند صوفية المسلمين، أو الكلمة عند صوفية المسيحيين أو براهما في تصوف البرهمية، وهكذا). وقد ينطلق بعض الصوفية إلى القول بالاتحاد بهذه الحقيقة أو إنها حلّت فيهم، أو إن الوجود واحد لا كثرة فيه، ويعود بعضهم إلى البقاء بعد الفناء فيثبتون الإثنينية بين الله والعالم.

**3 ـ العرفان الذوقي المباشر** (انظر مادة: عرفان)، وهو معيار ابستمولوجي دقيق يميز التصوف عن غيره من الفلسفات، فإذا كان الانسان يعمد إلى اصطناع العقل في فلسفة لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف. أما إذا كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجاً آخر للمعرفة بالحقيقة يسميه كشفاً أو ذوقاً، أو ما شابه ذلك من التسميات، فهو في هذه الحالة صوفي بالمعنى الدقيق للكلمة، وهذا الكشف الذي يذهب إليه الصوفي برهي أو آني فهو سريع الزوال، وهو أشبه شيء بالومضة السريعة المفاجئة.

**4 ـ الطمأنينة أو السعادة**، وهي خاصية مميزة لكل أنواع التصوف، ذلك أن التصوف يهدف إلى قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها، وإحداث نوع من التوافق النفسي عند الصوفي، وهذا من شأنه أن يحرر الصوفي من مخاوفه، ويشعره براحة نفسية عميقة.

**5 ـ الرمزية في التعبير**، ونعني بها أن لعبارات الصوفية عادة معنيين أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، والآخر بالتحليل والتعمق، وهذا الأخير يكاد يستغلق تماماً عن من ليس بصوفي. وصعوبة فهم كلام الصوفية ترجع إلى أن التصوف حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً، فالتصوف إذن خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل منه شيئاً قريباً من الفن، خصوصاً وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على الاستبطان الذاتي، وأي فلسفة هذا شأنها يصعب فهمها على الغير، ومن هنا توصف بأنها رمزية.

ويمكننا بعد هذا أن ننتهي إلى تعريف للتصوف أكثر تحديداً فنقول: هو فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس أخلاقياً، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقاً لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية.

(2) وقد دار جدل بين دارسي التصوف من الاوروبيين المستشرقين منذ القرن التاسع عشر حول التصوف الاسلامي، وهل هو مردود إلى مصادر أجنبية في الحضارات السابقة. وهناك أربعة اتجاهات في هذا الصدد، فبعضها يرد التصوف الإسلامي إلى مصدر فارسي، وبعضها إلى مصدر هندي، وبعضها إلى مصدر مسيحي، وبعضها الأخير إلى مصدر يوناني. ويلاحظ أن المستشرقين المعاصرين عادة يردونه إلى مصدر إسلامي أساساً مع التسليم بوجود تأثيرات في عصر متأخر من حضارات سابقة، فيقول سبنسر ترمندهام في كتابه «الطرق الصوفية في الإسلام»: «إن التصوف الاسلامي تطور طبيعي داخل حدود الإسلام، ولا يمت ـ إلا بصلة طفيفة ـ لمصادر غير إسلامية مع أنه تلقى إشعاعات من الحياة الصوفية الزهدية للمسيحية الشرقية وفكرها. وبالتالي فإن نظاماً صوفياً واسعاً ومتطوراً قد تكوَّن (في الاسلام). ومهما كان الدَّيْن الذي يدين به للأفلاطونية المحدثة أو الغنوصية أو التصوف المسيحي، فإنه ينبغي علينا أن ننظر إليه بحق، كما نظر إليه الصوفية أنفسهم، على أنه النظرية الباطنة في الاسلام والسر الذي تضمنه القرآن». على أن التصوف الذي يذكر ترمنجهام أنه قد وصلته إشعاعات من التصوف المسيحي أو من الأفلاطونية المحدثة أو من الغنوصية هو نوع واحد من التصوف، وهو الذي اصطلح على تسميته بالتصوف الفلسفي. أما التصوف السني الذي تمثله غالبية صوفية الإسلام، فهو إسلامي النشأة والتطور. وهذا يقودنا إلى الكلام عن المصدر الاسلامي للتصوف وتطوره في الإسلام وسيتبين منه أن نظريات بعض متقدمي المستشرقين في مصدره لم تكن صحيحة أو منصفة، وأن الأثر الأجنبي في ميدانه لم يظهر إلا في وقت متأخر من تاريخ الإسلام، وأنه محدود للغاية، وعند طائفة قليلة من رجاله.

(3) مرّ التصوف الإسلامي بمراحل متعددة، وتواردت عليه ظروف مختلفة، واتخذ تبعاً لكل مرحلة، ووفقاً لما مرّ به من ظروف، مفاهيم متعددة، ولذلك كثرت تعريفاته، وكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون البعض الآخر. ولكن يظل هناك أساس واحد للتصوف لا خلاف عليه، وهو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام، ولعل هذا هو ما اشار إليه ابن القيم في «مدارج السالكين» بقوله: «واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق»، وعبر عنه الكتاني أيضاً بقوله: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في

الخلق زاد عليك في الصفاء (أي التصوف)».

والحقيقة أن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة، سواء في ذلك أحكام الإيمان أو الاعتقاد، أو الأحكام الفقهية الفروعية، إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها، أو هيكلاً فارغاً من المضمون، والدين في جوهره أخلاق بين العبد وربه، وبينه وبين نفسه، وبينه وبين أسرته، ثم بينه وبين أفراد مجتمعه، وأحكام الإسلام لا تخرج عن هذا، وهناك آيات كثيرة وأحاديث تربط بين الأخلاق والعمل والإيمان.

أدرك صوفية الإسلام أهمية الأساس الأخلاقي للدين فجعلوا اهتمامهم موجهاً إليه، وذهبوا إلى أن أي علم من العلوم لا يقترن بالخشية من الله والمعرفة به فلا جدوى منه ولا طائل تحته، فما أكثر ما تجد من العلم في الكتب بحيث يسهل عليك تحصيله، أما الأخلاق فتحصيلها عسير لأنها تكون ثمرة ممارسة شاقة وصراع بين الانسان ونفسه ليلزمها جادة الصواب. ولما بحثوا في الأخلاق على هذا النحو الذي أشرنا إليه، على اعتبار أنها جوهر الدين، أنشأوا بذلك علماً مستقلاً مكملاً لعلمي الكلام والفقه، فاعتبره المسلمون من العلوم الشرعية، وقد بيَّن إبن خلدون في «المقدمة» ذلك، قائلاً: «علم التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الملة (الاسلامية) وأصله عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريق الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة، والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية المتصوفة».

ويعلل القشيري في رسالته عدم تسمية الجيل الأول من المسلمين باسم الصوفية قائلاً: إنه بعد وفاة النبي (ص) كان المسلمون ممن صحبوه يرون لأنفسهم شرفاً لا يدانيه شرف في أن يُسمّوا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذي تلاهم، فكانوا يرون في إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفاً، فلم تظهر تسمية المقبلين على العبادة بالزهاد والنساك والبكّائين ثم الصوفية إلا بعد جيل الصحابة والتابعين، أي بعد انتهاء القرن الثاني تقريباً.

وقد اختلف في اشتقاق كلمة صوفي، وقد قيل: الظاهر من هذا الإسم أنه لقب إذ لا يشهد له من جهة العربية اشتقاق أو قياس، وقيل هو مشتق من الصفاء، وقيل من الصفو بمعنى الصفاء أيضاً، وقيل إنه مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله، وقيل إنه نسبة لأهل الصفة، وكانوا قوماً من المهاجرين والأنصار بنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول، وكانوا يقيمون فيها، وكانوا معروفين بالعبادة، وقيل إنه مشتق من الصِفَة (أي الوصف الحميد)، وقيل هو مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وقيل من كلمة سوفيا اليونانية التي تعني الحكمة، وقيل غير هذا. ولكن الدراسة العلمية أثبتت أن هذه الوجوه كلها بعيدة، والأصوب أن يقال: إن اشتقاق كلمة صوفي من «الصوف»، فيقال: تصوف الرجل إذا لبس الصوف، وكان لبس الصوف شعاراً للعبادة والزهد لأول نشأة الزهد، وكثير من الصوفية أنفسهم يذهبون إلى هذا الرأي الأخير، ومنهم السرّاج الطوسي في «اللمع»، ويؤيده إبن خلدون وآخرون.

(4) والمرحلة الأولى في نشأة التصوف الاسلامي هي التي تسمى بمرحلة الزهد، وهي واقعة في القرنين الأول والثاني الهجريين؛ فقد كان هناك أفراد من المسلمين أقبلوا على الله والتقرب إليه بالعبادات والدعاء، وكانت له طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والملبس، وقد أرادوا العمل من أجل الآخرة، فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك. ويجب أن ننبه إلى الفرق بين معنى الزهد في كل من الإسلام والمسيحية، ففي الاسلام لا يقتضي الزهد انعزالاً عن حياة المجتمع، بل وقد يتفق للزاهد الغنى والزهد معاً، فقد كان عثمان بن عفان وعبدالرحمن بن عوف من كبار الأغنياء ولكنهما كانا زاهدين، وهو ـ أي الزهد ـ في الإسلام منهج في الحياة قوامه التقلل من ملذات الحياة، والإنصراف إلى الجاد من أمورها، فتتحقق بذلك حرية الإنسان المتمثلة في ارتفاعه فوق شهواته وأهوائه، ويمنعه عنها إيمان قوي بالله وبثوابه وعقابه في الآخرة.

وكان هناك عاملان أساسيان لظهور حركة الزهد هما: القرآن الكريم الذي تضمنت آيات كثيرة منها (على سبيل المثال: الحديد: 19، يونس: 7 ـ 8، النازعات: 37 ـ 40، الأعلى 14 ـ 17، التوبة: 112) ما يشير إلى فناء الدنيا، والحث على الزهد فيها، وعدم الانغماس في ملذاتها؛ والعامل الثاني الأحوال السياسية والاجتماعية واضطرابها بعد مقتل عثمان بن عفان، مما دفع كثيراً من أتقياء المسلمين، إلى إيثار حياة العزلة والعبادة تورعاً عن الإنغماس في الفتن السياسية، وإقبال كثير من الناس على حياة الترف غير

المعهودة في الصدر الأول إبان العصر الأموي. وانتشرت حركة الزهد إبان القرنين الأول والثاني الهجريين في أمصار كثيرة، فظهرت مدارس للزهد في المدينة، ومن أبرز رجالها سعيد بن المسيب المتوفى سنة 91 هـ، وسالم بن عبدالله المتوفى سنة 106 هـ؛ وفي البصرة وأبرز رجالها الحسن البصري المتوفى سنة 110 هـ، وفي الكوفة، ومن أبرز رجالها سعيد بن جبير المتوفي سنة 62 هـ، وطاووس بن كيسان المتوفى سنة 106 هـ، وسفيان الثوري المتوفى سنة 161 هـ، وسفيان بن عيينة المتوفى 198 هـ، وفي مصر، وأبرز رجالها الليث بن سعد المتوفى سنة 175 هـ، وفي خراسان، وأشهر رجالها ابراهيم بن أدهم المتوفى سنة 161 هـ، والفضيل بن عياض المتوفى سنة 187 هـ. وقد اقترب بعض المتأخرين من هؤلاء الزهاد من التصوف، كما تطور الزهد على يد رابعة العدوية الزاهدة المشهورة بالبصرة إلى زهد قائم على فكرة الحب الإلهي، وقد توفيت رابعة سنة 185 هـ؛ وكان الزهد قبلها يقوم أساساً على الخوف من الله، وهو خوف يبعث على العمل الديني الجاد من أجل الظفر بثواب الآخرة.

(5) ونلاحظ بعد هذا تحولاً واضحاً طرأ على الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري على وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في تلك الفترة يسمون بهذا الإسم، وإنما عرفوا بالصوفية، يقول الهمذاني: «ولم يكن السالكون لطريق الله في الأعصار السالفة والقرون الأولى يعرفون باسم التصوف، وإنما الصوفي لفظ اشتهر في القرن الثالث». واتجه الصوفية منذ القرن الثالث إلى الكلام عن معاني لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك إلى الله، محددين طريقاً إلى الله ـ وهذا أساس النظرية الصوفية ـ بدايته مجاهدة النفس، ومراحله المقامات والأحوال، وعن المعرفة الكشفية والتوحيد، والفناء، والإتحاد والحلول، كما حددوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم، وأصبحت لهم لغة إصطلاحية خاصة. وهنا ظهر التدوين في التصوف، ومن أقدم من صنّف فيه المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ والخراز المتوفى 277 هـ، والحكيم الترمذي المتوفى سنة 285 هـ، والجنيد المتوفى سنة 297 هـ، وهم جميعاً من صوفية القرن الثالث. وبذلك كان هذا القرن بداية تكوّن علم التصوف بمعناه الدقيق، كما أن الخصائص الخمس التي ذكرناها من قبل بدأت تتجلى فيه بوضوح.

ومنذ القرن الثالث أصبح التصوف متميزاً عن الفقه على أساس منهجي، وأصبح لعلم الشريعة جانبان أحدهما على الجوارح الظاهرة من العبادات والمعاملات، والآخر على الجارحة الباطنة وهي القلب من المقامات والأحوال كالتصديق والايمان واليقين والصدق والاخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر والشكر وما إليها. وأطلق الصوفية على علمهم هذا تسميات مختلفة كعلم الباطن في مقابل علم الظاهر، أو علم الحقيقة في مقابل علم الشريعة، أو علم لوراثة في مقابل علم الدراسة.

ويلاحظ الدارس للتصوف في القرنين الثالث والرابع الهجريين أن التصوف أصبح طريقاً للمعرفة بعد أن كان طريقاً للعبادة، ويلاحظ كذلك اتجاهين واضحين له: الإتجاه الأول يمثله صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنّة بصورة واضحة وإن شئت قلت: يزنون تصوفهم دائماً بميزان الشريعة، وكان بعضهم من علمائها المعروفين، ويغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي التربوي، ويمثل هذا الاتجاه معروف الكرخي المتوفى سنة 200 هـ، والداراني المتوفى سنة 215 هـ، وذو النون المصري الذي غلب عليه الكلام في المعرفة ومناهجها، والذي قيل إنه أول من تكلم في مصر في المقامات والأحوال، توفى سنة 245 هـ، والحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ، والسري السقطي المتوفى سنة 257 هـ، والخراز المتوفى سنة 279 هـ، وسهل التستري المتوفى سنة 293 هـ، والجنيد الملقب بشيخ الطائفة والمتوفى سنة 297 هـ، وقد شهد القرنان الثالث والرابع الهجريين وضع قواعد السلوك الصوفي، كما شهدا ظهور الطرق الصوفية في صورتها الأولى (كالملامتية المنسوبة إلى حمدون القصار المتوفى سنة 271 هـ، والطيفورية نسبة للبسطامي المتوفى سنة 261 هـ، والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز المتوفى سنة 279 هـ... الخ). وأصبحت كلمة «طريقة» تشير الى مجموعة الآداب والأخلاق التي يتمسك بها طائفة الصوفية، ويجعل القشيري طريقة الصوفية مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر. أما الاتجاه الثاني فيمثله صوفية قلائل انطلقوا من حال الفناء إلى القول شطحاً بالاتحاد أو الحلول، ويمثل هذا الإتجاه الثاني البسطامي والحلاج. فالبسطامي المتوفى سنة 264 هـ، واسمه أبو يزيد طيفور بن عيسى، والذي غلب عليه الفناء عن ذاته، أعلن اتحاده بالله في عبارات مستشنعة الظاهر كقوله: «سبحاني ما أعظم شأني»، أو «إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني»، وربما دست عليه هذه الأقوال، أو نطق بها في حالة غيبة تامة بلسان الله، أو لسان الجمع كما يقول الصوفية، وليس بلسانه هو. وتجربة

البسطامي لا تعني اتحاداً حقيقياً. وإنما مجرد شعور بالاتحاد الذي يتجاوز كل كثرة، وهي تجربة شائعة في كل أنواع التصوف في الحضارات المختلفة. وقد التمس له بعض الصوفية والفقهاء العذر فيما نطق به. أما الحلاج فقد أدى به الفناء إلى القول بالحلول، وقد قتل الحلاج سنة 301 هـ، بمقتضى فتوى صدرت ضده، واختلف الناس حول عقيدته في حياته وبعد مماته اختلافاً بيِّناً، وقد درس حياته وآراءه عدد من المستشرقين أبرزهم ماسينيون. ويمكن تلمس بعض الآثار الأجنبية في فكر الحلاج كالفلسفة الهلينية والأفكار الفارسية والباطنية والعقائد المسيحية. وقد ذهب الحلاج إلى القول بحلول الطبيعة الإلهية أو اللاهوت في الطبيعة الإنسانية أو الناسوت، إذا تهيأ لهذه الطبيعة الانسانية الصفاء، ولكنه مع إعلانه الحلول يعود فيثبت التنزيه لله، ونفي الامتزاج بين الطبيعتين، ولذلك فإن حلوله مجازي وليس حقيقياً، وكذلك يذهب الحلاج إلى القول بقدم النور المحمدي، وقوله هذا أساس لما قال به متفلسفة الصوفية عن الحقيقة المحمدية التي هي أول تعيُّن فاض عن الله ومنه استمد الأنبياء والأولياء منذ القدم، تمييزاً لهذا التعيُّن القديم عن محمد الذي ظهر في زمان ومكان معينين، ويبدو هنا أثر الأفلاطونية المحدثة في القول بنظرية الفيض واضحاً. وكذلك ذهب الحلاج إلى القول بوحدة الأديان لوحدة مصدرها وهو الحقيقة المحمدية أو نور محمد القديم.

وتحدث صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين عن الطمأنينة أو السعادة مستندين إلى آيات كثيرة من القرآن (مثال ذلك: الرعد: 28، يونس: 58 ... الخ). كما وضعوا لأنفسهم لغة إصطلاحية رمزية «قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم إن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم»، على حد تعبير القشيري في (الرسالة).

(6) واستمر الاتجاه الأول السني أثناء القرن الخامس الهجري بوضوح على حين اختفى الإتجاه الثاني أو كاد أثناءه، وإن كان قد عاود الظهور في صورة أخرى عند أفراد من متفلسفة الصوفية ابتداء من القرن السادس الهجري. واختفاء الاتجاه الثاني في القرن الخامس راجع في رأينا إلى غلبة مذهب أهل السنة والجماعة الكلامي الذي انتصر له أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة 324 هـ، على ما سواه من المذاهب، ومحاربته الغلو الذي ظهر في التصوف على يد كل من البسطامي والحلاج وأصحاب الشطح عموماً، وكل أنواع الانحرافات الأخرى التي بدأت تظهر في ميدان التصوف. ولذلك نجد التصوف في القرن الخامس يتخذ اتجاهاً إصلاحياً واضحاً على أساس من إرجاعه التصوف إلى حظيرة الكتاب والسُّنة، ويعتبر القشيري المتوفى سنة 465 هـ، والهروي الأنصاري المتوفى سنة 481 هـ، من أبرز صوفية هذا القرن الذين نحوا بالتصوف هذا المنحى.

على أن أبرز صوفية هذا القرن على الاطلاق هو أبو حامد الغزّالي الملقب بحجة الإسلام المتوفى سنة 505 هـ، والذي يعد أكبر مدافع عن التصوف السنِّي، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنّة والجماعة، وعلى الزهد وتربية النفس وإصلاحها. ويتفق الغزّالي في هذا مع صوفية الإتجاه الأول في القرنين الثالث والرابع، ومع القشيري والهروي وغيرهم ممن ينتمون إلى نفس الإتجاه، ولكنه أعظمهم جميعاً من ناحية شخصيته وثقافته وعلمه وتصوفه، وهو يعدّ بحق من أعظم صوفية الإسلام وأثره على التصوف من بعده كبير للغاية. وقد بيَّن الغزّالي في كتابه «المنقذ من الضلال» تفاصيل حياته الروحية وكيف انتهى إلى طريقة التصوف، ويذكِّرنا كتابه هذا بكتاب «الاعترافات» للقديس أوغسطين، وقد نقد الغزّالي في هذا الكتاب علماء الكلام والإسماعيلية والفلاسفة مبرزاً أهمية التصوف، وأنه الطريق الحق إلى معرفة الله.

ويرى الغزّالي أن التصوف تجربة أساساً، وطريقة الصوفية إنما تتم بعلم وعمل، وحاصل علم الصوفية التخلق، وأخص خواص الصوفية ما لا يتم الوصول إليه بالتعلم وإنما بالذوق والحال وتبدل الصفات، وهم عموماً «أصحاب أحوال لا أرباب أقوال». وعني الغزالي في «إحياء علوم الدين» بوصف الطريق إلى الله ومراحله من حيث بداياته ومراحله المختلفة ونهاياته، ويصف رياضة النفس بأنها طب القلوب المقدَّم على طب الأبدان. ويتميز على من سبقه من الصوفية بأنه جعل التصوف طريقاً إلى المعرفة بالله واضح المعالم والحدود، فتحدث عن المعرفة من حيث أدواتها ومناهجها وغاياتها. ونظريته في المعرفة الصوفية نظرية متكاملة إذا قورنت بأقوال السابقين عليه فيها وهي أقوال متفرقة، وأداة هذه المعرفة عنده القلب، وهي فطرية فيه، ومنهجها الكشف الذي هو إدراك وجداني مباشر يقابل الاستدلال العقلي عند الفلاسفة

والمتكلمين، وموضوعها ذات الله وصفاته وأفعاله، وغايتها التخلّق والحب لله والفناء فيه والسعادة. ويظهرنا الغزالي على أن العارف لا يرى إلا الله تعالى، ولا يعرف غيره، ويعلم أنه ليس في الوجود إلا هو وأفعاله. والغزالي يتعرض في الحقيقة ـ فيما يسميه بعلم المكاشفة ـ إلى مشكلة الواحد والكثير، وهي مشكلة ميتافيزيقية، يحاول أن يقدم لها حلاً على أساس شعوري لا عقلي من قوله بأن الكثرة والوحدة أمران نستشعرهما بالنسبة للأشياء، فيمكن أن ندرك الشيء الواحد على أنه كثير، كما يمكن أن ندرك الكثير على أنه واحد، فالوحدة ليست وجودية، وإنما شهودية فهي اذن شعور يتم عند الصوفي في حال الفناء. يقول الغزالي في « الإحياء »: « كما أن الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد... فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار من الاعتبارات واحد، وباعتبارات أخر سواه كثير. ومثال الانسان وإن كان لا يطبق الفرض ولكنه ينبه في الجملة على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً ».

وغاية التصوف عند الغزالي السعادة، وقد عمّق الكلام فيها وأفرد لها رسائل، وبهذا جعل الغزالي من التصوف طريقاً واضح المعالم إلى المعرفة والفناء في التوحيد والسعادة. وترجع أهمية الغزالي في التصوف الإسلامي إلى عدة أمور أهمها أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليداً، وإنما جعلها تجربة دينية أساساً، وحدد معالم هذه التجربة تحديداً لم يسبق إليه، فأعطى للإسلام في عصره وبعد عصره ذوقاً جديداً وعمقاً بعيداً. وكذلك فإنه كان صوفياً إيجابياً عني بشؤون عصره، فقد وقف في وجه المذاهب الفكرية المنحرفة بقوة، ونقدها نقداً علمياً دقيقاً، وكان من الممكن لهذه المذاهب أن تقوض دعائم المجتمعات الإسلامية في عصره وبعده لو تركت وشأنها.

(7) ومنذ القرنين السادس والسابع الهجريين ظهر تياران في التصوف: أحدهما فلسفي، والآخر عملي، ويتمثل الأول بوضوح عند متفلسفة الصوفية، والآخر عند أصحاب الطرق.

أما التصوف الفلسفي فالمقصود به التصوف الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحاً فلسفياً استمدوه من مصادر متعددة. وهذا اللون من التصوف هو الذي تأثر بمصادر أجنبية، يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، وهذا لا ينفي في نفس الوقت أصالته، لأن صوفيته تمثلوا الثقافات الأجنبية وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين. وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف الفلسفي وهو الغموض، وهو يحتاج لفهم مسائله إلى جهدٍ غير عادي، ولا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً خالصاً لأنه معبر عنه بلغة فلسفية، وينحو أصحابه إلى وضع مذاهب في الوجود، فهو إذن بين بين.

وقد عرف متفلسفة الصوفية الفلسفة اليونانية ومذاهبها كمذاهب سقراط وأفلاطون وأرسطو والرواقية، كما عرفوا الأفلاطونية المحدثة ونظريتها في الفيض أو الصدور، والفلسفة المعروفة بالهرمسية، ووقفوا على الفلسفات الشرقية القديمة فارسية وهندية، وعلى فلسفة فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وغيرهما، وتأثروا بمذاهب غلاة الشيعة من الاسماعيلية وبرسائل اخوان الصفا. وهذا كله إلى جانب علمهم الواسع بالعلوم الشرعية من فقه وكلام وحديث وتفسير، فهم إذن ذوو طابع موسوعي وثقافاتهم ذات مكوِّنات متعددة متباينة أحياناً.

وقد استهدف متفلسفة الصوفية في الإسلام لهجوم الفقهاء دائماً لما أعلنوه من قول بالوحدة الوجودية، ونظرية القطبية أو الحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان وما يترتب على ذلك كله من آراء ونتائج ارتأى الفقهاء أنها مخالفة للعقيدة الاسلامية.

وكانت القضايا الرئيسية للتصوف الفلسفي أربعاً: الكلام في المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الأعمال، والكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب وترتيب الأكوان في صدورها عن موجدها، والتصرفات في العالم والأكوان بأنواع الكرامات وخوارق العادات، وصدور الألفاظ الموهمة الظاهر والتي تعرف بالشطحات، والاختلاف حول تفسيرها عندهم باعتبارها من قبيل الرمزيات.

ومن أوائل متفلسفة الصوفية السهروردي المقتول (قتل سنة 587 هـ، بأمر من صلاح الدين الايوبي) صاحب كتاب « حكمة الإشراق ». وكان متعمقاً في الفلسفة اليونانية والفارسية القديمة والهرمسية، وعالماً بمذاهب فلاسفة الاسلام، وحكمة الإشراق عنده مؤسسة على الذوق لا الفكر، وله نظرية في الوجود عبَّر عنها بلغة رمزية على أساس نظرية الفيض، وهناك

في رأيه ثلاثة عوالم فائضة: عالم العقول وعالم النفوس، وعالم الأجسام: فالأول يشمل الأنوار القاهرة ومن جملتها العقل الفعال أو روح القدس، والثاني يشمل النفوس المدبرة للأفلاك السماوية وللأجسام الانسانية، والثالث هو عالم الأجسام العنصرية أي أجسام ما تحت فلك القمر والأجسام الأثيرية. ولكن السهروردي يضيف إليها في «حكمة الإشراق» عالم المثل المعلقة بناء على تجربته الصوفية. وعالم المثل هذا متوسط بين العالم العقلي للأنوار المحضة وبين العالم المحسوس.

وأبرز الصوفية المتفلسفين في الحقيقة محي الدين بن عربي المتوفى سنة 638 هـ، الملقب بالشيخ الأكبر، وهو صوفي أندلسي تأثر بابن مسرة. وهو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في صورته الكاملة، وهو مذهب يقوم على دعائم ذوقية أساساً، وقد عبَّر عن مذهبه هذا باختصار قائلاً: «سبحان من خلق الأشياء وهو عينها». ولا يؤمن ابن عربي بالخلق من عدم، وإنما يتخذ نظرية الفيض أساساً لمذهبه، وهو يفسر إيجاد الموجودات بأن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني، وهذا هو «التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور». ويقتضي مذهب ابن عربي في وحدة الوجود عدم القول بالممكن في مقابل الواجب وهو يقول بمرتبتين للوجود فقط هما: الضروري والممتنع. فالوجود عند ابن عربي واحد، والممكنات على أصلها من العدم وليس وجود إلا وجود الحق بصور ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. والعقل القاصر هو الذي يفرق بين الذات والممكنات تفرقة حقيقية. وعلى ذلك فوجود الممكنات هو عين وجود الله، فإذا نظرت إلى الذات الإلهية من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها قلت هي الخلق. ويرتب ابن عربي على نظريته في وحدة الوجود نظرية في الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل، ونظرية أخرى في وحدة الأديان، وله في الجانب العملي من التصوف طريقة تعرف بالأكبرية. ومن تلاميذه البارزين الصدر القونوي، وعفيف الدين التلمساني. ومن متأخري أصحاب وحدة الوجود المتأثرين بابن عربي عبد الكريم الجبلي المتوفى سنة 832 هـ، وهو صاحب نظرية في الانسان الكامل شبيهة بنظريتي الحلاج وابن عربي في قدم النور المحمدي والحقيقة المحمدية. وامتد أثر ابن عربي كذلك إلى تصوف كثير من شعراء الصوفية من الفرس من أمثال فخر الدين العراقي المتوفى سنة 696 هـ، وأوحد الدين الكرماني المتوفى سنة 697 هـ، وعبدالرحمن الجامي المتوفى سنة 898 هـ، ويعد عبدالغني النابلسي المتوفى سنة 1143 هـ من تلاميذ ابن عربي المتأخرين وشرَّاحه المعجبين به، ويعتبر من تلاميذه كذلك الأمير عبدالقادر الجزائري المتوفى سنة 1883 م صاحب كتاب «المواقف».

وثمة صوفية متفلسفون عاصروا إبن عربي، ولهم مذاهب مختلفة عن مذهبه. كابن الفارض المتوفى سنة 632 هـ، الذي يمكن تفسير مذهبه على أنه وحدة شهود لا وحدة وجود، وهو شاعر كبير عبَّر عن فلسفته الصوفية شعراً، ويعرف بسلطان العاشقين لغلبة الحب الإلهي عليه. وكذلك فإن عبدالحق بن سبعين المرسي الأندلسي المتوفى سنة 668 هـ قد أمعن في إطلاق الوحدة الوجودية، حتى أنكر وجود الممكنات، ولم يثبت غير وجود واحد فقط وهو وجود الله. كما ظهر في فارس شعراء من الصوفية لهم طابع فلسفي وهم شعراء معاني من الدرجة الأولى كجلال الدين الرومي المتوفى سنة 672 هـ، صاحب «المثنوي» المشهور، ومحمود شبستري صاحب ديوان «حديقة السر»، وحافظ الشيرازي المتوفى سنة 791 هـ.

(8) وننتقل الآن إلى التيار العملي في القرنين السادس والسابع الهجريين عند الصوفية من أصحاب الطرق، فنقول إن هذا التيار يرتبط بالغزالي ارتباطاً وثيقاً، إذ كان تصوره للطريق وقواعد السلوك ذا أثر كبير في القرن السادس على كل من عبدالقادر الجيلاني المتوفى سنة 561 هـ ومؤسس الطريقة القادرية، وأحمد الرفاعي المتوفى سنة 578 هـ مؤسس الطريقة الرفاعية، وأبي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة 656 هـ، وتلميذه المرسي المتوفى سنة 686 هـ، وتلميذهما إبن عطاء الله السكندري المتوفى سنة 709 هـ، ويندرج تحت نفس التيار من التصوف أحمد البدوي مؤسس الطريقة الأحمدية المتوفى سنة 675 هـ، وابراهيم الدسوقي مؤسس الطريقة البرهامية المتوفى سنة 676 هـ. وقد تفرعت عن هذه الطرق طرق أخرى كثيرة. وأصبحت لفظة «طريقة» عند الصوفية المتأخرين تطلق على مجموعة أفراد من الصوفية ينتسبون إلى شيخ معين، ويخضعون لنظام دقيق في السلوك الروحي، ويحيون حياة جماعية في الزوايا والربط، أو يجتمعون اجتماعات دورية في مناسبات معينة ويعقدون مجالس العلم والذكر بانتظام. واختلفت أسماء الطرق في العالمين العربي والإسلامي باختلاف أسماء مؤسسيها، وهي في حقيقة الأمر تهدف إلى غاية واحدة. واستمرت الطرق

الصوفية في الظهور والانتشار في العالم الإسلامي إبان القرون التالية. ففي القرن الثامن ظهرت النقشبندية لمؤسسها بهاء نقشبند البخاري المتوفى سنة 791 هـ، وقد انتشرت في بلدان إسلامية عدة، والطريقة الخلوتية، وهي طريقة فارسية في سندها، ونشرها في مصر مصطفى كمال الدين البكري المتوفى 1162 هـ، وانتشرت في تركيا الطريقة البكتاشية التي أسسها حاج بكتاش المتوفى سنة 738 هـ، وهي فرع من اليسوية، إلى جانب الطريقة المولوية المنسوبة لمولانا جلال الدين الرومي وقد استخدم أصحابها الموسيقى والغناء في مجالس الذكر وعرف مريدوها في أوروبا بالدراويش الراقصين.

وهكذا ظهرت طرق صوفية متعددة في العالم الاسلامي وانتشرت فيه على نطاق واسع. ولا يزال بعضها يمارس نشاطه في عصرنا هذا. ولكن الطرق الصوفية في القرون المتأخرة، خصوصاً منذ عصر العثمانيين، تدهورت عن ذي قبل وذلك لأسباب حضارية، ولم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة، وإنما صدرت عنهم شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئاً فشيئاً إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا في الأغلب عن العناية بجوهر التصوف ذاته، وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناقب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن يأبه لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف، ولم يكونوا يعتبرونها دالة على كمال العلم والعمل. ومن هنا استُهدفت الطرق لنقد شديد في العصور الحديثة من المصلح الديني محمد بن عبدالوهاب وأتباعه.

على أن ثمة نشاطاً ايجابياً للطرق كالقادرية والشاذلية والتيجانية والسنوسية والميرغنية ظهر في العصر الحديث، فإن مريدي هذه الطرق هم الذين سعوا في نشر الإسلام ووفقوا إليه في إفريقيا الوثنية، وبعضها كالسنوسية كان له دور في مقاومة الاستعمار؛ ولا شك أن منهج الطرق في التهذيب الروحي ذو فاعلية قوية لأنه يتجه إلى وجدان الناس أساساً.

(9) وقد كان لبعض شخصيات التصوف الإسلامي أثرها الواضح على التصوف المسيحي في العصر الوسيط والفكر الأوروبي منذ أوائل النهضة، كما حظيت بدراسة المستشرقين المحدثين والمعاصرين. فقد عرف المدرسيون The Scholastics في أوروبا الغزالي وفلسفته، وذلك من خلال ما ترجم من بعض كتبه في العصر الوسيط وأوائل النهضة، فقد ترجم جنديسالفو (Gundisalvo) «مقاصد الفلاسفة»، إلى اللاتينية، ونشر في فيينا سنة 1506 م، وترجم كالونيموس Calonymus كتاب «تهافت الفلاسفة» إلى اللاتينية أيضاً، وترجم إلى اللغة العبرية نفس الكتابين اللذين ذكرنا مع بعض رسائل أخرى قصيرة، وترجمت أجزاء من «إحياء علوم الدين» إلى بعض اللغات الأوروبية كالانجليزية والاسبانية، وترجم هومز Homes وألباني Albany «كيمياء السعادة» إلى الانجليزية سنة 1873 م، وترجمه دي فيلد De Field في لندن سنة 1910 م، وترجم باربييه دي مينارد Barbier de Minard «المنقذ من الضلال» إلى اللغة الفرنسية ونشره في «المجلة الآسيوية» Journal Asiatique سنة 1838 م، كما ترجمه أيضاً شمويلدرز Schmoelders إلى اللغة الفرنسية، كما ترجمه دي فيلد إلى الانجليزية سنة 1909 م. وعني المستشرق الاسباني پلاثيوس Palacios بدراسة الغزالي، وبترجمة كثير من فصول كتبه الأخرى إلى الاسبانية، كما ترجمت رسالته «أيها الولد» إلى الألمانية ترجمها هامر برجستال Hammer Purgstall ونشرت في فيينا سنة 1878 م، وترجمها شيرز Scheres إلى الانجليزية ونشرت في بيروت سنة 1933 م، وترجمها محمد بن شنب إلى الفرنسية سنة 1901 م، ونشرت في المجلة الافريقية Revue Africaine، وترجمها المستشرق الأسباني لاتور Lator إلى الاسبانية، ونشرت في بيروت سنة 1955. وذكر المستشرق الاسباني هرناندس Hernandez أن هناك أكثر من أربعين دراسة في أوروبا تناولت مختلف نواحي حياة الغزالي وفكره وأثره في الفكر الإسلامي والأوروبي، وقد أبدى كثير من الدارسين في الغرب إعجابهم بالغزالي الفيلسوف المتصوف حيث أنه لا يزال إلى يومنا هذا صاحب أفكار حية. وقد وصفه ماكدونالد بأنه أكثر المفكرين الذين أنجبهم الإسلام أصالة وأكبر علماء العقائد فيه.

وكذلك كان لابن عربي أثر كبير على بعض مفكري أوروبا، ويرجع الفضل في بيان هذا الأثر إلى المستشرق الإسباني پلاثيوس الذي أثبت تأثر دانتي برسالة الإسراء والمعراج لابن عربي في «الكوميديا الإلهية»، وقد اكتشف الأصل اللاتيني المترجم لرسالة ابن عربي بعد وفاة پلاثيوس سنة 1946 م، وقد كتب پلاثيوس كتاباً عالج فيه هذا الموضوع عنوانه «علم الأخرويات الاسلامي في الكوميديا الإلهية» (La Escatologia Musulmana en la Comedia Divina, Madrid, 1943). ويذهب پلاثيوس إلى أن جميع الصوفية الذين جاءوا بعد إبن عربي في الشرق والغرب على

السواء قد تأثروا به.

بل إن إبن عربي كان معروفاً عند المدرسيين في أوروبا قبل دانتي، فهو قد عرف عند المفكر المدرس ريمون لل. ويظن أن سبينوزا في العصر الحديث متأثر به أيضاً.

ومن الشخصيات الصوفية التي عرفت في أوروبا وكان لها تأثير على التصوف المسيحي إبن عباد الرندي، الصوفي الأندلسي المتوفي سنة 805 هـ، وهو صوفي شاذلي شرح حكم إبن عطاء الله السكندري، ويرجع الفضل في الإبانة عن أهمية الرندي في التصوفين الإسلامي والمسيحي إلى بلاثيوس أيضاً الذي نشر في سنة 1933 م بحثاً بمجلة الأندلس عن الرندي عنوانه: «اسباني مسلم سابق على القديس يوحنا الصليبي»، وكان غرضه الأساسي بيان مدى تأثير إبن عباد الرندي على المدرسة الكرملية في التصوف وعلى رأسها يوحنا الصليبي، خصوصاً في مسألة مذهب الزهد في الكرامات (La Renuncia a los carismas). وقد تناول كاتب هذه المادة بيان تأثر يوحنا الصليبي بإبن عباد في بحث كتبه بمجلة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد (مجلد 6، عدد 1ـ2، سنة 1958 م) وفي بحثه عن («إبن عطاء الله السكندري» القاهرة، 1958 م).

وكان من الصوفية المتفلسفين الذين عرفوا في أوروبا إبن سبعين المتوفي سنة 668 هـ، الذي أرسل إليه الامبراطور فردريك الثاني حاكم صقلية بأسئلته الأربعة حول بعض المسائل الفلسفية، فأجابه عليها بكتاب «جواب صاحب صقلية» (نشر بالتقايا، بيروت، 1943 م)، كما عرفه معاصره ريمون لل، وقد تحدثنا عن ذلك بالتفصيل في كتابنا («إبن سبعين وفلسفته الصوفية») (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973 م).

وقد بيّن المستشرق الانجليزي رينولد نيكولسون كيف تعلم الغرب عن التصوف الإسلامي قائلاً: «أما فيما يتصل بالمسائل الصوفية من ناحيتيها السيكولوجية والنظرية، فالغرب لا يزال يتعلم الكثير عنها من المسلمين. ولكن إلى أي مدى تعلم الغرب بالفعل من مفكري الإسلام ومتصوفيهم في القرون الوسطى عندما كانت أشعة الفلسفة والعلوم المنبثقة من المراكز الثقافية في أسبانيا تضيء جميع أوروبا المسيحية، فهذه مسألة لا تزال رهن البحث والدرس التفصيلي. ولكن دين الغرب للمسلمين كان ولا شك عظيماً، بل قد يكون غريباً حقاً أن رجالاً مثل القديس توماس الأكويني وإيكهارت ودانتي، لم يصل إليهم أثر من هذا المصدر، فإن التصوف كان الميدان الذي اتصلت فيه مسيحية القرون الوسطى بالإسلام اتصالاً وثيقاً».

أبو الوفا التفتازاني

## تضاد

**Contraste**
**Contrast**
**Antagonismus**

الأضداد حدود مختلفة في الكيف وفي القضايا هي كليات مختلفة كيفاً بين الكلية الموجبة والكلية السالبة وهما لا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً فهما لا يجتمعان ولكن قد يرتفعان كالسواد والبياض على عكس النقيضين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود. والدخول تحت التضاد يكون بين الجزئيات المختلفة في الكيف أي بين الجزئيات المختلفة كيفاً وهي الجزئية الموجبة والجزئية السالبة وهما قد تصدقان معاً ولكنهما لا تكذبان معاً.

### مصادر ومراجع


- الجرجاني، التعريفات.
- Johnson, W.E., Logic, 3 Vols, 1921, 1924.
- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.


مجاهد عبد المنعم مجاهد

### إضافة

التضاد مفهوم يدل على التباين والتقابل التام أو القطعي. ويشترط في الضدين أن يدخلا تحت جنس واحد، مثل الألوان: الأحمر ضد الأخضر. وتشتد درجة التضاد باشتداد درجة التعادل بين الحدين، المرتبطة مع نسبة اقترابهما من الحد الأوسط أو ابتعادهما عنه كماً أو كيفاً.

وترتبط حالات التضاد مع عملية المعرفة والإدراك والشعور. فالمشاعر المتضادة نحو لذة ـ ألم، فرح ـ حزن، توضح الحدود الشعورية لبعضها بعضاً. كذلك الادراكات الحسية والمتعالية في التصورات العقلية. لكأن التضاد أحد شروط التميز والوضوح. لذلك أصبح التضاد قانوناً أساسياً من قوانين التداعي في عمليات التمثل المعرفي سواء بالنسبة

للمدرسة التجريبية أو المدرسة العقلية. وقد اعتبره أرسطو في مربعه الشهير أحد القوانين الأساسية للقضايا.

التحرير

## تطابق ( مُطابَقَة )

**Similitude**
**Similitude**
**Ähnlichkeit, Gleichnis**

الكلام على علاقة التطابق هو على العموم كلام على الحالات التي نجد فيها إما علاقة تشابه أو علاقة تماثل أو علاقة اتفاق بين شيئين أو أكثر من الأشياء المتميزة. إذا قلت، مثلاً، يوجد تطابق بين جسم هذا الانسان وجسم ذاك الانسان، فما أعنيه هو أنه يوجد تشابه في البنية الفيزيولوجية للجسمين. وإذا قلت يوجد تطابق بين العددين، 2 و4، في الكسرين، $\frac{2}{5}$ و $\frac{4}{10}$ على التوالي، فما أعنيه هو أنه توجد علاقة تماثل بالتناسب بين هذين العددين بمعنى أن العدد 2 بالنسبة للعدد 5 هو كالعدد 4 بالنسبة للعدد 10. وإذا قلت إن كلام يوسف يتطابق مع كلام عادل، هنا أفهم التطابق بمعنى الاتفاق.

يكتسب مفهوم التطابق أهميته الفلسفية بسبب وجود اتجاه قوي في الفلسفة للنظر إلى هذا المفهوم على أنه العنصر الأهم في تحليل مفهوم الصدق. أن نقول إن قضية ما هي قضية صادقة، كما اقترح الكثيرون من الفلاسفة، هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين هذه القضية والواقع، وأن نقول إنها كاذبة هو أن نقول إنه توجد علاقة تطابق بين نقيض هذه القضية والواقع. أن أقول، مثلاً، إن القضية « الأرض كروية » صادقة هو أن أقول، بالنسبة لهذا التحليل لمفهوم الصدق، إن القضية « الأرض كروية » تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. وأن أقول إن القضية « كارتر هو وزير الدفاع الأميركي » قضية كاذبة هو أن أقول إن نقيض هذه القضية، أي « ليس كارتر وزير الدفاع الأميركي »، يتطابق مع واقعة عدم كون كارتر وزير الدفاع الأميركي.

لا بد هنا من طرح سؤالين: هل من معنى لقولنا إن القضايا بما هي تتطابق أو لا تتطابق مع الواقع؟ وإذا كان لا بدّ من حل مفهوم الصدق إلى علاقة تطابق بين شيئين متميزين، فبأي معنى يجب أن نفهم هذا التطابق؟

الجواب على السؤال الأول هو بالنفي، لأنه يفترض في علاقة التطابق أن تقوم بين شيئين متميزين. ولكن إذا كانت (ق) قضية صادقة، فلا يمكن التمييز بين واقعة أن « ق » صادقة وواقعة أن ق « الأرض كروية » هي، مثلاً، قضية صادقة. ووصفها بالصدق يعني، بالضرورة المنطقية، أن الأرض كروية. فمن الواضح أنه لا يمكن منطقياً أن تكون « الأرض كروية » صادقة وألاّ تكون الأرض كروية، أو أن تكون الأرض كروية وألا تكون « الأرض كروية » صادقة. وهكذا يبدو أنه في الحالات التي نكون فيها قضية ما صادقة، لا تكون هذه القضية، بما هي، متميزة عن الحقيقة الواقعية، بل مندمجة فيها، ولا يعود بالتالي من المناسب اعتبار علاقة هذه القضية بالواقع علاقة تطابق.

ولكن عليه، بالنسبة لأي قضية على الاطلاق، قد تكون هذه القضية إما محمولة على فعل إثبات أو فعل نفي أو محمولة على حالة ذهنية معينة أو بدون أي حامل على الاطلاق. وإذا كان لا بدّ من تحليل مفهوم الصدق كعلاقة تطابق فإن هذا التحليل ذو جدوى فقط في الحالة الأولى والثانية، لأن التطابق، إن حصل، فإنما يحصل بين حامل القضية والواقع، وليس بين القضية، بما هي والواقع. فالقضية، بما هي، كما رأينا، لا تكون، في حال كونها صادقة، شيئاً متميزاً عن الواقع، بل شيئاً مندمجاً فيه. ولكن عندما يكون للقضية حامل، فبإمكاننا هنا أن نشير إلى وجود علاقة تطابق أو عدم تطابق بين الواقع وما تُحمل عليه هذه القضية.

قلنا سابقاً أن حامل القضية هو إما فعل إثبات ( أو نفي ) أو حالة ذهنية من نوع معين. بمعنى آخر، بالنسبة لأي قضية على الاطلاق، قد تكون هذه القضية إما شيئاً نثبته أو شيئاً نسلّم به أو شيئاً نتمسك بصدقه وما شاكل ذلك. إذا قلت، مثلاً، إن الأرض كروية، فما أفعله هنا هو إثبات صدق القضية « الأرض كروية » وفعل الإثبات هنا هو حامل القضية. وإذا قلت أنا أسلم بصدق القضية « الأرض كروية » أو أعتقد جازماً أن الأرض كروية أو أتصور أن الأرض كروية، فإن لدينا في كل حالة من هذه الحالات وضعاً ذهنياً معيناً يشكل حامل القضية « الأرض كروية ». وأن نقول إن هذه القضية صادقة هو أن نقول إن أي فعل من نوع إثبات هذه القضية هو فعل يتطابق مع واقعة كون الأرض كروية، أو أن حالة ذهنية من نوع حالة الاعتقاد بصدق هذه القضية أو من نوع حالة

تصور كون هذه القضية صادقة هي حالة تتطابق مع واقعة كون الأرض كروية. من الواضح هنا أنه إذا كانت قضية (ق) صادقة، يلزم عندها أن تكون كل حالة من نوع إثبات صدق (ق) أو كل حالة من نوع حالة الاعتقاد بصدق (ق) أو من نوع تصور (ق) صادقة هي حالة تتطابق مع الواقع.

ولكن كيف علينا أن نفهم التطابق هنا؟ من الأمور الواضحة أنه لا يمكن النظر إلى علاقة التطابق في الحالات التي تعنينا هنا على أنها علاقة تشابه أو تماثل. فلا معنى لأن أقول إن فعل إثباتي للقضية «الأرض كروية» يتشابه أو يتماثل مع واقعة كون الأرض كروية. وكذلك لا معنى لأن أقول إن حالة ذهنية معينة كحالة اعتقادي أن الأرض كروية أو حالة تصوري لكرويتها تتشابه أو تتماثل مع واقعة كونها كروية. ولكن بإمكاننا أن نفهم التطابق هنا بمعنى الاتفاق. عندما أقوم بإثبات صدق «الأرض كروية» فما أفعله هو اسناد صفة معينة إلى شيء معين. وما أفعله يتفق مع الواقع بمعنى أن الصفة التي أسندها إلى هذا الشيء هي بالفعل له. وعندما أكون في حالة ذهنية معينة كحالة الاعتقاد أن الأرض كروية أو كحالة تصوري لكونها كروية، فما يحصل هنا، على صعيد ذهني، مماثل لما يحصل في حالة الإثبات، على صعيد لغوي، أي أنني هنا أيضاً أعطي صفة معينة لشيء معين. ولذلك إذا اعتبرنا هنا أن حالتي الذهنية متفقة مع الواقع، فما نعنيه هو أن الواقع هو تماماً كما تصوّره حالتي الذهنية هذه.

## مصادر ومراجع


- Acton, H.B., The Correspondence Theory of Truth.
- Armstrong, D.M., Belief, Truth and Knowledge, Cambridge Uni, Press, 1973.
- Austin, J.L., Philosophical Papers, Chap. 5.
- Hamlyn, D.W., The Correspondence Theory of Truth, Philosophical Quartely, 1962.
- Proceedings of the Aristotelian Society, 1934-35, Vol. XXXV.


**عادل ضاهر**

### إضافة

من الأنسب الفصل بين دلالات عدة جمعت تحت لفظ واحد مثل: تناسب Correspondance لعلاقة التشابه القائمة بين مجموعتين أو شيئين، من حيث يناسب كل جزء أو حد أو عنصر من المجموعة جزءاً أو حداً أو عنصراً من المجموعة ب. كما هي الحال في ميتافيزيقا سبينوزا حيث يناسب كل حال من أحوال الفكر (أو الفكرة) حالاً من أحوال الامتداد (أو الجسم).

وأقول: تطابق Adéquation لوصف العلاقة المعرفية بين القول وموضوع القول على مذهب الفلاسفة الواقعيين، أو بين أجزاء القول بالذات (بنية القول على حد تعبير الجاحظ) على مذهب الفلاسفة الإسميين.

فالتطابق بالمعنى الأول هو الذي يولّد الصدق أو الكذب في القضايا، في حين لا ينتج عنه، بالمعنى الثاني، سوى التماسك المنطقي.

**موسى وهبه**

---

## تواطؤ (في اللفظ)

**Amphibologie – ambiguïté**
**Amphibology**
**Amphibolie**

---

التواطؤ هو استعمال نفس اللفظ أو نفس التعبير اللغوي في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير، مهما ضؤل، في معناه. إذا قلت، مثلاً، «الانسان حيوان، والفيل حيوان»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» هنا يتصف بالتواطؤ، لأن معنى هذا اللفظ في الجملة «الانسان حيوان» لا يختلف في شيء على الاطلاق عن معناه في الجملة «الفيل حيوان». ولكن لو قلت الآن «جاري حيوان قذر»، فإن استعمالي للفظ «حيوان» في هذه الحالة لا يتصف بالتواطؤ بالنسبة لاستعمالي له في الحالتين السابقتين، لأن غرضي من استعمال هذا اللفظ الآن هو الحط من قدر جاري، وليس كما في الحالتين السابقتين، الدلالة على كونه كائناً ينتمي بيولوجياً إلى جنس الحيوان. ولذلك فإن استعمالي لهذا اللفظ في الحالة الأخيرة يكسبه معنى غير الذي نجده في استعمالي له في الحالتين السابقتين. من الواضح، إذن، أن وجود تواطؤ في استعمالي للفظ أو تعبير لغوي معين يستلزم كشرط ضروري وكاف أن يوجد أكثر من حالة واحدة لاستعمالي له، وأن يكون معناه واحداً في كل حالات استعماله هذه.

ولكن ما معنى أن نقول، بالنسبة لفئة محددة من حالات استعمال تعبير لغوي معين، إن معنى هذا التعبير واحد في كل حالات الاستعمال التي تنتمي إلى الفئة المعنية؟ لتبسيط الأمور، لنفترض أن لدينا حالتين لاستعمال تعبير لغوي معين «ت» وأن معنى «ت» واحد في الحالتين. أن نقول إن معنى

« ت » واحد في الحالتين هو أن نقول أن القصد اللغوي Linguistic Intention لـ « ت » واحد في الحالتين. وأن نتكلم على القصد اللغوي لتعبير أو لفظ « ت »، كما هو مستعمل في الجملة « م هو ت »، وهو أن نتكلم على فئة المحمولات لكل القضايا المتضمنة في « م هو ت »، والتي لا يكون بينها تكافؤ منطقي. وإذا أخذنا الآن حالة ثانية لاستعمال « ت »، حالة استعمالها، مثلاً، في الجملة « ق هو ت »، واعتبرنا معنى « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته معنى « ت » في الحالة السابقة، فعندها يجب أن يكون القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة الأخيرة هو ذاته القصد اللغوي لـ « ت » في الحالة السابقة. إذا قلت، مثلاً، « زينب أرملة »، و« شقيقتي أرملة »، فإنني، لا شك، أستعمل « أرملة » بنفس المعنى. فالقضية « زينب أرملة » تتضمن القضايا « زينب إنسان »، و« زينب أنثى »، و« زينب بدون زوج الآن »، الخ، والقضية « شقيقتي أرملة » تتضمن قضايا تحتوي فقط على المحمولات التي نجدها في فئة القضايا السابقة. إذن، لا شك هنا أن القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة السابقة من استعمالها هو ذاته القصد اللغوي لـ « أرملة » في الحالة الثانية من استعمالها.

من الواضح من تحليلنا أن مفهوم التواطؤ يقوم على مفهوم وحدة القصد اللغوي. فإذا كان التواطؤ، كما عرفناه في البداية، يعني استعمال نفس اللفظ في أكثر من حالة دون حصول أي تغيير في معناه، وإذا كان استعمال نفس اللفظ بنفس المعنى في حالات متعددة يعني أن القصد اللغوي لهذا اللفظ واحد في كل هذه الحالات، يتضح عندها أن التواطؤ في استعمال لفظ معين يستوجب، كشرط ضروري وكاف، أن يكون هناك أكثر من حالة لاستعمال هذا اللفظ وأن يكون القصد اللغوي في أي حالة من هذه الحالات هو ذاته القصد اللغوي في الحالة أو الحالات الأخرى.

عادل ضاهر

## إضافة

يتجاوز معنى مفهوم التواطؤ حدود التعريف اللغوي ـ المنطقي ليدخل في ميادين القانون والأخلاق والسياسة في الفكر الحديث ـ المعاصر.

وربما كان أرسطو أول من أثار مشكلة التواطؤ والاشتراك في مستواها اللغوي ـ المنطقي ـ الأنطولوجي جميعا.

لذا يصعب الحديث عن التواطؤ دون استدعاء الاشتراك في جميع المستويات المشار إليها. وهما يدخلان معاً ضمن مشكلة العلاقة بين اللغة والوجود، القول والمقول والدلالة والمعنى ـ أو بصيغة ثانية إشكالية علاقة العقل ـ الوجود التي تحمل الإشكالية المعرفية ـ التعبيرية ـ الكينونية معاً.

التحرير

# تَطَوُّر

**Développement-Evolution**
**Developement-Evolution**
**Entwicklung**

التطوّر هو افتراض فلسفي قديم يرتأي أن الأنواع الحية ليست ثابتة على ما هي عليه، ويعود هذا الإفتراض إلى فلاسفة يونان ولاتين أمثال أناكسيماندر ولوكريس، وإلى بعض الفلاسفة المؤمنين بالله، ومنهم أوغسطينوس، الذين تكلموا عن تطور العالم كله بموجب الطاقات المعطاة له من الله. ومع ظهور الفيزياء « الغليلية » تفوق المتحول على الثابت، وقد أسهم العلم في ترسيخ هذه الفكرة ابتداء من القرن السابع عشر، بخاصة العلم الذي يعنى بالانسان والطبيعة. فقامت الفيزياء على فكرة التطور، وبدا العالم كله « مادة في طريق التطور »، ومالت العلوم الطبيعية إلى الأخذ بالتحول كموضوع أساسي لأبحاثها، معتبرة إياه وجهاً جوهرياً للواقع. وانقادت العلوم لتفكير هيرقليطس، إلى درجة قيل فيها إن اكتشافات القرنين التاسع عشر والعشرين ليست سوى إعطاء مضمون علمي غني للتصور الهيرقليطي بشأن الصيرورة الشاملة.

وتطبَّق لفظة تطور على كل تغيير يقع تحت نظر المراقب على امتداد زمني، وفي أي نطاق كان من الظواهر الطبيعية والبيولوجية والانسانية. فمن مراقبة الظواهر المترابطة يندفع العالم إلى اضفاء معنى عليها واتجاهٍ لها. فيتكلم مثلاً عن التطور الارتقائي في مجال الأنواع الحية؛ وعن التطور التقهقري في مجال الطاقة. ويظهر من ثمّ كيف أن كل نظرية تطوّر لا تنحصر في إطار مراقبة الوقائع، بل تلعب بادرة العالم الشخصية دوراً مهماً في صياغة الافتراض والسعي إلى تبريره. ويتعرض العالم لخطر التعدي في تنظيره وافتراضاته لمستوى الوقائع فيكوّن نظريات شاملة ومطلقة ينقصها الدعم الفكري السليم. مثلاً: ما يذهب إليه بعض العلماء في تأكيدهم للتناقض ما بين فكرتي الخلق والتطور، حيث تبدو الفكرة

الأولى متصفة بالجمود، بينما لا تنفصل الثانية عن التحولات. ولا يغرب عن بال المراقب الدقيق أن فكرة الخلق هي دينية ومستمدة من وحي تأخذ به اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا تمت بصلة إلى أية نظرية علمية يتحتم عليها أن تحصر أبحاثها في العالم الحسي. صحيح أن العالِم لا يتمالك أن يتوقف عن التساؤل حول أصل الأشياء وغايتها، ومع ذلك يدرك أنه في مثل هذا التساؤل يتعدى الميدان المألوف في أبحاثه نحو ميدان فلسفي صرف يبقى في متناول الفكر الانساني.

تسهم أربعة علوم معاصرة في دعم نظرية تطور الأنواع الحية «بعدد لا يحصى من الاختبارات الايجابية». علم الإحاثة الذي ينقب عن الكائنات المندثرة في أحشاء الأرض بواسطة وثائق متحجرة هي الأحافير ويكشف عن أنواع كثيرة من النبات والحيوان اندفنت في ثنايا الأرض وزالت من الوجود. علم الأجنَّة الذي يكشف عن القرابة العامة بين الكائنات الحية، مظهراً مدى تشابهها في مراحلها الجنينية. وعلى سبيل المثل يبرز كيف أن قلب اللبونات هو في بادىء الأمر أنبوب بشكل s وهو شبيه بقلب الأسماك. علم التشريح المقارن الذي يشرح كيف أن الأعضاء المتقلصة في الكائنات الحية هي استمرار لأعضاء سالفة كان لها شأنها ووظيفتها في ماضي العصور. علم التوالد يظهر دور التناسل في حدوث بعض التطورات المفاجئة. ويمكن إضافة علمين جديدين أسهما إسهاماً فعالاً في إيضاح ملامح التطور، هما علم الطفيليات، وعلم الساروم.

إن أهم ما جمعته العلوم من ملاحظات تمتد من العصر الكمبرياني حتى أيامنا، هو أن الحياة ظهرت على الأرض منذ ملياري سنة، بينما الانسان يعود إلى مليون سنة. فالحياة هي في نمو مستمر وعلى تزايد دائم. وعلى الرغم من قدمها، يلاحظ أنه ما من نموذج أساسي انقرض بشكل نهائي. ويلاحظ أيضاً أن بعض مناطق من الكرة الأرضية حلّت فيها الحياة قبل سواها. كما يلاحظ أيضاً أن أنماط الحياة الجديدة تؤدي إلى بروز جماعات جديدة، وحيث تبقى أنماط الحياة على شكل واحد فلا مجال لظهور جماعات جديدة متطورة. أما الكمية المجموعة للمادة الحية فهي على تزايد مطرد في العالم، كما أنه يلاحظ نمو منتظم لتزايد الأنواع، ولا توجد قاعدة واضحة لسرعة ظهور الأنواع وانطفائها، هنالك تغيارات إحيائية تدريجية، كما يلاحظ أيضاً الاستعاضة عن عضو بعضو آخر داخل فريق أو نموذج تطوري. أما الأنواع فتتجمع في شعب تتمتع بمستوى متميز للتنظيم الجسدي مع كل ما يرتبط بهذا التنظيم من قدرات وظيفية. ولم يتفق العلماء بشأن عدد الشعب، ولكنهم يركزون على شعبتين كان لهما قسط أوفر من النجاح هما شعبة الأرثروبود التي تتفرع منها أنواع الحشرات، وشعبة «الكوردي» التي تميزت ببنية داخلية داعمة، وهي كناية عن عمود مستطيل يتفرع منه ضلوع، إنها شعبة الفقريات.

ويلاحظ أن العلماء، باستثناء قلةٍ، مقتنعون ببراهين التطور، ولكنهم يختلفون في تفسيرهم لطرق التطور القديمة منها والقائمة حالياً. بعضهم يأخذون بموقف لامارك في كتابه «فلسفة علم الحياة» 1809، الذي يركز النظام التطوري على مبدأ «العادة هي طبيعة ثانية». ويرى لامارك أن الوظيفة تخلق العضو، وأن كل ما أكسبته الطبيعة لأفراد أو أفقدتهم إياه بتأثير استعمال مركز لأحد الأعضاء أو إهمال دائم لعضو آخر، ينتقل بالولادة إلى الأفراد الجدد شرط أن تكون التحولات المكتسبة مشتركة بين الجنسين المتناسلين. أما التحول فيتم بتأثير من المحيط وتكيف من الكائن الحي. وبديهي أن نلاحظ كيف أن لامارك متأثر في شرحه بنظرية ديكارت في الحياة وطابعها الآلي الميكانيكي. وهنالك قسم آخر من العلماء يأخذون بموقف داروين في كتابه «أصل الأنواع» 1859 الذي يرى أن الأسباب الخارجية تبقى غير كافية للبرهان عن التطور، ويركز انتباهه على الإنتقاء الذي يمارسه الانسان على الحيوانات الداجنة والذي يؤدي إلى تنوّعها، وعلى الصراع في سبيل الوجود الذي ينتج عن نمو عدد الكائنات الحية، فيخلص إلى نظرية الإنتقاء الطبيعي والوراثة، ويقول بأن كل تحول ناتج عن الإنتقاء الطبيعي ينتشر بشكله الجديد في التناسل. إن الإنتقاء الطبيعي يحدث انطفاء بعض الأنواع، وتنوع الخصائص المميزة.

بوجه العموم تسود في أيامنا بشأن التطور «نظرية جامعة» قابلة للاكتمال بما يطرأ في مستجد الأبحاث. ليست هذه النظرية بناء نظرياً مستقلاً، بل خلاصة جامعة لكل معطيات البيولوجيا الاختبارية ولمراقبة عوامل الوراثة وبيولوجيا الشعوب. ويمكن تلخيصها بالشكل التالي: ينتج التطور بموجب إحدى الطرائق الأساسية التالية: التغيار الإحيائي، إعادة المزج التناسلي، الإنتقاء، الفرز أو العزل. إن التغيارات الإحيائية لا تقود التطور، بل إنها «تخزن، توفر المؤونة» في الخزان الوراثي. أما أكبر قسط من التحول التكييفي فيرتكز على «الجينة»، مع العلم بأن مدى مفعولها محدود. إن تكوين أصناف منظمة على مستوى أعلى هو امتداد في الزمان الجيولوجي للطرق

التي تؤدي إلى تكوين «الأعراق» و«الأنواع». هذه الأصناف تنتج عن تنوع أكبر في الأحياء وعن انطفاء الأجناس الوسيطة. وتؤدي هذه الخلاصة العامة الى تصور اطاري لسير التطور. تحصل تبدلات في القطاع الوراثي عند تكاثر الأجسام العضوية، وينحصر كل تبدل بمفرده في قطاع صغير وقليل الترداد، أما مجموع التبدلات فكثير جداً بسبب ضخامة عدد العناصر المتفاعلة وامتداد الزمان. بعض التفاعلات المفاجئة المرتبطة بدوافع النمو المعقدة تسهم في إنماء التنوع في الأفعال أيضاً. ثم يتدخل عامل الموت، ودوره كبير جداً في سير التطور، وهو يضرب الأجيال المتعاقبة على امتداد مراحلها، ويلاحظ أن الأفراد المتنوعين يخضعون لامتحان صراع الحياة بطرائق غير متعادلة. إن الاختلاف في القدرة على الاستمرار في الحياة عند مختلف النماذج التوالدية هو ما يكوِّن مبدأ الانتقاء الطبيعي، الذي يدعم وينقل ميزة دون سواها، فتجتاح رويداً رويداً الشُعب كلها، وبهذا الشكل يكون التطور قد تقدم خطوة معينة. فبتجميع الميزات المختلفة، وهي في مفردها زهيدة، تسير حركة التطور حيث يطرأ التحول على عرق محدود في المكان، ثم يمتد إلى النوع، فالجنس، فالعائلة الكبرى. صحيح أن هذا التصور لا يستوفي شرح التطور من كل جوانبه، ولكنه أثبت صدقه، إذ لم يناقضه حتى الآن واقع أو اختبار.

ولعل أخطر ما جاء في نظريات تطور الأنواع الحية العلمية هو القول بأن الإنسان يأتي طرفاً نهائياً في سلسلة كائنات حيوانية اختلفت عناصرها المتعاقبة تدريجياً. ولكن، من الثابت العلمي حتى الآن، غياب الدلائل الحسية القاطعة في الانتقال من مرحلة حيوانية معينة قبل الإنسان الى مرحلة الإنسان، الحيوان العاقل. وهذا ما دفع بالعلماء إلى اطلاق افتراضات، تتنوع حتى التناقض، بشأن أصل الإنسان الحيواني، وبشأن تحديد النوع الحيواني الذي أدى بتطوره إلى الإنسان. وعلاوة على ذلك يتعذر على العلماء أن يحددوا بالضبط زمان ظهور التفكير في جسم حيواني أو مرحلة انتقال جسم حيواني إلى طور التفكير. يربطون ظهور الإنسان، في تاريخ الحياة، مع بدء استخدام الأدوات، ويغفلون استخدام الأدوات واللغة والرموز وما يرافق ذلك كله من ضرورة الحياة في مجتمع، يفترض مسبقاً ان الحيوان اجتاز العتبة المؤدية إلى الذكاء والعقل. فإن انتاج الأداة يفترض عند من يقوم به التفكير بشأن استخدامها وارتقاب فعاليتها، فيمكن الخلوص من ثَمَّ إلى ارتباط ظهور الانسان العامل مع الانسان الحكيم، لأنه منذ بروز التفكير تكوَّن الذكاء الإنساني واحداً وكاملاً. ويختلف العلماء أيضاً بشأن أصل وحدة النوع الإنساني، هل يمكن القول بأنها معطاة منذ البدء، أم انه يجب القول بظهور شُعَب إنسانية عديدة ومتنوعة في البدء، من أجناس حيوانية سابقة للإنسان عديدة ومتنوعة، وفي مراحل وحقب عديدة، ومتنوعة، وفي مناطق من الأرض عديدة ومتنوعة؟ وإن صح الافتراض الثاني، كيف حصل الانتقال من الكثرة إلى الوحدة في النوع الإنساني؟ وإضافة إلى ذلك يختلف العلماء في تفسيرهم لظهور الإنسان في التطور، فمنهم من يقول بأن التطور الحياتي كان يستهدف الإنسان كغاية، ومنهم من يقول بأن التطور خضع لآلية التغيار الإحيائي والإنتقاء، وهو ليس سوى نتيجة تكيف الكائنات الحية مع المحيط. ولكن مع شدة اختلاف العلماء في افتراضاتهم العلمية بشأن أصل الإنسان، فإنهم يميلون إلى التأكيد بأن هذا الكائن يمثل نوعاً جديداً وأصيلاً في الحياة، معه يحصل انتقال، بل قفزة جبارة من مرحلة التطور المفروض على الكائنات الحية إلى مرحلة التطور الواعي لذاته. إن الإنسان مسؤول عن مصير الحياة ويجسد العامل النهائي في قرار مستقبل تاريخه.

ولم ينحصر التفسير التطوري في مجال العلوم الطبيعية، بل امتد إلى علوم الفكر ذاته. فيوم كانت معرفة أصول الإنسان ترقى إلى بضعة آلاف من السنين كان الناس يتوهمون أن الإنسان لم يتطور، منذ ظهوره على الأرض، إلا قليلاً جداً وبأشكال عرضية عابرة. أما اليوم فقد بات معروفاً أنه داخل كل انسان رواية طويلة ومتبدلة الفصول، ويظهر أيضاً درس الشعوب البدائية مدى تطور البشرية والمجتمعات المتعاقبة. منذ بدء الإنسان حتى الآن، حصلت تبدلات عميقة في عمق ذكائه، ويبرهن عن ذلك كيف أن البدائي لا يفكر على منوال الشعوب المتقدمة. وخلافاً لما يتراءى لمن يتطلع إلى الأشياء تطلعاً سطحياً حيث يبدو كل شيء وكأنه ثابت، بخاصة الحضارات، فإن التاريخ يظهر أن الحضارات العظيمة خاضعة للزوال، والكثير منها قد زال تماماً بعد أن تألق وعظم. يتركز الانتباه في هذه الأيام على التغيير السريع في كل شيء، ويقدم العلم نماذج عن تطور المجتمعات الدائم، وعما تبدلته البشرية عبر ملايين السنين. ولم تنحصر العلوم الإنسانية في مجال تطور الجماعات، بل وجهت الانتباه إلى تطور كل فرد من الولادة حتى الممات. فهو في تطور دائم، كما ان البسيكولوجيا تقول بأن الحياة النفسية هي سيل لا يتوقف، لا ترداد في الحياة ولا إعادة، بل تجدد دائم. وليس

هذا القول مستخلصاً من نظرية ميتافيزيقية، بل انه ناجم عن اختبار مباشر ملازم لحياة الإنسان.

ترى العلوم أن التطور هو معطى يفرض ذاته في حالات معينة، ولكن الفلاسفة لا يتوقفون عند هذا الحد، بل يذهبون إلى الأخذ بالصيرورة كمبدأ شرح شامل يمتد إلى الله بالذات، حيث يقولون بأن «تحقيق اللهَ لا يكتمل بمعزل عن تاريخ العالم والإنسان!». فالألوهة التي تتبدى وتتحقق في العالم، تتحرر من اللامبالاة تجاه الخير والشر. مع العلم دائماً بأن هذا الموقف لا يشمل كل الفلاسفة بدون استثناء. أما الذين يأخذون به، فإنهم لا يرتكزون كلهم، بالشكل ذاته، على نظريات التطور العلمية. فهيغل، مثلاً، واضع «ميتافيزيقا التاريخ» على نسق مثالي، لا يستمدُّ في تفكيره شيئاً من نظرية التطور عند داروين، بل إنه يذهب إلى حدّ اتهامها بالضبابيّة. ويثبت بهذا السلوك أنه من الممكن تكوين «فلسفة الصيرورة» بمعزل عن تطور الأنواع الحية؛ فالتطور المذكور مسألة علمية، بينما الفلسفة هي شأن آخر. قد تبنى فلسفة الصيرورة في إطار مثالي كما قد تبنى في إطار واقعي. فلسفة هيغل هي مثالية وتُعنى قبل كل شيء بصيرورة الروح الذي يضم لذاته كل شيء. وبالتضاد مع هيغل، فإن الفلاسفة الماديين أرادوا من الافتراضات العلمية دعم مواقفهم الفلسفية. ونذكر على سبيل المثل كيف أن إنجلز كتب في رسالة إلى ماركس سنة 1859: «إن داروين، الذي انكبَّ على مطالعته، هو رائع. لم تكن الغائية قد أزيلت تماماً حتى الآن، أما الآن فقد قضي الأمر. وعلاوة على ذلك، لم تحدث قط محاولة من هذا المعيار للبرهان عن وجود تطور تاريخي في الطبيعة، وبخاصة بمثل هذا النجاح!». ويظهر كيف أن إنجلز يستغل تعليم داروين خلافاً لما أراده العالم في مؤلفه «أصل الأنواع» 1859 بشأن الغائية. وماركس بدوره يستغل تعليم داروين للبرهان عن صراع الطبقات. وقد كتب في رسالة إلى لاسّال سنة 1861: «إن مؤلف داروين يبدو لي بالغ الأهمية، وأرضى به بمثابة أساس بيولوجي لصراع الطبقات في التاريخ... هنا، ولأول مرة، لا تنزل «بالغائية» في العلوم الطبيعية الضربة القاضية فحسب، بل إن دلالتها العقلية تنال تحليلاً قاطعاً بشكل تجريبي». ومن الفلاسفة الذين تأثروا بنظرية التطور العلمية، الفيلسوف الفرنسي برغسون في موقفه من التطور الخلاق. ويرى برغسون أن الحياة هي «الاندفاع الحياتي بتبدياته الجديدة دائماً، والمفاجئة دائماً، والتي هي إبداعات حقيقية. الحياة هي الوعي الذي يندفع عبر المادة والنباتات، والحيوانات والإنسان محاولاً في اندفاعه أن يتحرر. فالغريزة الحيوانية هي معرفة تامة ولكن متخصصة؛ في الإنسان، حيث يعرّف عن الوعي بالعقل، فإنه يوسع مجالاته بلا حدود، ويقلب كل الحواجز التي تنصبها المادة في وجهه؛ وعندما يتحرر، يتاح للعقل أن يعود إلى ذاته ليلاقي الحدس.

لا مفر من طرح سؤال على كل نظرية تطورية: هل للصيرورة اتجاه معين، صوب أشكال أكثر كمالاً، تماماً وتوحيداً؟ إن كان الجواب إيجابياً، تحتم تسويغ ذلك. هل توجد قوة عاقلة تسيّر التطور في الاتجاه الاكتمالي؟ الفيلسوف الالماني نيتشه يرى أن لا اتجاه معين للصيرورة، وبهذا الموقف يختلف عن هيغل وماركس حيث يقول: «لنتحرر من الاعتقاد بأن العالم يرتبط بأشكال معينة تدفعه إلى أن يصير أكثر جمالاً وكمالاً وتعقيداً. إن هذا الموقف هو «انتروبومورفي» «انساني خالص. وتبقى الفوضى، والخضوع، والأشكال مفاهيم غريبة عنه!». وعلى غرار أناكساغوراس، لا يرى نيتشه في الصيرورة ظاهرة خلقية، ولا حتى جمالية، بل يرى فيها لعبة لا تتضمن أي معنى. أما كل من هيغل وماركس فيرى أن للتطور اتجاهاً إرتقائياً دائم التحقيق.

ومع أن الفلاسفة لا يتفقون بشأن تفسير اتجاه التطور، فإنهم يجمعون القول بأن تسويغ العمل الإنساني يرتكز على الصيرورة؛ لأن الكون الثابت لا يدفع الإنسان إلى العمل التطويري، بل إن بعض الآخذين بموقف برمنيذس المحتقر للتغيير، يرون ان العمل الإنساني تحرك باطل، وهو وهم فارغ من كل عمق أنتولوجي. فإنه من الضروري، كي يعامل العمل الإنساني بجدية، أن يتجاوب مع قيمة حقيقية، يتعذر إجلاؤها في تماثل الثابت والكيان. ومن جديد يطفر سؤال: «هل يكفي أن نضفي على التغيير «وزناً أنتولوجياً» كي نبرر العمل الإنساني؟». إن كان العمل الإنساني لا معقولاً، خالياً من المعنى والاتجاه، لا ندري إلى أين يقود، فلمَ العمل وكيف العمل؟ هيغل يتكلم عن التكوين الكلي، عن تكوين المطلق؛ الماركسيون يتكلمون عن عالم أفضل يتكوَّن وفقاً للمادية التاريخية؛ نيتشه يولي الأهمية للإنسان الذي يستطيع أن يعطي معنى لما لا معنى له.

ويطرح التطور أيضاً مشكلة الحقيقة، التي رافقت تاريخ الفلسفة منذ نشأته. إن كان كل شيء يتبدل بدون انقطاع فينا وفي العالم، إن لم يوجد شيء ثابت، إن كانت معرفتنا في كل جوانبها ومظاهرها في سيل دائم، فأي معنى يعطى للحقيقة؟

أما نُدْفَعُ دفعاً إلى الشك التام، بكل ما يتضمنه من لا معقول وتناقض؟ صحيح أن عصرنا هو أكثر من أي عصر آخر يشعر بحتمية الاهتمام بما هو متبدل، عابر، تاريخي، في الإنسان وفي المجتمع، في المعارف وفي القيم، ولكن هل يجوز أن يهمل، بشكل نهائي، الأخذ بما هو أزلي ولا متبدل؟ لا مفرَّ من طرح هذه المشكلة، لما لها من نتائج مهمة على الصعيدين الديني والفلسفي. هل ينجو الانسان الخاضع للتطور من حكم الصيرورة الشاملة؟ وما هو مكان الإنسان في هذه الصيرورة؟ وبأية وسيلة يثبت وجوده؟ وما هو معنى وهدف هذا الإثبات؟

أثرت نظرية التطور، بدون شك، على سلوك الناس، وكان أهم ما أخذ عنها دعوة كل إنسان إلى النمو والإنتشار الذاتي في تبديات مختلفة متعددة ومتنوعة، مستلهماً «مبدأ الصراع لأجل الحياة». وجاء هذا المبدأ منسجماً مع روح الفردية، ومع روح العبقرية التي تتجاوز كل وضع عام بما فيه الشريعة. ولكن «الصراع لأجل الحياة» أفضى إلى نتائج أنانية قاتلة، عكس ما كان يُنتظر منها في تكوين النخبة، وسادت الأفكار العرقية على التطلعات الشخصانية وجرَّت الشعوب إلى حروب تساوى فيها بالخسارة والدمار والتحطيم والتشريد المنتصر والمنكسر. وراح بعد العلماء ينبذون مبدأ الصراع لأجل الحياة ويشرحون التطور بتدخل كائنات من خارج الأرض أو بواسطة أفعال خيالية من صنع العلوم الوهمية. وعلاوة على ذلك لا يزال عدد الذين يرفضون نظرية التطور، بخاصة ما يتعلق بأصل الإنسان الحيواني، ضخماً جداً. منهم معارضون منفردون للتطور، يرفضون، بدافع من الأنانية، كون أصلهم من القردة أو السمك. وآخرون بدافع من تعاليمهم الدينية المستندة إلى كتاب الوحي، من يهود ومسيحيين وإسلام، يخاصمون التطور لمناقضته رواية الخلق الواردة في الكتب المقدسة. ويدعمون موقفهم بعجز العلم عن إظهار واقع الانتقال من المرحلة الحيوانية إلى المرحلة الإنسانية، فالأحافير المكتشفة حتى الآن هي إما قردة عادية ومنها الاوسترالوبتيك والسينانتروب، وإما أناس قريبون من النوع البشري الحالي، وما من أحفور يبرهن عن تطور نحو الإنسان العاقل.

بشارة صارجي

**إضافة (1):**

عرفت كلمة نشوء وتطور ـ عربياً وإسلامياً في الفكر الحديث ـ انتشاراً في الهند أولاً ومع دخول الأفكار الأوروبية عبر الانكليز. وقد كان أحمد خان من بين الأوائل الذين دعوا إلى تفسير الإسلام على ضوء النظريات الطبيعية النشوئية. وقد رد جمال الدين الأفغاني على نظرية النشوء والإرتقاء رابطاً بين مذهب النشوء وبين المادية الالحادية: «فإن سُئل داروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في إختلاف كل منها عن الآخر في بنيته وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره، فإن فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها، مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه»: (الأفغاني، «رسالة الرد على الدهريين»).

أما شبلي شميل فكان من أبرز عارضي مذهب النشوء والتطور من خلال ترجمته لمحاولة «بخنر» في شرح داروين. وكان الشميل ينظر إلى النشوء والإرتقاء كطريق إلى التقدم والحداثة، وقد ربط بين النشوء والمذهب الطبيعي الالحادي. وقد رد حسين الجسر من موقع دفاع عن الشريعة الإسلامية على مذهب النشوء بالصيغة التي عرضها الشميل بشكل خاص، وعنده أن هذه النظرية إذا ثبتت صحتها لا تتعارض مع الإيمان، بل يمكن اعتبار ذلك من تدبير الله وتصريفه لشؤون خلقه.

ومن أبرز النشوئيين العرب المؤمنين، كان إسماعيل مظهر الذي عارض على التوالي الأفغاني، لأنه رفض المذهب برمته دون أن يتفهمه، كما رد على الشميل الذي ربط مذهب النشوء بالإلحاد. ويمكن القول بأن سلامة موسى كان أحد أولئك الذين بسطوا مذهب النشوء عند الفلاسفة الانكليز وحسب سبنسر بوجه خاص.

خالد زيادة

**إضافة (2)**

التطور هو «عملية التغيير الحتمي للأشياء، والظاهرة التي تأخذ في مجراها منحى متقدماً ينقلها لنوعية الأشياء والظاهرات من مستوى متدن إلى مستوى أرفع، أي من المبسط البدائي إلى الأشكال الأكثر تعقيداً».

وفقاً لهذا التعريف يتحدد معنى التطور في فلسفة

الاشتراكية العلمية. عند متابعتنا لتاريخ الفلسفة ومختلف مجالات العلوم الطبيعية حتى القرن الثامن عشر، نجد أن مفهوم التطور قد تمحور حول رأيين أساسيين. الرأي الأول يقول بأن « الحركة » هي موجودة بذاتها، بينما مصادرها وقواها الدافعة ـ المحركة وغاياتها تطرأ عليها من الخارج. و« الخارج » هذا قد يكون أحياناً « الذات » وأحياناً أخرى « الله » الخ....

أما الرأي الثاني فهو يركز اهتمامه على معرفة مصدر ذاتية ـ الحركة من داخلها. ولكن في مرحلة نشوء الرأسمالية وما شهدته من انطلاقة لامثيل لها لقوى الإنتاج، وما ارتبط بذلك من تقدم سريع في مجالات العلوم المختلفة، بدأت « فكرة التطور » تفرض نفسها بإلحاح مستمر. وإذا كان مفهوم بومه Böhme لتطور الكون قد ارتكز في جوهره على أسس دينية ـ تصوفية، فإن كل من برنو Bruno وسبينوزا Spinoza قد عالجا مفهوم التطور باعتباره « تطوراً قائماً بذاته على مبدأ مادي ». أما لايبنتز Leibniz فقد أكد على الاستمرارية باعتبارها أهم لحظات التطور، ولكنه وقع في خطأ الاطلاق والكلي لمبدأ الاستمرارية، وألغى بذلك عناصر أخرى فاعلة في التطور، أهمها، لحظات الانقطاع والطفرات النوعية والكمية.

أما ديكارت فقد استخدم العلوم الطبيعية لتطوير مفهوم التطور، لنظام النجوم والكواكب ونشأتها.

ورغم هذه البدايات المشجعة لتغيير ما ساد من معتقدات حول « فكرة التطور »، فقد، بقي النصف الأول من القرن الثامن عشر يخضع لصيغة العناصر الميتافيزيقية غير الجدلية واللاتاريخية على مفاهيم الطبيعة وتطورها، حيث بقي الرأي السائد « بعدم تغير الطبيعة بالمطلق ».

إن أول تجاوز حقيقي لهذه المفاهيم المتحجرة كانت مؤلفات كانط Kant التي ظهرت عام 1755، وهي « التاريخ العام للطبيعة » و« نظرية السماء »، حيث علّل فيها نشوء وتطور النظام الشمسي والكرة الأرضية على أساس أن نشأتهما الأولى كانت على شكل غازات متجمعة.

كما برزت أيضاً في النصف الثاني من القرن الثامن عشر عدة أعمال أخرى شكلت قفزة نوعية في إطلاقة مفهوم التطور المادي المستمر للكون والطبيعة، في مقدمتها مؤلفات س. ف. ولف C.F. WOLFF الذي قال بأن عالم النباتات والحيوان قد تطور على أساس نشأتها الأولى التي كانت جسيمات Organism بدائية، وإن أصل الخلية الجنينية Embryo كانت النطفة Keim. وبأسلوب مشابه لذلك ـ أي مبدأ تطور الجسيمات البدائية ـ علل العالم الفرنسي بوفون Buffon نشوء الكرة الأرضية.

أما العالم ليل Lyell فقد أسس نظرية الكوارث Katastrophentheorie القائلة بالتطور البطيء للكرة الأرضية، وهو بذلك كان على نقيض مع طروحات كوفيير Cuvier الذي كان ينادي بعدم تغير الأنواع، التي دحضها أيضاً العالم الفرنسي وعضو أكاديمية العلوم سان هيلير ـ Saint Hilaire.

أما نظرية تطور الأنواع، فقد اكتسبت عند نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ممثلين لها، بالغي الأهمية، في أكثرية البلدان الأوروبية لامارك Lamarck مثلاً، برهن على رأيه حول نظرية تطور الأنواع من خلال متغيرات ظروف البيئة. وأوكن Oken، الذي تابع عملية Prozess تطور الطبيعة عبر ملاحقته لتطور الظاهرات الكيميائية والآلية فيها وصولاً إلى ملاحظة تطور الجسيمات Organismen. ولكن نظرية التطور Entwicklungstheorie بلغت ذروتها في مجال الطبيعة العضوية على أيدي كل من داروين Darwin وهيكيل Haeckel. إن الأسس الثابتة لفكرة التطور في الفكر الفلسفي البرجوازي، تجلت بأبرز صورها في ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ابتداءً من كانط Kant مروراً بفخته Fichte وشلنغ Chelling، انتهاء بهيغل Hegel الذي بلغ الديالكتيك على يديه أعلى مراتبه. هذا الاتجاه الفلسفي كان ردة فعل فلسفية تجريدية تجاه عملية التكون التاريخي للمجتمع البرجوازي، المليئة بالتناقضات التي بدأت في فرنسا وألمانيا، وكانت ردة فعل تملكت الوعي البرجوازي في المرحلة التي شهدت التحضير للثورة الفرنسية وتنفيذها وتأثيراتها اللاحقة، مما دفع ماركس للقول « إن الثورة السياسية في فرنسا قد رافقتها ثورة فلسفية في ألمانيا ».

ولكن نظرية التطور عند هيغل كانت حافلة بالتناقضات، وبعيدة تماماً عن الحسم في المسائل الأساسية. ومرد ذلك الأساس المثالي الذي قامت عليه النظرية بكاملها. فبينما كان هيغل ينفي عن الطبيعة أي تطور في الزمن، كان يؤكد أن تطور المجتمع البشري ليس إلاّ انعكاساً للتطور الذاتي « للفكرة المطلقة »، حتى في التاريخ، فالتطور ليس ممكناً إلاّ

عبر « الماضي ».

بواسطة الديالكتيك المادي حدد ماركس وانجلز، المحتوى العلمي والثوري لمفهوم التطور وذلك باستيعابهما النقدي للفلسفة ـ الكلاسيكية الألمانية وبالتوافق التام للمفهوم مع آخر ما توصلت إليه العلوم من إنجازات ثم فهمهما الدقيق لطبيعة المرحلة التاريخية. هذا كله لم ينعكس فقط على صعيد مفهوم التطور بل برز أساساً بإجابتهما العلمية الحاسمة على موضوعة المسألة الأساسية للفلسفة، أي أسبقية المادة على الوعي.

غسان الزين

---

## تَعاقُبْ

**Succession**
**Succession-Consecutively**
**Folge**

---

### أولاً: معنى التعاقب

يعني التعاقب العلاقة بين وحدات مختلفة تشغل فترات زمنية متتابعة تتمايز عن طريق ترتيبها داخل نظام طبيعي أو مفترض. ويعني العلاقة بين وحدات مختلفة يجمعها تتابع داخل نسق أو نظام مثل سلسلة الأعداد، وفي هذا المعنى لا يفترض الزمن. ويعني مجموعة وحدات يوحد بينها المعنى في علاقة التتابع كنتيجة مرتبة على مقدمة.

والتعاقب يمثل مشكلة دقيقة، فهل من الضروري إذا استخدمنا المعنى الأول أن تكون اللحظات المعينة متمايزة تماماً؟ المعنى الشائع يسمح بذلك، فالوحدات التي يمكن أن توجد في نفس اللحظة الزمنية في الوعي يمكن أن يحكم عليها بأنها متزامنة وليست متتالية (متعاقبة) حتى إذا كانت تشكل صيرورة أو حركة، وهذا هو الشكل الذي قدمه وليم جيمس W. James الذي يقابل بين اعتبار التعاقب مكوّنا أساساً ودائماً من وحدات متمايزة، وبين الاستمرارية اللامنقسمة للحاضر.

ويعرّف راسل التعاقب بأنه العلاقة بين الوحدات المتمايزة ولكنه يرى أنه يمكن أن يوجد التعاقب في داخل الحاضر، فمعرفة التعاقب ممكنة بدون تجاوز الحاضر الذي يمثل حقبة محددة من الزمن يمكن أن تحدث فيها تغيرات (On the Experience of Time, Monist 1915, p. 221). ولكنه يؤكد أن التعاقب يتكون من وحدات متمايزة توجد بينها علاقة تبادلية دائرية.

ويقرّ برغسون « فكرة الحاضر الذي يستمر » ويستخدم التعاقب بمعنى أكثر اتساعاً لأنه يدخل فيه التمايز بين الوحدات المتعاقبة، ويقول: « إن الزمن المطلق هو الصورة التي يتخذها التعاقب في الحالات الشعورية لدينا، عندما يحيا الأنا ويمتنع عن وضع فاصل بين الحالة الحاضرة والحالات السابقة »، كما يحدث عندما نتذكر، وبالتالي يمكن أن نتصور التعاقب بدون التمايز، كما يمكن أن نتصوره كنسق وكتنظيم دقيق للعناصر، كل عنصر منها يمثل الكل ولا يتميز أو ينفصل إلا بالنسبة لفكرة ممكن أن تكون مجردة « فالديمومة الخالصة هي الصورة التي يتخذها تعاقب حالات الشعور ». وفي هذا المعنى يورد لالاند، بعد تحفظات، التعريف التالي: « التعاقب هو وجود وحدات قابلة للتمييز لكنها لم تتميز بعد حالياً. وبرغسون يوافق على انه عندما نتحدث عن نظام تعاقب لا يوجد زمن خالص، لكن يوجد تعاقب يتكوّن في المكان بحيث انه يمكن أن يستوعب في آن واحد العديد من الوحدات المنفصلة والمتلاحقة (المعطيات المباشرة للشعور).

### ثانياً: صور التعاقب

**1 ـ التعاقب التاريخي:**

ويظهر لدى الشعوب الشرقية كما في أسفار: المهابهاراتا والبورانات التي تحتوي على إشارات إلى تعاقب دورات العالم، في كل دورة أربع « يوجات» عصور. الأول عصر الكرتيا، العصر الذهبي وكل شيء فيه بالغ حد الكمال، والثاني عصر الترتيا الذي تصاب فيه الفضيلة بالانحطاط على حين تنتشر في الثالث الدفابارا الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتصاغ القوانين، وفي الرابع الكالي أي أسفل درك في الدورة فتتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجري امتصاص كل شيء في البراهما، وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد.

ويقدم الحكيم الصيني تساو ين Tsou yen في القرن الثالث ق.م. نظرية للتاريخ تقوم على الدور، وتماثل التكرار الذي يحدث في الطبيعة. وقد أشار الكتّاب والمؤرخون في عهد أسرة هان إلى أن هذه الفكرة تشكل ضمنياً كتاب « حوليات الربيع والخريف». وقد أحياها كانج يو واي Kang yu wei 1858 ـ 1927.

وابن خلدون 1332 ـ 1406 في « المقدمة » قد تصور التاريخ باعتباره عجلة دائرة تخضع للحتمية إذ تتعاقب الحضارات على الدول تعاقباً دورياً بين نشأة وازدهار وانحطاط. وهناك ثلاثة أدوار للدولة أو أجيال: الأول حيث خلقت البداوة وخشونتها وتكون الدولة مرهوبة الجانب، والثاني تنتقل من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف، أما الثالث فطور التدهور.

وفيكو G. B. Vico 1668 ـ 1744 في كتابه « العلم الجديد في الطبيعة المشتركة للأمم » يقدم نظرية تقوم على التعاقب الدوري للتاريخ وفي (الجزء الخامس من كتابه عن « عودة الانقلابات وتكرارها عند انبعاث الأمم وانحطاطها ») ويرجع التعاقب الدوري للعناية الإلٓهية. وفي فكرة العود أو الدائرة Course ou recourse كل فترة تاريخية تتبع تعقب الأخرى على نفس الخط، ويدور التاريخ ثلاث دورات: دورة البطولة، الأبطال، والبشر وتجتاز الشعوب هذه الأدوار حيث تتصل نهاية الدور الثالث ببداية الأول.

ومصطلح التعاقب المستمر Successive Continuity في المادية الجدلية هو الرابطة الموضوعية الضرورية بين القديم والجديد في عملية التطور، وهو إحدى السمات الرئيسية لقانون سلب السلب، فكل شكل أعلى يعقب الأدنى، يحتويه ولا يلغيه.

### 2 ـ التعاقب الكوني ( السنة الكبرى ) :

والتعاقب هنا ـ بمعناه الكوني ـ يرتبط بالزمان الذي يعرّفه بعض الفلاسفة اليونان بأنه دورة معينة تقوم بها النفس حول العقل، والبعض الآخر يربطه بالحركات الدورية للنفس « الكلية » وعقلها الخاص، ويربطه نفر ثالث بالدورات الدائرية للكواكب. وهذا التعريف للزمان يجعله يمر في دورات دورية كل منها مدة يسميها أفلاطون السنة الكاملة ( السنة الكبرى الأفلاطونية )؛ والكون على هذا الأساس يمر في حياته المتصلة بدورات متعاقبة متساوية في كل شيء وليس من الممكن التمييز بينها. بينما حاول الطبيعيون القدامى تحديد مقدار كل دورة، فمنهم من قال أن السنة الكبرى مكونة من سنوات ثمان وآخرون جعلوها من تسع وخمسين سنة وهراقليطس جعلها ثماني عشرة ألف سنة شمسية وديوجانس يقدرها بخمس وستين وثلاث مائة سنة كل منها تساوي سنة هراقليطس. ومن هنا فالزمان في نظرهم مكون من دورات متعاقبة في الزمن المستمر. ( كتاب « الآراء الطبيعية » المنسوب إلى فلوطرخس، تر. قسطا بن لوقا في كتاب عبد الرحمن بدوي، « النفس »، القاهرة 1954 ).

والعود الأبدي عند نيتشه Eternal Recurrence تكرار وتعاقب الأحداث في دورات متتالية يحدث في التالية ما حدث في السابقة وتستمر هكذا الدورات لانهائية « هكذا تكلم زرادشت ». ويعبر الشاعر جميل صدقي الزهاوي عن ذلك شعراً في « اللباب » يقول:

وأن جميع الكون في الدهر دائر
وأن نهايات الأمور بدايات
وأن الذي قد كان من كل ما مضى
يكون إذا ما الدهر دار كما كان

وفي ديوانه يقول:

ما تزال الدهور تجري من الآ
زال حتى تنصب في الآباد
إن الليل والنهار يكرّان
جديدين خلفه بأطراد

### 3 ـ التعاقب الميتافيزيقي:

وينتقل التعاقب الكوني إلى التعاقب بمعناه الميتافيزيقي عبر نظرية التناسخ، فهي كما أوردها الشهرستاني تعاقب الحياة وعودتها إلى الدنيا، وأن الهنود أشد اعتقاداً بذلك؛ فهم يقصون قصة العنقاء ثم يقولون إن الحال على مثال ذلك بالنسبة للدنيا فإن الأفلاك والنجوم تمر بعدة أدوار ثم ترجع إلى المركز الأول وتعود الحياة إلى الدنيا من جديد.

ويتضح هذا التطور في قول أنبادوقليس بدورات أربع تسود العالم (العود الأبدي). فحين يسود الحب تندمج وتأتلف كل العناصر الأربعة داخل كرة دائرية. أما الكراهية فتبتعد فيها الأشياء وتنكمش ويحدث التخلخل وتقضي على ائتلاف العالم. ثم يتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم، وعندما تتغلب الكراهية تماماً تنفصل العناصر عن بعضها ولا توجد موجودات هذا العالم. ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ويعود الائتلاف الذي تندمج فيه جميع الأشياء.

### 4 ـ التعاقب المنطقي ( السبي ) :

يعطي إبن سينا تعريفات للتعاقب تحت إسم التتالي، والتوالي في الرسالة الرابعة في الحدود وهو : كون الأشياء التي

لها وضع ليس بينها آخر من جنسها (ص 64) وهو أيضاً كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدأ محدود وليس بينها شيء مما به (ص 65).

والمونادات عند لايبنتز تؤلف سلسلة لا متناهية وفقاً لمبدأ الفاعلية. وتؤلف الحالات المتعاقبة للموناد سلسلة متصلة وفقاً لمبدئها الخاص، يظهر ذلك في تعريفه للمكان بأنه: مجموعة العلاقات الخارجية التي تربط الموناد ببعضها البعض، أو هو ترتيب في المعية. كما ان الزمان ترتيب في التعاقب Order of Succession.

وعند هيوم تستمد فكرة الزمان من التعاقب، أو تتابع الانطباعات والأفكار وبدون التعاقب بين الإدراكات الحسية لا تتكوّن لدينا فكرة الزمان التي ندركها من التتابع بين الموضوعات المتغيرة بينما لا تعطينا الأشياء الساكنة هذه الفكرة.

وقد كانت وجهة النظر العلمية منذ مل J.S. Mill تجعل القوانين صياغات لتعاقبات الأحداث تتابعاً مطرداً. ويرى ديوي J.Dewey أن الفكرة القائلة بأن القوانين سببية وأن السببية تتابع غير مشروط تتطلب أساساً مختلفاً عما يقدمه مل. ويبين ديوي أن فكرة تتابع (تعاقب) الأحداث الواقعة في الوجود، والتي تقع في الزمان فكرة متناقضة لأن قضايا الوجود الخارجي جزئية ومن هنا ليست ضرورية كالقضايا الكلية المجردة. وبيّن ديوي خاطىء القول بقيام السببية على أساس التعاقب. فالقول بأن السببية قوامها علاقة بين حادثة سابقة وحادثة لاحقة نشأ عن خلط فكرتين مختلفتين؛ الأولى تقول إن الحادثة لا يمكن فهمها إلا إذا رددناها إلى حوادث أصغر بحيث تصبح هذه الحوادث الأصغر عناصر من مقومات مجرى متصل مكاناً وزماناً. وخلط ذلك مع القول إن التعميمات هي صياغة لتتابع الأحداث. والأصل التاريخي لهذه الفكرة أن كون الأشياء منفصل بعضها عن بعض قد أدت إلى الشعور بضرورة ملء الفجوة بين تلك الأشياء. أما المصدر العقلي لها كون الأحداث تشاهد متعاقبة والتعاقب بحكم طبيعته متضمن فصلاً زمانياً ومن ثم فلا بد من شيء خارج الحوادث لنفسر به ارتباط الحوادث رغم استقلالها. وينتهي إلى أن السببية - من حيث هي تتابع مرتب - مقولة منطقية بالمعنى الذي يجعلها فكرة مجردة عن التتابعات التي لا حصر لعددها في الوجود الواقعي.

## مصادر ومراجع


- ابن خلدون، المقدمة.
- الاهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار احياء الكتب العربية، 1954.
- الخضيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة، القاهرة.
- ديوي، جون، المنطق أو نظرية البحث، تر. زكي نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة.
- قدورة، حزام، فلسفة التاريخ عند فيكو، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.
- لايبنتز، المونادولوجيا، تر. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة.
- هيدغر، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس الى توينبي، تر. عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972.
- Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Presse Uni, de France.
- Winn, Ralph B., Succession and Duration, in D., Runes, Dictionary of Philosophy, Littlefield, Adams co, New Jersy, 1974.


أحمد عبد الحليم عطية

---

# تَعالِي

**Transcendance**
**Transcendence**
**Transzendenz**

---

التعالي من علا أي ارتفع. والإنسان المتعالي هو الذي تسمو به فضائله أو علومه إلى المقام الأعلى. يعبر التعالي بمعناه الفلسفي عن التباعد والانفصام ما بين عالم الأشياء والإنسان من جهة، ومن جهة أخرى، العلي، أي المطلق، أي الله. هذا التباعد يفرض نفسه من الناحية المعتقدية ويشعر به الإنسان وهو يتمزق ألماً. والشعور بالتعالي هو تجربة الإنسان الأساسية وأفق بعده.

إكتشاف التعالي هو الفعل الفلسفي الأول به يكتسب الإنسان الإحساس بحدوده وتجربته الزمنية، وشهوة البقاء الأبدي. تخطي الحدودية عند الإنسان يفرض تجاوز عالم الحواس. فالذات لا تعود تعترف بعالم الحواس منبعاً للحقيقة. أو تدرك أن ما هو ثابت في الزمنية يرجع إلى الفكرة، مثلما يفعل الفعل البشري ليرد المتعدد إلى الأحدية. إن الأحدية التي يفرضها العقل في نطاق نظرية التعالي لا

تتجاوز الحتمية الطبيعية فحسب، بل هي تؤسسها. للتعالي صفة كيانية غير طبيعية. فهو إما أن يكون (1) عقلياً خالصاً أو (2) روحانياً.

1 ـ الكيان العقلاني الخالص، يسميه كانط المتعالي. المتعالي نقيض التجرُبي، ويشير إلى معرفة المدركات القبْلية للأشياء وليس إلى الأشياء ذاتها. ليس للمتعالي عند كانط معنى التجاوز أو التخطي كما هي الحال عند أفلاطون، بل التعالي صعود نكوصي يعود بالفكر إلى شروط التفكير بصدد الإمكانيات القبْلية للمعرفة.

في فلسفة فخته وشلنغ، المثالية المتعالية هي بناء الأنا لوعي الذات وللعالم. ظهر كتاب شلنغ « نظام المثالية المتعالية » سنة 1800. تبدأ الفلسفة المتعالية من الذاتية الخالصة وتبين كيف أن الذاتية تتلاقى مع الموضوعية. وهذه هي حركة وعي الذات أي الأنا. يتحقق وعي الذات تدريجياً، إذ ينظر الأنا إلى نفسه ويتخذ ذاته موضوعاً له. فكيما يوجد فعل معرفة لا بد من انفصام تام ما بين الذاتي والموضوعي. وتبلغ المثالية المتعالية غايتها عند التقاء الذاتي والموضوعي التقاء متساوقاً. هذا ما نستنتجه من التاريخ العالمي ونعاينه في الطبيعة والفن.

أخذ هوسرل بنظرية المتعالي. فهو يرى ان مجال التجربة المتعالية والظهورية هو تحول الأنا الطبيعي والنفسي إلى أنا متعال.

2 ـ التعالي في المجال الروحاني هو شرط للشعور بالروحانية الإلهية. وبذلك يتميز التعالي عن الكمون وأحياناً يكون نقيضاً له. يفترض التعالي أن العليّ هو المافوق، الكائن الحق، أي المطلق. وهذا المطلق إما أنه واقع تحت إدراك المعرفة الإنسانية وإما أنه أسمى من أن تطاله.

كثيراً ما يبدو العلي موضوع المعرفة الأساسي. هو ما يجب أن نعرفه. وأكثر من ذلك، هو الكائن الوحيد الذي يستطيع العقل أن يعرفه حقاً، وبعبارة أخرى: العلي هو موضوع المعرفة الفعلي. ولأنه كذلك فالمعرفة تدركه. وشكل المعرفة هو الحدث العقلاني كما في نظرية التعالي الأفلاطونية أو نظرية العقل المطلق الشلنغية.

وتقول فلسفات أخرى إن العقل الإنساني لا يستطيع أن يدرك العلي. وهي تعتبر العلي بمثابة أفق سلبي. فإما أن يكون العلي غير قابل بذاته لأن يدرك، وإما أن العقل البشري يعجز عن أن يصعد إليه، أي أن يتخطى نفسه. هذه المباينة هي التي توجد الضرورة لأن يكشف العلي عن نفسه أي أن يتكلم.

والعلي هنا نسميه الله. ورد نسب التعالي لله في التوراة « ايل ايليون » (تكوين، فصل 14، آيتان 19 و20: انظر المزمور 18 الآية 14، والمزمور 83، الآية 19). وأيضاً في القرآن، مثلاً: ﴿هو العلي العظيم﴾ (سورة البقرة، آية 255، انظر سورة النساء، آية 43). والعلو هو علو بالنسبة للمعرفة الإنسانية العادية، مثال ذلك قوله ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾ (سورة الأسرى، آية 43).

لا يستطيع المرء أن يعقل الله من حيث تعاليه، وهذا ما يبينه إبن عربي في « إنشاء الدوائر »: « وجود مطلق: لا يعقل ماهيته ولا يجوز عليه الماهية كما لا يجوز عليه الكيفية ولا تعلم له صفة نفسية من باب الإثبات وهو الله تعالى وغاية المعرفة به الحاصلة بأيدينا اليوم من صفات السلب مثل ليس كمثله شيء أو سبحان ربك رب العزة عما يصفون فعلى ما قدمنا من أن العلم لا يتعلق إلا بموجود فهنا متعلق العلم نفي ما لا يجوز عليه سبحانه وتعالى ونفي ما لا يجوز عليه ثابت عندنا موجود فينا ومنسوب إلينا ». (طبعة ليدن، 1919، ص 20).

والشهادة في « رسالة الأحدية » للبلباني آية في التعالي المطلق لله، يقول: « إنه هو، لا بعد معه لا قبل، لا فوق لا تحت، لا بعيد لا قريب، لا اتحاد لا انفصال، لا كيف لا أين لا متى لا زمان لا لحظة لا عمر، لا كينونة لا مكان، وهو الآن كما كان. إنه الواحد بلا واحدية والفرد بلا فردية. إنه غير مركب من إسم ومسمى، لأن اسمه هو ومسماه هو (...). إنه ليس في شيء ولا شيء فيه، سواء أكان داخلاً في أم خارجاً من. ومن الضروري أن تعرفه الطريقة، لا بالعلم، لا بالعقل، لا بالفهم، لا بالتصور، لا بالحس، لا بالادراك. فلا يراه إلا هو، ولا يدركه إلا هو. يرى نفسه بنفسه، ويعرف نفسه بنفسه. لا يراه أحد غيره ولا يدركه سواه. حجابه واحديته، ولا يحجبه سواه. حجابه اختفاء وجوده في واحديته بدون أي كيفية ».

ومعنى التعالي الإلهي بالنسبة للكلام هو تخطي الله لكل تشابه ما بينه وبين المخلوق كقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (سورة الشورى، آية 11). وقد أطلق المتكلمون والمتصوفون على هذا التجريد كلمة التنزيه. فأوجب تأويل آيات التشبيه العديدة الواردة في القرآن والتي تضفي على الله شكلاً بشرياً وتصرفاً إنسانياً. والمراد من هذا التوكيد على تفريد التوحيد، فقد أتى مثلاً على لسان سيد حيدر آملي في كتابه « جامع الأسرار ومنبع الأنوار »: « التوحيد تنزيه الله تعالى عن

الحدث» (فقرة 639) و«التوحيد تنزيه الحق بصفاته العليا» (فقرة 1206). وقد ورد الوصف الأتم للتنزيه في مؤلف آخر لحيدر آملي هو «رسالة نقد النقود في معرفة الوجود»، حيث يقول «الوجود المطلق المحض منزه عن الكل، حتى عن الإطلاق وعدم الإطلاق لأن الاطلاق تقييد بقيد الإطلاق» (فقرة 43).

أرادت المدرسة الصوفية أن تجمع بين التنزيه والتشبيه. وبنت هذا التوفيق على أساس نظرية وحدة الوجود. ونكتفي بالإشارة إلى قصيدة إبن عربي في الفص الثالث من «فصوص الحكم» حيث يقول إن التنزيه الخالص تحديد لله ونشير الى «الفتوحات المكية»: «والعالم كله عندنا ليس له تقييد إلا بالله خاصة والله يتعالى عن الحد فالمقيد به تابع له في هذا التنزيه» (55/2).

قلنا إن معرفة الله السلبية لا تتحول إلى معرفة إيجابية إلا إذا كان المطلق إلهاً يتكلم. يستطيع المرء أن يلمّ به من خلال كلمته التي تكون إما هيولية (الطبيعة)، أما ملفوظة (القرآن، الأنبياء)، وإما الاثنين معاً (المسيح). ولكن عندما يتكلم العلي يعرّف عن نفسه بلغة تلائم العقل البشري المحدود. وبهذا يبقى العلي مجهولاً في ذاته، إلا إذا أمكن التوفيق ما بين التنزيل والحدس العقلاني في تأسيس المعرفة الإنسانية على أحدية العقل البشري والعقل الإلهي. وبفضل هذه الهوية يستطيع الشبيه أن يعرف الشبيه. هذه نظرية عريقة في القدم وخاصة في المذاهب الهندوسية وتظهر في الفلسفة لأول مرة عند امبدوقليس.

والمطلق، وإن كان غير قابل لأن يدرك، لا يزال موضوع الفكر الأساسي. فيما أن العلي شرط التفكير، فهو موضوع التفكير وغير قابل للفهم في الوقت ذاته.

ولكن من شأن الشعور الإنساني أن يوجد علاقة مع العلي. إلا أنه يصعب عليه ذلك في التقارب السلبي وبالمقابل يسهل عليه عن طريق المعرفة الرمزية. والمعرفة الرمزية هي معرفة العلي في شكل من أشكال الكمون مثل الأساطير، الفن، التاريخ من حيث أنه فعل إلهي، الكلمة المقدسة، الخ...

يتوق الشعور الإنساني إلى تجربتين مع العلي يريد أن يشعر به في لا تناهيه أي كعلي. ويريد أن يقلص الهوة التي تفصله عن العلي. وفي هذه الحال، فإنه يريد أن يشعر به في المتناهي على شكل الكمون. ولكن كمون المتعالي لا يكون إلا تصورياً. والتجربة لا تفي على الوجه الأكمل بما يتوق إليه الإنسان لأن المتناهي فان ولا يكمن فيه العلي بهويته الحقيقية. وهذا ما يفسر أن تجربة الوفاق التام بين الشعور الإنساني والعلي تتجلى في شكلها الأتمّ: القفزة في العلي، أي الفناء. وفي القفزة يرفض المرء أن يلاقي اللامتناهي في المتناهي، بل يريد أن يحل المتناهي في اللامتناهي. هذا التعديم الا يمحو بالضرورة الوعي. يصور النفري في «كتاب المواقف» الحلقة الأخيرة لتلاقي الله والإنسان الاتحادي بالوقفة. تحول الوقفة الله والإنسان أن يريا بعضاً وقد أتى ذكر لهذا التلاقي ما بين الله والنبي في القرآن (سورة النجم، آية 10، انظر شرح هذه الآية في تفسير جعفر الصادق).

تطرقت الفلسفة الوجودية الحديثة إلى مفهوم التعالي بشكل لا يمت بصلة إلى المطلقية. فالتعالي في مؤلف هيدغر «الكينونة والزمن» هو الفعل الذي بواسطته يتخطى الإنسان الكائنات ويتخطى نفسه بصفته كائناً. وكذلك الأمر عند سارتر في «الكينونة والعدم»، حيث التعالي خاصية للإنسان، إذ إنه يستطيع أن ينكر نفسه وماضيه فيتخطاهما. يعبر التعالي عن مشروع العلاقة مع الآخرين، مع ما هو غير الذات ومع من هو غير الانسان («مسائل في المنهج»، خاتمه). والتعالي في الفلسفة الوجودية يرتكز إلى التخطي الزمني - في الزمن - وليس إلى التخطي الفضائي الذي نجده في التعالي الإلهي. وقد جعل نيتشه الحياة تتكلم قائلة «أنا من ألزمت بأن أتخطى نفسي إلى ما لا نهاية له». («هكذا تكلم زرادشت»، فصل «تخطي الذات»).

جاد حاتم

## تعريف

**Définition**
**Definition**
**Definition, Begriffsbestimmung**

يقول الجرجاني في معرض تعريفه بالتعريف إن التعريف هو «عبارة عن ذكر ما يستلزم معرفة شيء آخر». إن التعريف هو تعيين تصور الموضوع وله أهداف خمسة:

1 -توسيع الجهاز اللفظي، إذ إن تفسير معنى كلمة معينة هو عبارة عن التعريف بها.

2 - إزالة الالتباس، إذ إن الكثير من الكلمات يحمل أكثر

من معنى واحد فيصار إلى تعريفها من أجل الدلالة على المعنى المقصود.

3 – تخفيض الغموض، إذ إن بعض الكلمات من الغموض ما يعسر استعمالها في حدود معناها، فيصار إلى توضيحها من خلال التعريف بالمقصود بها.

4 – التفسير النظري، حيث يصار إلى توضيح الموضوع من خلال التعريف به نظرياً أو محلياً، كما نعرف القوة في الفيزياء كحاصل ضرب الكتلة بالتسارع. إن هذا التعريف لم يُصغ من أجل توسيع جهازنا اللفظي ولا لإزالة الالتباس أو تخفيض الغموض، بل من أجل تجسيد قسم من فيزياء نيوتن في معنى لفظة «قوة» بالذات.

5 – التأثير على المواقف، حيث يُبتغى بعض الأحيان التعريف بلفظة من الألفاظ على نحو يؤثر في مواقف الآخرين أو يثير مشاعرهم باتجاه معين. فعندما يهب أحدهم للدفاع عن صديق متهم بقلة اللباقة فينبري يدافع عن صدقه بتقديمه تعريفاً بالصدق كقول الحقيقة دائماً. وبغض النظر عن الظروف فإن غايته ليست بالدرجة الأولى إعطاء تعريف تام بالصدق بل التأثير على سامعيه واستدرار عطفهم على تصرفات صديقه، لعل مشاعرهم تجاه الصدق تتحول إلى عدم لباقته.

ثم أن هناك خمسة أنواع للتعريف.

وقبل التمييز بين هذه الأنواع الخمسة للتعريف علينا أن نلاحظ أن التعريف إنما هو للرموز. فوحدها الرموز تملك معاني يمكن التعريف بها. خذ الكرسي مثلاً فنحن نجلس عليه وندهنه ونكسره ونصنعه، لكننا لا نعرّفه بوصفه كذلك بل بصفته رمزاً أو لفظة. وهناك اللفظ الذي ينبغي التعريف به Definiendum وهناك التعريف Definiens. فإما أن نقول إن المثلث مثلاً يعني شكلاً مسطحاً متضمناً في ثلاثة خطوط مستقيمة أو أن نقول إن المثلث هو (بحكم تعريفه) شكل مسطح متضمن في ثلاثة خطوط مستقيمة. وليس التعريف معنى اللفظ المعرف به، بل ينبغي القول إن كليهما رموز لها نفس المعنى الواحد.

1 – التعريف المستحدث Stipulative، وهو تعريف بكلمة مستحدثة. فكل من يستعمل لفظة جديدة له ملء الحرية بإعطائها المعنى الذي يريده لها، ونحن ندعو تعريفه تعريفاً مستحدثاً أو مشترطاً. ويبدو أن هذا النوع الأول من التعريف كان يدعى سابقاً (في التقليد) تعريفاً لفظياً Verbal أو اسمياً Nominal.

ليس للرمز المعرف على نحو استحداثي أي معنى متقدم على تعريفه. من هنا لا يجوز القول إن للرمز المعرّف ولتعريفه نفس المعنى الواحد. ولن يكون لهما هذا المعنى الواحد إلا بالنسبة لمن يعترف بمقبولية التعريف. لكن هذا أمر يتلو التعريف وليس متقدماً عليه أو حتى من إحداثه. إن التعريف المستحدث لا يمكن القول عنه إنه صادق أو كاذب، بل يجب اعتباره اقتراحاً أو تصميماً لاستعمال الرمز المعرف على نحو يعني ما هو مقصود في التعريف. وقد يكون أمراً أو طلباً. لكن الاقتراحات والتصاميم والطلبات والأوامر قد ترفض وتعصي، كذلك التعاريف المستحدثة. لكن أحداً منها ليس، بحكم ذلك، صادقاً أو كاذباً.

إلاّ أن هذا كله لا يعني أنه لا يمكن تقويم التعاريف المستحدثة على أساس آخر. من هنا إمكانية السؤال عن مدى تحقيق التعريف المستحدث لغاية استحداثه. فإذا كان غامضاً أو معقداً جاء استحداثه عقيماً.

2 – التعريف القاموسي Lexical، وهو تعريف بلفظة لها معنى ثابت ومتداول. فإذا كان القصد من التعريف إزالة الالتباس أو توسيع الجهاز اللفظي لدى الفرد يكون اللجوء إلى القاموس الوسيلة المثلى ويكون التعريف عندئذ قاموسياً. إن التعريف القاموسي لا يعطي اللفظ المعرف معنى لم يكن له من قبل وهو بالتالي من شأنه أن يكون صادقاً أو كاذباً. بذلك يبدو أن ما ندعوه هنا تعريفاً قاموسياً هو ما دعي قديماً بالتعريف الحقيقي Real Definition.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن التعريف، مستحدثاً كان أو قاموسياً، لا يتناول وجود الموضوع المعرَّف. فلا فرق، أدلّ اللفظ المعرف على موجود حقيقي أم لم يدل، فإن ذلك لا يؤثر في ماهية التعريف.

3 – التعريف التدقيقي Precising، وهو ما يساعد على تخفيض درجة الغموض بالنسبة لاستعمال لفظة من الألفاظ. إن اللجوء إلى القاموس وفهم معنى الديمقراطية مثلاً من أحكامه ليس من شأنه مساعدتنا كلياً في استعمال الكلمة الغامضة وتطبيقها في كل حالة من حالات ورودها. فهناك حالات «حدودية» لا يمكننا التأكد من هويتها على هذا الصعيد إلا باللجوء إلى تعريف تدقيقي يتعدى أحكام القاموس. لكن ذلك لا يجعل من التعريف التدقيقي تعريفاً مستحدثاً، لأن اللفظة المعرَّفة ليست جديدة تماماً مما يفرض على صاحب التعريف التدقيقي التقيد بمعناها المتداول الى أبعد حد.

4 – التعريف النظري Theoretical، وهو ما يشكل المثار

الأكبر للجدل، إذ إنه محاولة لتعريف موضوع اللفظة على نحو تام نظرياً. إن تقديم تعريف نظري من هذا النوع هو عبارة عن الدعوة لقبول نظرية معينة بشأن الموضوع. وكما هو معروف فإن النظريات مدعاة للجدل. ومع تقدم المعرفة وازدياد التجربة يتبدل التعريف وتتغير الصيغ. في وقت من الأوقات كان الفيزيائيون يعرّفون الحرارة كسائل رقيق لا يقبل الوزن بدقة، وهم الآن يعرفونها كشكل من الطاقة يكون للجسم بفعل الحركة غير المنتظمة في جزيئاته.

إن تعاريف كهذه تتغير بتغير النظريات التي تستند إليها هذه التعاريف.

5 - التعريف الإقناعي Persuasive، وغايته التأثير في المواقف، كما أن عمله تعبيري. ويبدو أن التعريف الاقناعي ليس نوعاً من التعاريف مساوياً للأنواع الأخرى. فيما أن للغة وظيفة تعبيرية Expressive إلى جانب وظيفتها الاطلاعية Informative يمكن لأي نوع من التعاريف أن يتخذ حلة تعبيرية خصوصاً إذا صيغ بلغة وألفاظ تعبيرية وعاطفية، وأن يصبح بذلك تعريفاً اقناعياً الغاية منه التأثير في مواقف الآخرين.

انطوان الخوري

إضافة

إذا كان التعريف «عبارة عن ذكر ما يستلزم معرفته معرفة شيء آخر» (الجرجاني)، فإن الاصطلاح «عبارة عن اتفاق قومٍ على تسمية الشيء باسمٍ ما ينقل عن موضعه الأول» (الجرجاني) أو هو «اتفاق القوم على وضع الشيء». وقيل: «إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد» (أبو البقاء في الكليات). هكذا يبرز طموح التعريف الأرسطي الأصل لكشف «ماهيات» الأشياء، بينما يكتفي الاصطلاحيون في المجال العربي الإسلامي بالاصطلاح (وهو مواضعة دلالية لا أكثر) لبدء البحث. أما اليوم وقد ساد المنطق الرياضي، ومناهج فلسفة العلوم، واختفى البحث عن «الماهية» اللامتعينة؛ فما عاد المنهج يعرف غير المواضعة الاصطلاحية الرمزية.

رضوان السيد

## تَعَصُّب

**Fanatisme**
**Fanaticism**
**Fanatismus**

التعصب هو الانحياز التحزبي إلى شيء من الأشياء: فكرة أو مبدأ أو معتقد أو شخص، إما (مع) أو (ضد). والتعصب للشيء هو مساندته ومؤازرته، والدفاع عنه. والتعصبُ ضد الشيء هو مقاومته، وقد يمتزج الأمران في فعل التعصب الذي يتجلى فيه التهور والتحمس والعنف معاً. ويتضح عنصران بارزان في التعصب أحدهما إيجابي والآخر سلبي. الأول هو اعتقاد المرء بأن الفئة التي ينتمي إليها أسمى وأرفع من بقية الفئات والآخر هو اعتقاده بأن تلك الفئات أحط من الفئة التي ينتمي إليها. ويرتبط مفهوم التعصب ذاته في أذهان الناس أكثر بالجانب السلبي، فالتفسير الحديث للمتعصب هو ذلك الذي يحتقر فئة معينة أو يتحامل عليها. فالتعصب هو في أساسه نظرة سلبية إلى الغير والمتعصب يتجه إلى تحقير الآخرين وإلحاق الضرر بهم أكثر مما يميل إلى تأكيد مزاياهم الخاصة أو الحصول على كسب منفعة خاصة.

والتعصب يظهر في مجالات متعددة أهمها الدين والفكر والسياسة والقومية. وله في كل مجال نتائج شديدة الخطر. فالتعصب في الدين يؤدي إلى اضطهاد العلماء والجمود؛ وفي الفكر يؤدي إلى الدوغماطيقية والمذاهب المطلقة والمغلقة، بينما التسامح يؤدي في المقابل إلى الحوار والمذاهب المفتوحة، هذا على مستوى الفرد، وعلى مستوى الدولة يؤدي التعصب إلى تكوين ايديولوجيات لا تقبل إلا مبادئها وترفض غيرها من أيديولوجيات وهذا تبعاً يؤدي إلى الصراع الأيديولوجي والحروب؛ وفي مجال السياسة يؤدي التعصب إلى الدكتاتورية والاستبداد، والتعصب الجنسي أو العِرْقي يؤدي إلى تحقير جنس لآخر كما في أسطورة رينان عن تفوق الجنس الآري على السامي التي هي أكذوبة علمية تهبط بالعقلية السامية (بما فيها العربية) مقابل الإعلاء من ذكاء وتفوق الجنس الأوروبي.

يعدّ موقف فولتير Voltaire 1694 - 1778 أبرز مفكري القرن الثامن عشر، دفاعاً عن التسامح ومحاربة التعصب، وتتجلى أهم جهوده في حملته المنظمة على الخرافات وذلك

حينما أضحى الاضطهاد فضيحة في بلاده فهاجم الكنيسة الكاثوليكية أينما وجدها بالسخرية والهجاء. وكتب كتاباً بعنوان «مقبرة التعصب» 1736، ونشره 1767، يقول فولتير في «القاموس الفلسفي»: «إن التعصب هوس ديني فظيع، مرض معد يصيب العقل كالجدري. وهؤلاء المتعصبون قضاة ذوو أعصاب باردة يحكمون بالإعدام على الأبرياء الذين لم يفكروا بنفس طريقتهم: ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تتهذب أخلاق البشر وتتحاشى التطرف، وليس القوانين، ولا الدين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون الذي يصيب النفوس، فالدين لا يعتبر دواء شافياً بل يتحول إلى سم ناقع في الرؤوس المصابة بالتعصب، والقوانين عاجزة كل العجز أمام المتعصبين فهم مقتنعون أن روح القدس تتمثل فيهم، وهم فوق القوانين وليس من قانون إلا من حماسهم وتهورهم. فما الذي يمكن قوله لشخص هو على يقين من دخول الجنة حين يقتلك ويقتلني.

إن الروح الفلسفية تضفي على النفس السكينة. أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة، والتسامح هو قوام الانسانية لأننا كلنا خطاؤون وهذا أول قانون للطبيعة... الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه. وقد صاغ الفيلسوف الألماني لسنغ Lessing 1729 - 1781 في مسرحيته «ناتان الحكيم» 1778، بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحمق. وصار هذا العمل مثلاً يضرب في التسامح.

حسن حنفي

## تَعْلِيل

**Justification**
**Justification-Apology**
**Begründung**

التعليل لغةً يعني البحث عن العلة أو عن السبب المباشر أو غير المباشر الذي يقود إلى نتيجة معينة سواء كانت هذه نتيجة منطقية صرفة، أي يكون مدار البحث فيها من الناحية الشكلية فقط، أم طبيعية، يتعلق موضوعها بالطبيعة أو بالوجود إجمالاً. كأن نقول كل جسم يترك في الفضاء يسقط حسب خط عمودي متجه نحو مركز الأرض، وذلك تبعاً لقوانين تتحدد بكثافة الجسم والضغط الهوائي، أو بالمسافة المقطوعة ونسبة ذلك إلى الوقت الذي استغرقته. وقد يكون التعليل أنطولوجياً كالمثل التالي: الحركة تنتج عن محرك، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية أو ينتهي إلى محرك أول، ذلك تبعاً للمبدأ أو للمذهب الفلسفي الذي تقاس به هذه التعليلات. ومما تجدر الإشارة إليه أن مثل هذه التعليلات، قد اتخذ مثلاً للبرهنة على وجود الله.

عموماً يقوم التعليل على العملية العقلية التي تنتقل بالفكر مما هو معلوم إلى ما هو مجهول وذلك تبعاً لمنهج مزدوج. إذ باستطاعة الفكر الإرتفاع من الأمور الجزئية إلى الأمور العامة أو المطلقة؛ من الواقعة (أو الحدث) إلى القانون الشامل الذي يحتويها. وهذه الطريقة تعرف في المنطق الصوري بالاستقراء Induction كما يمكن من ناحية أخرى فهم ما هو جزئي إذ تعرف طبيعة ما هو عام أو كلي، أو تعرف النتيجة إذا كان المبدأ معروفاً واضحاً. وهذا هو الاستنباط Déduction. وكلا القانونين جزء مما يعرف بالاستدلال Raisonnement أو Inférence، ويرقيان في نشأتهما لأرسطو.

والاستدلال عملية فكرية بها يتم التعرف على العالم الخارجي - هذا إلى جانب كونها عملية منطقية صرفة - بالاستدلال يتم التوصل لصياغة نتائج صحيحة إذا ما تم التيقن من صحة المقدمات. وقد ميز المناطقة بين عدة أنواع من الاستدلال. كالاستدلال المباشر أو غير المباشر. والاختلاف في أنواع الاستدلال يعود أصلاً إلى الاختلاف في القضايا أو المقدمات، إن لجهة الموضوع أو لجهة المحمول وهذه تؤدي بدورها إلى اختلاف في أشكال القياس كما وضعه أرسطو.

إلى جانب ذلك يمكن دراسة التعليل دون تحديدات القياس وشروطه. وذلك باعتبار أن ما يصدق على الكل يصدق كذلك على الجزء. فما يصدق على النوع يصدق بالضرورة على أفراد هذا النوع. فإذا قلنا «كل إنسان فان» فذلك يصدق بالضرورة على زيد أو عمرو من الناس، دون أن يكون لنا حاجة لاستطراد الشكل القياسي، «زيد إنسان» إذن «زيد فان» الخ. هذا عن التعليل بشكله المنطقي الصوري إجمالاً بغض النظر عن صدق هذه القضية (أو المقدمة) أو تلك صدقاً وجودياً. أي أن تنطبق على الواقع أو لا تنطبق. فقد يحدث أن تطابق بعض أجزاء القضية الواقع لا كلها. وقد يكون الاستدلال، وبالتالي التعليل مجرد أمر عقلي، أو قد يكون رياضياً صرفاً أو فيزيائياً الخ... والضامن الأخير

لسلامة التعليل في هذه الحالات هو صحة الاستنتاج ومطابقته لقوانين المنطق الصوري أو المادي. والهدف النهائي من التعليل هو التوصل لصياغة تعريفات أو حدود صحيحة تعصم من الخطأ أو تساعد على تحاشيه.

**مصادر ومراجع**


- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- Lefèvre, H., Logique formelle et logique dialectique, Paris, 1969.
- Tricot, G., Traité de logique formelle, Paris, 1966.


جورج كتورة

## تعميم

**Généralisation**
**Generalisation**
**Verallgemeinerung**

التعميم مصطلح يشوبه لبس فيجب أخذه داخل شبكة من المفردات المتآخية أهمها: عام، عَميم، أعْمومة Généralité أي صفة ما هو عام؛ ثم داخل مفردات أخرى توضحه، لقربها منه أو لتَقابُلها [تعاكسها] معه، من مِثْل: المفهوم، الاشتمال، التضمُّن، التصوُّر، الماصدق، الاستقراء، قياس التمثيل، الحدّ [التعريف]، المُفَرّد أو المخصوص Singulier، اللفظ الجزئي، اللفظ الكلي، المشترك، الكلي، الخ.

– 1 –

أنْ تَعمّم هو، انطلاقاً من الجذر اللغوي عَمّمَ، أن تكثر أو، على الأدق، أن تطوّل وتوسّع وتمدّد: هو أن تحوّل إلى الأشمل. (إبن منظور، « لسان العرب »، ج12، مادة عَمّمَ، ص 425). وفي المعاجم المتخصصة (للمثال: أبو البقاء، « الكليات »، القسم 3، ص 283). نلقى: العَمّ = الجمع الكثير؛ وعَمّ الشيء = شمل الجماعة؛ وعميم = كل ما اجتمع... أما في المفرداتية الفلسفية فإن إبن سينا، للمثال أو كعيّنة، يستعمل « عام » في معانٍ ثلاثة: أ/مشترك مقابل: كومُّن/Commun، وذلك في قوله: « ... والكلام على الأمور العامة في الطبيعيات ». (ابن سينا، « كتاب النفس »، ص 1)؛ ب/للدلالة على الكلّي L'universel، وذلك في قوله « كما يوجد المعنى العام في الاشياء » (إبن سينا، المرجع عينه، ص 24)؛ ت/بالمعنى المعروف، أي ما يقابل جنرال Général؛ وذلك في التعبير: نَفْسٌ هي نباتية « بالمعنى العام ». (المرجع عينه، ص 49؛ قارن: إبن سينا، « النجاة »، ص 10 ـ 11).

كذلك الغزالي، هو أيضاً، يستعمل كلمة « عام » ليعني بها ما هو كلي إذ يقول: القانون الكلي، والقول الكلي، والقضايا الكلية المجردة والعلوم الكلية الضرورية. لكنه يستعمل أيضاً « عام » ليعني بها ما هو مُجْمَل، وما هو مُشْتَرَك أو ما هو مجموع خصائص مشتركة بين أفراد فئة. تبقى، بَعْدُ أيضاً، الإشارة إلى أن كلمة مطلق تقترب جداً، في معنى لها، من بحثنا هنا في العام والتعميم. فالمطلق « يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد » (الغزالي، « المستصفى »، المدخل، ص 20، وما بعد، القاهرة، 1356/1937). ان المطلق هو، بهذا الحدّ، المشترك أي عكس ما هو معيَّن، مفرد Singulier.

– 2 –

**أ ـ التعميم بمعنى المفهوم:** التعميم عملية تلاحِظ وتَجمع: تلاحِظ الصفات المشتركة القائمة بين أشياء مفردة [Singuliers]؛ وتجمع ذلك في مفردٍ واحد يسمى التصور [التصور الذهني، الأفهوم/ Concept]. التعميم، هنا، هو المفهوم [بالفرنسية: Compréhension؛ بالانكليزية: Comprehension، وأحياناً: Signification؛ وبالالمانية: Inhalt، و Comprehension]. يتوجب بذلك إذن تعريف المفهوم: أنه لفظة [مفردَة] ملتبسَة بسبب معانيها العديدة. فالمفهوم هو مجموع الصفات المُشْتَرَكة العائدة إلى التصور أو التي تعرِّف هذا التصور؛ إنه مجموع الصفات الموجودة داخل التعريف [الحدّ]. كما يقال أيضاً إن المفهوم هو مجموع الصفات المشتركة بين أفراد الفئة [الصنف] الواحدة... وهنا يميّز: المفهوم الذاتي، المفهوم الموضوعي، المفهوم الضمني Implicite الخ...

**ب ـ التعميم بمعنى الاستقراء:** والتعميم، أيضاً، سيرورةٌ عقلية يجري بموجبها الانتقال إلى فئة من الوقائع (أو الكائنات أو الأفكار أو الأفراد) بِفِعْلِ ما هو ملحوظٌ على عددٍ محدَّد من تلك الوقائع. التعميم مَدٌّ على فئةٍ ما شوهد في أفرادها أو في حالاتها المفرَدة [المخصوصة/ Singuliers]؛ إذ هو بذلك مرورٌ من المخصوص [المفرد]، إلى الأعم،

ومن الأعم إلى الأكثر عمومية. وهكذا فالتعميم، هنا، يحمل اسماً هو الإستقراء Induction إذ إننا نصعد من جزئيات أو من عدد محدّد إلى ما هو أعمّ، ونستخلص قاعدة عامة من أحكام جزئية. وبذلك نكون قد استنتجنا، أو لَقَطْنا حُكْماً، لأننا مررنا إلى معرفة أكثر اشتمالاً. وذلك الاستقراء أنواع ليس مجالها هنا. (انظر: ابن سينا، «النجاة»، ص 58).

بالتعميم، هنا، ينتقل الفكر من الوقائع إلى القانون. إننا هنا نقوم بعملية تجريد، ونمفهم الطبيعة، وما هو موجود في الذهن، وما هو قائم في الأعيان. بذلك يغتني الفكر، وتتطور المعرفة، وتقوم الجدلية بين العقلي والطبيعي. إن البحث عن قاعدة، أو قواعد، عامة يعطي للإستقراء أهمية كبيرة في ميدان المعرفة حيث الملاحظة والتجربة واستنتاج صلات متينة عامة...

**ت ـ التعميم دلالة على قياس التمثيل:** ثم إن التعميم عملية تنقل إلى فئةٍ ما سبق أن أثبتناه في فئة أخرى؛ لكن هنا يكون قبلاً بعض المتشابهات بين تَيْنِك الفئتَيْنْ. اننا نتمدَّد إذ نمرُّ من حالةٍ جزئية إلى حالة جزئية أخرى مستنتجين قيام شبه بينهما؛ وهذا بعد أن نكون قد لَحَظنا فعلاً وجود شبهٍ أكيدٍ بينهما. فبعد أن نتأكد من وجود شبهٍ نتوسع لنقول بوجود شبه مظنون، أو لنحتمل ذلك التشابه. إن التعميم، هنا، هو قياس التمثيل (أنالوجيا في اليونانية ثم في الفرنسية والألمانية وما إليها) إنه، في تسميات أخرى، القياس بالمثل، القياس، قياس النظير، التمثيل، التشبيه ـ عند أهل البيان ـ، قياس الغائب على الشاهد، الاستدلال بالشاهد على الغائب ردّ الغائب الى الشاهد ـ في الأصولين ـ (انظر: القياس، قياس التمثيل).

بيد أنّ التعميم، بهذا المعنى، يتيح مجالاً للشُّبهات. فهو هنا قياس ظني، ذو نتائج، محتملة وغير يقينية. لقد انتبه إلى طبيعته تلك الفقهاء، والمتكلمون، الذين أعطوا لذلك الأهمية الكبرى (الغزالي)؛ ولم يكن لابن تيمية الموقف عينه في هذا المجال.

إن كان التعميم هذا ليس مستقرَّ النتائج وإنما مُتَقلِقلُها، فلا يعني أنه ليس ذا دورٍ في الخَلْق، وفي اكتشاف أحكام ومبادىء ونظريات.

— 3 —

التعميم منهج، وحُكْم، ونتيجة. ويخضع، في سيروراته المتداخلة المتكاملة، إلى بعض القواعد: 1 – عَزْلُ المصفات المميِّزة لغرض مدروس أو ملاحظ هو: وقائع، كائنات، أفكار، حالات مفرَدة، أفراد داخل فئة؛ 2 – احتفاظٌ بما هو مشترَكٌ بين تلك العناصر أو الأغراض أو الموضوعات؛ 3 – تطبيقُ الملاحظةِ والمشاهدةِ على أكبر عدد ممكن من الحالات المخصومة أو العيِّنات؛ 4 – تحليلٌ، ومقارنةٌ، وتجريد؛ 5 – حَذَرٌ من مزالق التسرّع في إطلاقِ الأحكام التعميمية؛ 6 – استعمالٌ تطبيقي أو أخْذٌ استنفاعيّ للنتيجةِ كي نثمِّرها في تطوير المعرفة. وهكذا يظهر التعميمُ طريقة تسهِّل الحفظَ والتذكُّرَ والاستيعاب؛ لأنه يَجمعَ، ويَشْمُل، ويَقتصِد. بالتعميم نُدخِل التنظيمَ إلى ما هو متفرِّق، ونقيم التنسيق والتمذهب داخل ما هو كومةٌ ومتعدِّد. بالتعميم نأخذ الجزئيات بطريقةٍ أسهل، مُصنَّفة؛ وبه ينتقل الفكر إلى القانون، ومن الطبيعة إلى المَفْهَمة. وذاك ما قلناه بصدد المنافع التي يؤديها التعميم من حيث هو الاستقراء (انظر: أعلاه؛ فقرة ب).

إلا أن للتعميم، إلى جانب منافعه العميمة، نقائص. فمن حيثُ هو الإستقراء يبقى قريباً من الإفتراض؛ وهو كذلك أيضاً إنْ أخذناه على أنه قياس التمثيل فيكون بذلك انتقالاً من جزئي إلى جزئي بحكم الظن بوجود شبه، أو لأننا لمحنا شبهاً أو تخيلناه... إلا أن من نقائصه الأخرى قيام المبالغة في طبيعته؛ وكونه أيضاً يُخضع لعددٍ قليلٍ من المبادىء، أو لمبدأ عامٍ وحيدٍ فريد، أوضاعاً متفرقة أو أفراداً ووقائع وأفكاراً كثيرة متكثِّرة. إن التعميم، بحكم ذلك، قمع للفكر ومنعُه من محاورةِ الأشياء والجزئيات. لتعميم يتعسف: يفرض نظرته العامة الشمّالة الجميعية التي بها يأخذ المختلِف والمتعدِّد. لقد رأيناه في معانٍ ثلاثة متداخلة كحركةٍ للفكر في تجريد العيني ووضع المعقول مكان المحسوس، ونزع العناصر والجزئيات باتجاه تكوين التصور والمفهوم، والأشمل، والتعبير رياضياً عن العلائق بين المعقولات.

— 4 —

والتعميم نزعةٌ فكريةٌ واضحة جداً باتجاه توسيع مدى النظرة الفلسفية، ومَدّ مجال أحكامٍ أو دراساتٍ متخصصة. نلقى ذلك التعميم المتمدِّد في النظريات الفلسفية التغييرية منها، والتفسيري أيضاً، وفي محاولاتِ الأخذ الشمولي الجميعي للعالَم والانسان والتاريخ (للمقارنة: النظرية العضوانية، النظرية المجتمعانية عند دوركايم، نظرية العوامل الجغرافية عند راتسيل، والنظرية الجنسانية عند

فرويد). هنا نجد أن عاملاً واحداً يؤخذ ككاف ونافٍ، كوحيد وفريد، لتفسير الظاهرة كلها أو الظواهر جميعاً. تعكس تلك الرغبة بالتعميم المقصود والهادف إرادة المفكر بالتمدّد والإستطالة، ونرجسية الفلسفة، وإيمان البعض بالجبروتية للفكرة الـمُعَمَّمَة.

— 5 —

يدرس علم النفس التعميم مرتبطاً بالتجريد. فمعظم الأفكار المجردة هي في الوقت عينه أفكار عامة. هذا، مع الوعي بوجود تصورات [ افهومات Concepts ] مُفْرَدة، مثل: الله، المادة، العالم. كذلك فإننا نستطيع التجريد (النزع، بحسب مصطلحاتنا الفلسفية القديمة. عند إبن سينا مثلاً) بدون أن نعمّم. وأحياناً فإن بعض المفاهيم العامة قد تكون عامة دون أن تكون مجرّدة. كل ذاك يقتضي القول بأن التعميم والتجريد يستلزم أحدهما الآخر.

ومن جهة أخرى فإن الدراسة النفسانية تميّز، في الإدراك، التعميم العفويّ من التعميم المنعكِس أي الـمُفكَّر فيه.

وأثبتت التجارب على التعلم (تجارب جُدّ/ Judd، للمثال) أن التعميم عاملٌ ايجابي في اكتساب المهارات، وفي انتقال أثر التدريب أيضاً. فإذا كان المتعلم على آلة معينة متمتعاً بمعلومات تعميمية، ومدركاً للمبدأ العام والخصائص المشتركة، سَهُل عليه التعلم على آلة أخرى.

تبقى نقطة أخيرة. إن الأفكار العامة هي الكليات Les Universaux, Universalia، ومن ثم تَطرح هنا قضية وجودها. فالمذهب العيني (الاعيانية، الواقعانية/ Le Réalisme) يقول إن الافكار العامة تتطابق مع واقعات أعيان، Réalités قائمة خارجاً عنا، في الطبيعة، في الأعيان. ويرى المذهب التصوري (التصورانية، الأفهومانية/ Conceptualisme) أن الكليات ليست سوى اسماء أو تمثلات مفردة مرتبطة بأسماء. وهنا نلقى أيضاً المذهب الإسمي (الاسمانية/ Nominalisme) عند بركلي، والمذهب التصوري عند كانط، ومذاهب نفسانية تبحث القضية تلك من وجهة نظر علم النفس بل ومع أخذ العلم بوجود صور تمر لا واعية.

## مصادر ومراجع


- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، بمباديء، 1949.
- ابن تيمية، نقض المنطق، القاهرة، 1951.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة.
- ابن سينا، الجدل، الشفاء ـ المنطق، تحقيق الاهواني، القاهرة، 1965، مقالة 5، فصل 2، في مواضع اثبات الحد وابطال الخاصة.
- ابن سينا، النجاة، نشرة الكردي، القاهرة، ط 2، 1968.
- ابن سينا، النفس، الشفاء ـ الطبيعيات، تحقيق قنواتي وزايد، القاهرة، 1975.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، دار صادر، مادة عم، ج 12، 1968.
- أرسطو، المنطق، الترجمة العربية القديمة، تحقيق بدوي، 3 أجزاء، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948، 1952.
- بدوي، عبدالرحمن، المنطق الصوري والرياضي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1968.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر كلكوتا، 1862.
- جيتس، وآخرون، علم النفس التربوي، تقديم وإشراف محمد عبد العزيز القوصي، تر. حافظ وآخرون، ج 2، القاهرة، 1954. (عن التعميم في التعلم).
- زيدان، محمود فهمي، الاستقراء والمنهج العلمي، بيروت، مكتبة الجامعة العربية، ط 1، 1966.
- فضل الله، مهدي، علم المنطق، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 1979.
- فهمي، مصطفى، سيكولوجية التعلم، القاهرة، دار مصر للطباعة، 1953، (عن التعميم في التعلم).
- المظفر، محمد، المنطق، بغداد، 3 أجزاء، 1975.
- Burlord, A., La Pensée conceptuelle, Paris, 1927.
- Burlod, A., Psychologie, Paris, Hachette, 1948.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosphie, Paris, P.U.F., 1962.
- Laland, A. Psychologie, Paris, Hachette, 1948.


علي زيعور

### إضافة

يجمع إبن تيمية ـ متابعاً في ذلك غالبية الاصوليين المسلمين ـ بين قياسي الشمول والتمثيل؛ ذاهباً إلى أنّ الإختلاف بينهما ينحصر في صُوَر الاستدلال. أمّا قياس الشمول فهو انتقال الذهن من المعنى المعيَّن إلى المعنى العامّ المشترك المتناول له ولغيره. وقياس التمثيل هو انتقال الذهن من حكم معيّن إلى حكمٍ معيّن لاشتراك الإثنين في معنًى واحد مشتركٍ بينهما.

من هنا يتضح الفرق بين قياس ابن تيمية والقياس الكلي الأرسطي. إذ في كلي أرسطو تكون إحدى المقدمتين على الأقل كلية؛ بينما يكون قياس الشمول انتقالاً من خاصٍّ إلى عامٍّ؛ ثم عودةً إلى الجزئي الأول للحكم عليه بذلك الكلي أو

العام. ويرى ابن تيمية فيما يتصل بقياس التمثيل انّ صورية المنطق الأرسطي الضيقة ناجمة عن انحصار قياسه في مقدمتين لا أكثر؛ فيقترح زيادةً غير محدودة في المقدمات للوصول لمعرفةٍ أدقّ. وعن طريق ذلك يصل ابن تيمية إلى الاستقراء المعروف في المنطق التجريبي.

قدّمْتُ بهذا كله للوصول إلى نقد ابن تيمية لمفهوم العامّ العلمي عند ارسطو. فالمناطقة يرون أنّ قياس التمثيل يفيد الظن، بينما يفيد قياس الشمول اليقين. أمّا ابن تيمية فيرى أنهما سواء في ذلك إذ يتوقف الأمر على مادّيتهما. فإذا كانت المادة يقينية في قياس التمثيل كانت يقينية في قياس الشمول؛ والعكس بالعكس. إنّ قياس التمثيل هو أساس قياس الشمول عند ابن تيمية، فإذا كان الحكم التعميمي قفزة في الظلام؛ فإنه ينبغي تضييقها وإضاءة مجالها بقدر الإمكان عن طريق التمثيل المقاس على الاستقراء. إنّ الذهاب إلى أنّ الصورية الشديدة للفكرة هي ضمانة اليقيني والعامّ والكلي ضلال ومكابرة؛ إذ « من أنكر الجزئيات يكون قد أنكر خاصة العقل. ومن أنكر قوتها، واعتبر القياس قوياً بدونها إنما هو مكابر ». إنّ الإمكان الذهني ليس هو الإمكان الخارجي.

رضوان السيد

# تَفاؤُل

**Optimisme**
**Optimism**
**Optimismus**

التفاؤل في اللغة التقليدية من « الفأل »، ويقول « القاموس المحيط »: « الفأل ضد الطيرة... وتفاءل به وتفال، والافتئال افتعال منه، والتفئيل تفعيل، ولا فأل عليك لا خير ». أمّا الاستخدام المعاصر للكلمة فإنه لا يكاد يرتبط مباشرة بمعنى الفأل، وإن احتفظ من هذا المعنى الأخير بمضمونه الجوهري، ألا وهو انتظار الخير. وهكذا فإن المعنى الأوسع والأعم للتفاؤل في لغتنا اليوم هو « توقع حدوث الخير ».

والتفاؤل اتجاه، ولا تعرف حال واحدة لقيام مذهب تفصيلي مخصص في « التفاؤل » وإن كان من الذائع الحديث عن فلسفة لايبنتز الألماني بأنها فلسفة متفائلة. والاتجاه العقلي في التفاؤل إما أن ينتهي إلى موقف تفاؤلي مطلق وإما إلى موقف نسبي. أما التفاؤل المطلق فهو :تقول بأن الوجود حسن وخير، أما الشر فإنه مظهر وحسب وليس جوهر الوجود. ويعبر أحسن تعبير عن هذا الموقف مذهب الرواقيين اليونانيين في العناية الإلهية، وكانوا يرون الخير حتى في نشاط الفئران. أما التفاؤل النسبي فهو القول بأن الخير أعظم من الشر، أو أن الخير سوف يغلب الشر لا محالة في النهاية، أو أنه القول بأن العالم يمكن أن يكون حسناً، أو أنه في طريق التحسن الفعلي. وهكذا فإن المنظار هو الخير أو الشر، والمعيار هو الحاضر والمستقبل، والأغلب على التفاؤل أن ينتظر الخير في المستقبل حتى وإن لم يكن هو الغالب في الحاضر. وينتج عن هذا الموقف الاعتقاد في انتصار العدل على الظلم في ميدان العلاقات الاجتماعية أو البشرية بوجه أعم، والإعتقاد على الأخص أن الحياة شيء حسن في جوهرها، وأنها بالتالي تستحق أن تعاش. لذلك، فإن المتفائل، على عكس المتشائم المتسق، لا يمكن أن يقبل بفكرة الانتحار، لأن غداً أو بعد غد ينتصر الخير. وهذا بالطبع هو موقف التفاؤل النسبي، الذي يقول بانتصار الخير في النهاية، أما التفاؤل المطلق فإنه الذي ينفي وجود الشر بإطلاق، أو ينفي وجوده وجوداً حقيقياً.

أما التفاؤل كاتجاه نفسي، فإنه يعرف على أنه ميل من فردٍ ما إلى توقُّع حدوث الخير أكثر من توقع حدوث الشر، فإذا حدث هذا الأخير، يتوقع أن ينتهي مع ذلك في حينه وأن يغلبه الخير (وهو ما قد يظهر من قولهم « ورب ضارة نافعة »، وما إلى ذلك).

والمتفائل ينظر إلى الأمور في كليتها في العادة وليس في تفاصيلها، وهو يرى أن « الكل » سيتحقق فيه الخير حتى وإن بدا أن الجزئيات لا توحي بذلك. لهذا فإن المتفائل هو في العادة من أصحاب « النفس الطويل »، بينما المتشائم هو من أصحاب « النفس القصير ». والمتفائل، لأنه ينتظر الخير ولأنه ينظر إلى الكل وليس إلى الجزء وإلى المحصلة النهائية وليس إلى الخطوات التمهيدية، ذو طبع يميل إلى الحركة وإلى بذل الجهد وإلى الشجاعة، وعلى حين أن المتشائم عادة ما ينزوي في زاوية التفرج والسخرية. فإن المتفائل عادة ما يخرج إلى العمل مظهراً طبعاً « جاداً » واهتماماً وثقة في حسن الخواتيم. ولهذا فإنه يهتم بالإرادة ويعول عليها، ويقول بالحرية وبإمكان الإختيار، وبأن لا جبر هناك ولا حتمية في ميدان الفعل الإنساني، بل من الممكن دائماً تغيير اتجاه تيار الأحداث.

والتفاؤل، كالتشاؤم، هو كما أشرنا بطبيعته موقف توقعي، لهذا فهو رؤية للمستقبل. والمتفائل يعتقد بالتحسن والتحسين، ولهذا فإنه يعتقد بالتقدم. ويساير هذا كله اعتقاد بالأمل وبقوة الإنسان لا ضعفه، واتجاه مع الاشتراك الايجابي في العمل مع الآخرين، وفي الثقة بهم، ومن هنا في محبتهم. ولكن إذا كان المتشائم عادة ما يكون مرهف الحس والانتباه، لأنه مِسْراع إلى الانتقاد، فإن المتفائل عادة ما يكون مطمئن البال إلى حدّ سكون الحاسة النقدية في بعض الأحوال. ومن هنا تستخدم كلمة «التفاؤل» أحياناً للدلالة على ما يقرب من «السذاجة» المطمئنة لافتقارها إلى الحس النقدي.

ويمكن القول إن الموقف التفاؤلي يناسب الاتجاه العقلي في الفلسفة والاتجاه اليقيني، بينما قد يناسب الموقف التشاؤمي الاتجاه المادي والاتجاه الشكي. وكما أشرنا من قبل، فإن قمة الاتجاه التفاؤلي هي القول بوجود العناية التي ترعى الطبيعة والإنسان، أو القول بأن الطبيعة على الاقل ترعى الانسان. فهناك عناية من مصدر ما، وهي تسيّر كل شيء بما يحقق انسجام الكل وسعادة الإنسان.

وهذا هو المستوى الكوني للموقف التفاؤلي. ويعبر عنه الفيلسوف الألماني لايبنتز الذي رأى أن العالم بوضعه الحالي هو أحسن العوالم الممكنة وأكثرها نصيباً من التوفيق، أي أنه «قمة» في نوعه، أي الأحسن والأعلى. ويعبر عن مذهبه عادة بالعبارة القائلة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»، وهو قول قال بمثله الغزالي المتكلم والمتصوف الإسلامي. وكان من رأي إبن سينا أن الشرور ذاتها محمودة بالعرض، فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة، فالخير في النهاية هو الغالب. وكان أفلاطون اليوناني قد رأى أن الخير هو مصدر الوجود ومنبع المعرفة معاً. وقد يأخذ مذهب ما بالتفاؤل والتشاؤم معاً حسب وجهتك التي تنظر إليه منها، فالفلسفة الماركسية مثلاً تفاؤلية من وجهة نظر العمال، وتشاؤمية من وجهة نظر أصحاب رؤوس الأموال.

وكما هي الحال في التشاؤم، فإن الاتجاه التفاؤلي يمكن أن يطبق على ميادين عديدة، منها الميدان الكوني والميدان الأخلاقي، (الخير أقوى من الشر، السعادة ممكنة، اللذة أعظم قدراً من الألم) والميدان الانساني في عموميته (الحياة خير، أو أنها أفضل من الموت)، والميدان الحضاري (الانسان في تقدم، المستقبل أفضل من الماضي) أو العلمي (المعرفة تتقدم، والعلم قادر على حل غوامض الكون) أو التكنولوجي (الانسان قادر على صنع وسائل رفاهيته الحق).

عزت قرني

---

## تَفاعُل

**Interaction – Interattraction**
**Interaction – Interattraction**
**Wechselanziehung**

---

يكون البشر في المجتمع في حالة ترابط واعتماد متبادل، وهذا يعني بالضرورة قيام الحياة الاجتماعية على التفاعل والاتصال باعتبارهما أمراً حيوياً للفرد والجماعة. إذ يصعب بل يستحيل تصور استمرار الجماعة الإنسانية بدون اتصال أو تفاعل. فالناس أو الجماعات ترتبط واحداً بالآخر بأساليب متعددة وأن المجتمع الكلي في واقع الأمر هو شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية.

وغالباً ما يفكر الناس بالعلاقات كما لو كانت علاقات شخصية حيث أن شخصين أو أكثر يكونون في تواصل مع بعضهم بعضاً دائماً. غير أن تحليل الشبكات الواسعة لهذه العلاقات يتطلب استخلاص الكثير من المبادىء المجردة أو المتصورة لما يجري في احتكاك وتفاعل الأفراد في واقع الحياة. ونتيجة لهذا التجريد الهادف لتحديد المبادىء التي يعتمد عليها احتكاك الناس يصبح واضحاً أن ارتباط الناس ببعضهم يجري عن طريق المراكز الاجتماعية Social Statuses التي يشغلونها والأدوار التي يؤدونها وما يصاحب ذلك من تفاعل إجتماعي.

إن الأنماط الرئيسية للعلاقات الاجتماعية تتسم بالاتساق ويغلب عليها الطابع الروتيني التكراري. وقد لاحظ الباحثون الاجتماعيون أن العمليات الوظيفية لتفاعل الجماعة والأفراد يطبع حياة كل جماعة إنسانية تمت دراستها ميدانياً. هذه العمليات كما يبدو من البحوث العلمية تعتبر جوهرية لديمومة وجود المجتمع على أساس أنها تستند إلى القواعد المنسقة والمشروعة التي توجهها وتنظمها.

والعلاقات الاجتماعية الشاملة للمجتمعات البشرية غالباً ما تكون محدودة العدد، وكذلك العمليات الاجتماعية المجسدة للتفاعل الاجتماعي هي الأخرى تختلف من حيث تأكيد

المجتمعات على بعضها دون بعضها الآخر. فالمجتمعات الغربية مثلاً تشدد على المناسبة Competition باعتبارها العملية الاجتماعية المركزية التي تمثل أغلب أنماط التفاعل الاجتماعي الذي تعتمد عليه حياتهم الاجتماعية، بعكس المجتمعات الشرقية غير الأوروبية التي تؤكد على التعاون Cooperation كأهم ركائز التفاعل الاجتماعي. وإلى جانب ذلك فإن كل مجتمع بشري ومن ضمنه مجتمعنا العربي والإسلامي قد أوجد عبر القرون الطويلة من تاريخه أسساً علمية منسقة يستطيع الأفراد، (وهم في واقع التفاعل) أن يحققوا درجات مناسبة من (المواءمة) Accomodation و(التمثيل) Assimilation إزاء بعضهم البعض. ولا يخلو التفاعل من سلبيات أبرزها «الإحباط» أو «الإعاقة» التي قد تطبع احتكاك بعض الأفراد بشكل قد يكون ثنائياً يسبب عرقلة بلوغ الأفراد، الذين يجري بينهم التفاعل، الأهداف التي يبتغونها من ورائه.

ويصنف التفاعل الاجتماعي من خلال العمليات التي تجسده في صنفين رئيسين. أولهما: يتضمن العمليات التي تجذب الأفراد إلى أهداف مشتركة متكاملة. وثانيهما يتضمن العمليات التي تحوي العوامل السلبية التي تبعد الأفراد عن بعضهم نتيجة للتناقض والصراع الذي ينطوي عليه تفاعلهم. ويطلق على العمليات التفاعلية في الصنف الأول (بالعمليات المتوائمة) Conjunctive Processes. أما الصنف الثاني من العمليات فيسمى (بالعمليات المتنافرة) Disjunctive Processes وهي التي تبعد الأفراد عن بعضهم وتضعف التآزر بينهم. والواقع أن العمليات المتوائمة تعبر عن الفضائل الاجتماعية المجسدة للعدل والحب، بعكس العمليات المتنافرة التي تجسد الرذائل الاجتماعية. وعلى أية حال فمصطلح الفضيلة والرذيلة من زاوية علم الاجتماع لا يعني ميولاً أخلاقية بل يشير إلى أشكال منسقة تتضمن أنماطاً خارجية وذهنية للسلوك. ويمكن تسمية العمليات المتنافرة بالأشكال السلبية للتفاعل بقدر ما تسببه من الظلم والحقد بين الناس، والعمليات المتوائمة بالإيجابية من ناحية أنها تعكس أو تجسد العدل والفهم الإنساني المتبادل.

أما عمليات التفاعل الايجابية فتتضمن التعاون، والمواءمة والتمثيل، بينما تعني عمليات التفاعل السلبية الصراع والإحباط المتبادل والمنافسة. ومع ذلك فالصنف الأخير يمثل علاقات إجتماعية لأنه يستدعي اشتراك شخصين أو أكثر في تنفيذه، على الرغم من أن اشتراكهما قد لا يكون متكافئاً ولكن ذلك لا يصل إلى درجة انفراد شخص واحد في العملية مع استثناء الفرد الآخر أو حذفه منها تماماً. ويرجع اعتبار هذه العمليات سلبية إلى كون الأفراد الداخلين فيها يعملون على منع الأفراد الآخرين من بلوغ الأهداف التي يطمحون إلى تحقيقها من وراء ذلك التفاعل. وهي في الواقع عمليات تؤدي إلى تفكك العلاقات بين الأشخاص لأنها تسبب تنافراً في مواقفهم إزاء بعضهم البعض بدلاً من الانسجام في هذه المواقف. ولتوضيح أشكال التفاعل المختلفة نُبيِّن كلاً منها بصورة تفصيلية.

والتعاون، هو أول هذه الأشكال، وهو يعني أن شخصين أو أكثر يعملون سوية في السعي لبلوغ غاية مشتركة. وهو أكثر أشكال التفاعل الاجتماعي ظهوراً في حياة البشر وأكبرها أهمية في دعم العلاقات السائدة بين الأفراد وفي استمرار بقاء الجماعات. والتعاون بالطبع يمثل علاقة متبادلة تنطوي على الأخذ والعطاء أو المصلحة المشتركة وليس على مصلحة طرف دون آخر. ولكنه ليس بالضرورة تكافؤ الجهد المبذول من قبل الأطراف المتفاعلة بصورة كاملة، وإنما يقصد به أن الأشخاص يعملون سوية للوصول إلى غرض موحد كل حسب ظروفه وإمكانياته.

والواقع أن أحد الطرفين المتعاونين قد يحقق قسطاً أوفر من الهدف المطلوب مما يحققه الطرف الآخر. ومع ذلك فالباحثون الاجتماعيون يركزون في دراسة التعاون على العمليات التفاعلية وليس على ثمار هذه العمليات. ويندر أن يلاحظ الناس أثناء تفاعلهم نجاح اتصالاتهم التعاونية في الحياة اليومية لأن النشاط التعاوني البشري يكاد يخترق كل مجالات هذه الحياة. ويفترض الأفراد الأسوياء أن التعاون هو الأساس الطبيعي لأداء الأعمال وتوفير الاحتياجات المادية وتربية الأطفال وإدارة المؤسسات الحكومية وغيرها. وتبرز أهمية التعاون بوضوح عندما تتفكك العلاقات التعاونية في بعض المجالات.

وتتفاوت درجات التعاون، وهو أكثر ظهوراً في الجماعات القروية منه في المدن، وفي الجماعات الأولية منه في الجماعات الثانوية. فالجماعات الأولية (كالأسرة) تشعر تلقائياً بالميل إلى التعاون بينما الجماعات الثانوية (كالشركات التجارية) تحتاج إلى تحفيز لكي يتعاون أفرادها أو موظفوها. وأن درجة التعاون ونوعه في الجماعات التعليمية والاقتصادية والسياسية والدينية والترفيهية يعتمدان على القيم الاجتماعية ونمط النظم الحضارية المسيطرة على السلوك الاجتماعي.

والعوامل المؤثرة في التعاون كثيرة ومعقدة ومنها الرغبة الواعية في تحقيق غاية ما، ودافع الولاء إلى الجماعة ومثلها الأخلاقية، والاحتراس من النقد الاجتماعي، والخوف من تهديد الجماعات الخارجية والحاجة إلى الاعتماد المتبادل، وغير ذلك من العوامل، وهي (كما يصفها علماء الانسان والاجتماع) عوامل التضامن أو التآزر الاجتماعي.

وتعتبر (المواءمة) الشكل الآخر للتفاعل وهي تشير إلى استمرار علاقات العمل بين الأفراد عندما لا يكون هؤلاء على وفاق أو اتفاق مع بعضهم بعضاً. فكثيراً ما تسعى الجماعات أو الفئات المختلفة في المجتمع إلى المواءمة عندما لا تسمح ظروفها بتحقيق التعاون. وفي المجتمعات المعقدة حيث يسهم الفرد في نشاطات جماعات مختلفة قد يجد نفسه متعاوناً مع جماعة ما ومتوائماً مع جماعة غيرها. وفي الجماعات الكبيرة نسبياً قد يظهر المستويان للتفاعل بالنسبة لأعضائها أي الأعضاء المتعاونين والأعضاء المتوائمين. ويمكن تعريف المواءمة بأنها ذلك الصنف من التفاعل الجاري بين الأشخاص والذي يهدف إلى منع أو تقليل أو إزالة الصراع بينهم. وهي إلى جانب ذلك قد تحصل عقب إزالة أو انتهاء الصراع بين الأفراد أو الجماعات. ويمثل التسامح الحد الأدنى للمواءمة بين الأطراف المتفاعلة. وكثيراً ما تنطوي على تنازلات يقدمها كل فرد مقابل التنازلات التي يحصل عليها من الفرد الآخر لضمان استمرار التفاعل الايجابي بينهما.

والصنف الثالث للتفاعل يعرف (بالتمثيل) Assimilation وينطوي على قبول الجماعات أو الأفراد لأنماط سلوك بعضها بعضاً. وتكون الصلة في هذا النوع من التفاعل غير متوازنة بل تكون فيها الأرجحية لطرف على الآخر رغم أنها علاقة ثنائية قائمة على التأثير المتبادل. وتنطبق هذه العلاقة على أقليات المجتمعات الغربية بسبب ظروف الصهر الحضاري والاجتماعي والتمييز العنصري حيث يجري التفاعل لصالح الأكثرية البيضاء. وتظهر علاقات التمثيل عموماً في المجتمعات ذات الثقافات المختلفة حيث تتبادل الجماعات الثقافية المتعددة التأثير وتتمثل أنماطاً حضارية وثقافية نتيجة تأثير الجماعات الأخرى التي تتفاعل معها.

ويسمى الصنف الرابع للتفاعل (بالصراع) Conflict ويتضمن التفاعل المتبادل الذي يحاول كل طرف فيه إزالة الطرف الآخر أو القضاء عليه. وأبسط أشكاله الصراع الجسدي أو النزاع المسلح. ويندر الصراع في الجماعة الريفية بين الأعضاء بحكم الروابط القرابية والجوار وتماثل العرف وتقارب مستويات المعيشة.

وتتعدد صور الصراع في العصر الحديث. فهناك الصراع الأيديولوجي الذي يظهر بين الأجيال المتعاقبة أو الصراع بين الإدارات الصناعية ونقابات العمال وغيرها.

على أن المعنى الاجتماعي السوسيولوجي للصراع يتركز على عملية التفاعل الاجتماعي التي تتضمن علاقة إنسانية متبادلة تتسم بسلبية مواقف الأطراف التي تشترك فيها.

ويضاف (الإحباط) كصنف سلبي آخر للتفاعل. فالأفراد المعارضون لبعضهم قد يجسدون مواقفهم هذه إزاء بعضهم بعضاً بشكل يجعل كل واحد منهم غير قادر على تحقيق هدف يسعى إليه كلهم. ويتخذ الإحباط صوراً متعددة منها مثلاً الإبطاء بالعمل لغرض إفشال خطة ما، أو التشهير بسمعة الأفراد أو ذكر الصفات السيئة للناس دون خصالهم الحسنة لإضعاف مركزهم وغير ذلك من ضروب السلوك السلبي الذي يطغى على تفاعل الأفراد مما يعرقل جهودهم من بلوغ غاياتها.

والشكل الخامس للتفاعل هو (المنافسة) أو التنافس. ويعني نمطاً من التفاعل الذي يسهم فيه شخصان أو أكثر لغرض تحقيق الهدف نفسه. وبينما ينصب تفكير الأطراف المتفاعلة في الصراع والإحباط على بعضها البعض كأشخاص أو جماعات في ذاتها، يتركز تفكير الأطراف المتنافسة على الأهداف التي تتنافس لبلوغها. ويغلب على المنافسة الطابع السلمي. وغالباً ما يتنافس الأفراد لتحسين مراكزهم الاجتماعية في مجرى الحراك الاجتماعي مع توفر مبدأ تكافؤ الفرص.

قيس النوري

---

## تَفْسِير

**Explication**
**Explication**
**Erlaüterung**

---

يعطي القاموس (لسان العرب) لكلمة تفسير من الجذر (ف. س. ر) معنى يفيد إظهار المعنى، أو كشف المغطى، وكشف المراد من اللفظ المشكل. وقد قارن القاموس هذه الكلمة مع كلمة تأويل، بل اردف هذه بالأولى. تاريخياً،

ارتبطت كلمة تفسير أول الأمر بالشرح الذي أعطي لمؤلفات علمية أو فلسفية متعددة كالشروحات المتعددة لكتب أرسطو أو سواه. وقد حملت هذه المؤلفات عنواناً شبه موحد هو «تفسير...». ولعل كتاب الرازي «تفسير التفسير» من أكثر هذه الكتب دلالة؛ وهو شرح لكتاب «فلوطرخس» في شرحه لكتاب «طيماوس» لأفلاطون.

بمعناها الفلسفي، ترتبط كلمة تفسير بالجهد الذي نشأ بنشأة الفلسفة، والذي ارتبط غالب الأحيان بالمحاولات التي أعطيت لتفسير الكون أو الوجود من حيث النشأة والتكوين ولموقع الانسان فيه. وبالتالي يمكن اعتبار معظم إنتاج الفلاسفة الأوائل ـ الإغريق خاصة ـ عملاً يصبّ في الاتجاه نفسه ـ تفسير الوجود ـ بل حتى الفكر غير الفلسفي ـ الخرافي أو الأسطوري ـ لا يخلو من محاولة التفسير هذه. فموقف الإنسان إزاء الموجودات، موقف الدهشة كما يقول أفلاطون، لا بد وأن يقوده للبحث عن سر هذه الدهشة وبالتالي عن سر الوجود. وهو سر لا ينكشف إلا بالبحث عن مصدر الوجود وتكوينه ونشأته، أي تفسيره. والتفسير هنا يوازي الكلمة الأجنبية Explication.

امتازت التفسيرات الأولى التي أعطيت للوجود بميزات بارزة. والسمة الأولى التي غلبت على تفسيراتهم كانت السمة المادية. فالوجود الذي صادفهم وجود مادي ولا بدّ أن يرقى في أصله إلى عنصر مادي بسيط يمكن أن يكون أصلاً لسائر المواد أو لسائر الأجسام المركبة سواء ما كان منها جماداً أو نباتاً أو حيواناً. من هنا تعددت التفسيرات وتنوعت النظريات في تفسير نشأة الكون؛ فظهر القول بوجود عنصر أو أكثر، حددت غالباً بأربعة ـ الماء ـ الهواء ـ التراب ـ النار كأصل للوجود والموجودات. وقد اكتسبت هذه الفلسفة إسماً اشتهرت به، فعرفت بالفلسفة الطبيعية. والعنصر الطبيعي هذا عنصر حسي عيني. إنه مادة أولى Prima materia، تشكل مبدأ كل الظواهر الأخرى. فقد نسب لطاليس الذي يقال إنه كان أول المتفلسفين الأغريق، قوله باعتبار الماء أصلاً أو مصدراً للأشياء الأخرى؛ أي أصلاً للوجود. وذلك انطلاقاً من ملاحظته أن جُلّ الموجودات الحية إنما تتغذى من الرطوبة: أي مما يكون الماء أساساً فيه.

كذلك قدم انكسيمندريس تلميذ طاليس، تفسيراً مادياً للوجود، رغم انتقاده لأستاذه في اعتبار الماء أساساً للوجود وتقديمه لحالات أو لكيفيات كحالة الرطوبة أو الجمودة على ما يسبب هذه الحالة. إلا أن الوجود عنده قد ظل عبارة عن مزيج مكون من تراب وماء وهواء أي من عناصر لا بد منها لإثبات وجود الجماد لإقامة الحياة في الموجودات أو الكائنات الحية. ظل القول بالعناصر الأربعة ـ كأساس لتفسير الكون ـ سائداً لفترة طويلة مع اختلاف في اعتبار هذا العنصر أو ذاك. وهكذا جعل أنكسيمان من الهواء، باعتبار لا نهائيته وإحاطته للكون والكائنات، عنصراً أولاً. أما هيراقليط فقد جعل من النار عنصراً أول رغم أنه لم يعرض لنا بوضوح كيفية هذه النشأة.

إلى جانب هذه التفسيرات الطبيعية ـ المادية المظهر ـ نشأت تفسيرات أخرى تخطت ما هو مادي ـ طبيعي محسوس ـ. فالمادة لا تكفي نفسها ولا بد من إضافة عنصر آخر إليها. وهكذا اعتبرت الفلسفة الفيثاغورية أن في الكون نفساً أو نفوساً تضفي عليه الانسجام والتكامل. كذلك اعتقد بعض الفلاسفة بوجود قوة أو إرادة أقوى توحد بين العناصر الطبيعية. وهذه قد تكون قوة الكلمة «Logos» أو قوة الأمر الإلهي أو الإرادة الإلهية أو النفس الكلية أو غير ذلك من قوى روحية. ولم يشذ الفلاسفة اليونان الكبار ـ أفلاطون وأرسطو ـ عن هذه القاعدة. فظل الوجود بنظر أفلاطون عبارة عن كلٍّ يتألف من المواد الأربعة المتناهية يضاف إليها عناصر لامتناهية، وهذه عبارة عن نسب رياضية وموسيقية تضفي على الموجودات الانسجام والتناسق. كذلك اعتبر أرسطو المادة الأولى ـ الهيولى أصلاً للوجود. وهذه لا تخرج عن العناصر الأربعة التي ذكرها الفلاسفة الطبيعيون. إلى هذه المادة يضاف الشكل. وإلا ظلّت المادة مادة مجردة وذلك تبعاً لشروط أو لأسباب وعلل حددها أرسطو بأربعة: العلة الصورية والمادية والفاعلة والغائية. إلى جانب هذا التفسير الفلسفي لنشأة الكون والموجودات، تجدر الإشارة إلى التفسيرات الدينية التي تقول بخلق الله للعالم من عدم أو من مادة معينة.

إلا أن لكلمة تفسير معنى دينياً آخر غير مترابط بالعالم أو بنشأته، بل بالكتب الدينية، السماوية خاصة. كلمة تفسير توازي هنا في اللغة الأجنبية Exegese والتفسير في هذه الحالة يعني شرح هذه الكتب، تبسيطها أو تأويلها، وفك رموزها بحيث تصبح في متناول الافهام. إلى جانب ذلك يهدف هذا النمط من التفسير إلى استنباط الأحكام والتشريعات من الكتب الدينية. في هذا الإطار تجدر الإشارة إلى محاولة فيلون تفسير التوراة على ضوء الفكر الفلسفي اليوناني أو الهليني الذي كان سائداً في مدرسة الاسكندرية حيث نشأ ووضع فلسفته.

على كلٍّ من الصعب فهم التوراة دون اللجوء إلى وضع تفسير لاهوتي لها. إلا أن الأهم في التفسير التوراتي كان توضيح العلاقة بين ما هو تاريخي وبين ما هو مقدس أو ديني. ذلك لترابط المادتين معاً. فأنبياء اليهود هم أيضاً من السياسيين أو القادة أو رؤساء قبائل.

كذلك استمر هذا المنهج في التفسير المسيحي خاصة لدى آباء الكنيسة الأولى. بعد ذلك غلب التفسير العلمي والتفسير اللغوي على التفسيرات التاريخية وعلى ضرورة الربط بين الحدث التاريخي والنص. فاعتبرت الإشارة إلى الحدث عبرة يجب الاستفادة منها لا النظر إليها بما هي عليه. كذلك تغلبت النزعة اللاهوتية واستخراج الأحكام الايمانية وما يتعلق منها بصلب العقيدة على ما عدا ذلك من أمور، بعد أن امتزج التفسير المسيحي الأول بأمور عرفانية كانت أقرب إلى التنجيم والنبوءة منها إلى استخراج ما هو فعلي في الكتابات المسيحية. في القرون الوسطى ازدادت النزعة اللاهوتية في التفسير عمقاً، كما ظهرت بعض التفسيرات المتأثرة بنزعة أرسطية واضحة. إذ راحت تفسر الكتابات الدينية (أجزاء من التوراة، والأناجيل، والكتابات الرسولية الأخرى) على ضوء العلل الأربع التي أوضحها أرسطو في فلسفته. كما ظهرت في القرون الوسطى بعض التفسيرات التي وضعت لتكون في خدمة الوعاظ والمبشرين. وقد امتازت هذه التفسيرات بنزعة خطابية واضحة. حالياً يتولى المجمع المقدس، التابع للكرسي الرسولي في الفاتيكان أمور التفسير.

التفسير في الإسلام مادة قائمة بذاتها. فقد ارتبطت الكلمة بسيل من الشروحات التي تناولت القرآن الكريم ومن جوانب شتى، لغوية، فقهية وتشريعية. وصار التفسير علماً قائماً بذاته، هو « علم القرآن والتفسير » أحد أقسام العلوم التقليدية التي كان الدين الإسلامي مصدرها أو الباعث عليها. وقد حظي التفسير وما يزال بعناية فائقة وما زال إلى الآن مادة دينية تدرَّس في الجامعات والمعاهد والمدارس، لا سيما الدينية منها.

يتناول التفسير عادة شرح سور القرآن الكريم، آيةً آيةً، بل كلمة كلمة، موضحاً الكلام لغوياً، مظهراً الحكمة الدينية التي ينطوي عليها النص، مشيراً إلى بعدها التاريخي أو إلى سبب التنزيل معتمداً بذلك على علم آخر رديف هو علم أسباب النزول، أي فهم الأسباب والأزمان التي نزلت من أجلها، أو فيها السور والآيات القرآنية. يعتمد المفسر في ذلك عادة على ثقافة عالية تتضمن معرفة الأديان السابقة، التعمق والتبحر في اللغة، الاطلاع الشامل على الأدب العربي ـ الشعري منه خاصة، والإلمام بأيام العرب وما إلى ذلك من أمور تاريخية أخرى. هذه كانت على العموم صفات المفسرين الكبار الأول ومنهم عبد الله بن عباس (ت 687/68) أحد أوائل المفسرين بل أهمهم من الناحيتين التاريخية والعلمية. فقد أوجد مدرسة في التفسير كان من طلابها سعيد بن جبير، ومجاهد، وعكرمة؛ وقد اصطبغت هذه المدرسة بصبغة لغوية Philologique واضحة. وكان إبن عباس يشرح العبارة ويعطي عليها الشواهد الشعرية أو التأريخية إثباتاً للمعنى الذي يريد؛ مستنداً إلى ثقافة أدبية وتاريخية واسعة. وقد قام الاهتمام اللغوي في الفترة الأولى وعلى امتداد العصر الأموي تقريباً إلى البحث في الكلمات الغريبة أو المشكلة مما أدى إلى ظهور عدد من التفسيرات حملت عناوين مثل « تفسير غريب القرآن » أو الغريب في القرآن أو ما شابه.

أما في العصر العباسي، وبعد نضوج بعض العلوم الدينية كالحديث والفقه، فقد ازداد الاهتمام بتفسير المعاني. وقد كتب التفسير في قسم منه بالطريقة التي كتب بها الحديث، أي التعامل مع النص شرحاً وإظهاراً لما يحتمل من معنى، ومع الإسناد، وذلك بربط تفسير الآية على العموم بالصحابة أو بالنبي مباشرة وذلك بإسناد متصل. بل إن بعض علماء الحديث قد ألّفوا في التفسير كالبخاري مثلاً. في هذا الاطار، يعتبر تفسير الطبري (ت 922/310) المعروف بـ « جامع البيان في تفسير القرآن » من أكبر أعمال هذه الفترة وأبعدها أثراً. وقد اعتمد الطبري على روايات وأحاديث متعددة، بل لقد اعتمد التفاسير الأولى التي تعتبر في حكم المفقودة اليوم، ولا يمكن إعادة ترتيبها أو تركيبها إلا من خلال نصوص الطبري.

لم ينته التفسير مع عصر معين بل ظل مستمراً في كل العصور حتى أن بعض مفكري عصر النهضة مع نهاية القرن التاسع عشر وأوائل العشرين قد أولوا التفسير جزءاً من عنايتهم. في ذلك نشير إلى ما قدم الشيخ محمد عبده ثم الشيخ رشيد رضا. كذلك تجدر الإشارة إلى التفاسير التي كتبت لإظهار فكرة معينة أو إثبات نزعة فكرية مميزة. ويغلب على هذه التفاسير طابع المدرسة الكلامية أو المذهبية التي تنسب إليها. في هذا الباب نشير إلى التفاسير التي وضعها بعض رجال المعتزلة أو المتصوفة خاصة والشيعة أحياناً.

## مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب.
- ابن النديم، فهرست ابن النديم، بيروت، خياط، 1966.
- دائرة المعارف الاسلامية، مادة تفسير.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Fries, H., Handbuch Théologisches Grundbegriffe, München, 1963.
- Galling, K., Die Religion in Geschichte und Gegenwart, tübingen, 1961.
- Goldziher, I., Die Richtungen Des Islamischen Koranans legug, Leiden, Brill, 1952.
- Schwally, Nöldeke, Zur Geshichte des Koran, 1961.
- Segin, F., Geschichte des Arabischen Schriftentums, Band I, Leiden, Brill, 1967.
- Wah., J., Traité de Métaphysique, Paris, 1968.


جورج كتورة

إضافة

1) إذا كانت النزعة اللغوية، فالحديثية قد غلبت في مراحل التفسير الأولى، فإن القرنين الثاني والثالث للهجرة لم يخلوا من تفاسير ذات طابعٍ فقهي. هذا وإن تكن كتب التفسير التي تستكشف الأحكام لم تُسَمَّ تفسيراً غالباً بل كتب أحكامٍ؛ من مثل أحكام القرآن للجصّاص وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي. وأشهر كتب هذا النوع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

2) بيد أن الاختلافات الأساسية في مناهج التفسير لم تتأتَ من اختلاف الإهتمام، بل من المذهب الفكري الذي يتّبعه المفسّر، والذي كان غالباً الدافع لتأليفه في التفسير في القرون الخمسة الأولى للإسلام. وقد ذكر إبن تيمية سببين رئيسيين لاختلاف المفسرين؛ أولهما شكلي وثانيهما فكري. ثم ذكر أن أحسن طرق التفسير؛ تفسير القرآن بالقرآن، ثم القرآن بالسنة، ثم القرآن بأقوال الصحابة والتابعين.

3) وأدان تفسير القرآن بالرأي (أو المذهب الفكري) موردِاً الزمخشري صاحب «الكشاف» مثلاً لذلك.

أما مفسّرو العصر الحديث، وأولهم محمد عبده وطنطاوي جوهري، فقد كتبوا في التفسير بدوافع تجديدية. إذ رأى هذان كما رأى محمد فريد وجدي أن النهج الأقصر للتحديد في الإسلام يمر عبر تجاوز النهجين النقلي والفقهي (إشكالية الإسناد وإشكالية الحلال والحرام) لصالح نهجٍ تأويليٍّ يعتمد مستجدات العصر أساساً لفهم عصري للقرآن.

## مصادر ومراجع


- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير.
- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة.
- أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.
- أحمد، عاطف، نقد الفهم العصري للقرآن.
- آدمز، تشارلز، الإسلام والتجديد في مصر.
- تسيهر، جولد، مذاهب التفسير الإسلامي.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون.
- الزمخشري، الكشاف.
- عبده، محمد، تفسير المنار.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن.


رضوان السيد

# تَفَهُّم

**Compréhension**
**Comprehension**
**Comprehension – Inhalt**

وضعت الفلسفة منذ نشأتها هدفاً لم يتغير، هو فهم العالم أو الكون. والذي تغير على الدوام هو الطريقة التي يتم بها هذا الفهم. فالعالم عبارة عن مجموع الموجودات التي فيه. وهو إلى ذلك هذا الكل الذي يحويها. فلا التجريد الذي يرقى من الجزء إلى الكل يحيط بالعالم دون التوقف عند تفاصيله، ولا يحيط البناء النظري الذي يفترض العالم ككل منذ بدايته بالتفاصيل دون أن يعتبرها أجزاء هذا الكل أو مقوماته. أضف إلى ذلك أن كل معرفة تفترض أساساً قطيعة بين الذات العارفة وبين الموضوع الذي يجب أن يعرف، ناهيك عن افتراضها فصل الشيء المعروف، بل عزله، عن سائر الأشياء المحيطة به. إزاء ذلك تطرح قضية فهم العالم بطريق لا يوحي بهذا الفصل القسري. فعلى الفكر الفلسفي، كما يقول ياسبرز Jaspers أن يتعدى إطار النظرية «ليصبح ممارسة من نوع فريد».

تقوم هذه الممارسة على تفهم العالم، أو موضوع الفلسفة على العموم بنوع من التأمل الذي يدفع الذات العارفة إلى الإحاطة بموضوعها من الداخل. فالفهم أو التفهم يعني «معرفة

الشيء بالقلب» (لسان العرب)، وبذلك قد تزول القطيعة بين الذات والموضوع. إذ يعاش الموضوع وكأنه جزء من تجربة الذات التي تتفهمه. وفي هذا الإطار يردد ياسبرز أنه استقى فكرة المعرفة ـ أو التفهم ـ على هذا النمط من «تاسوعات أفلوطين» وبذلك ـ كما يتابع ـ يمكن فهم كل تأمل صوفي، حيث يتم التوجه بشكل عفوي نحو ما هو أساسي في المعرفة موضوعاً وطريقة.

إضافة إلى ذلك وضع ياسبرز ـ الذي يعود إليه التكلم عن التفهم ـ جملةً من القواعد أو التصورات تساعد على فهم الفلسفة إنْ بالنسبة لموضوعها، أو لطريقتها. من هذه اعتبار موضوع الفلسفة من حيث شموليته. فالفلسفة إلمام بالكل لا بالجزئيات. يجب التوصل لمعرفة هذا الكل الحاوي للموجودات L'englobant. أما فيما يتعلق بتاريخ الفلسفة، فياسبرز قد نظر إليه نظرة كلية رغم ما توحي به الفلسفات من مميزات أو خصوصيات ترتبط بهذا العصر أو ذلك. فعلى الفلسفة، أي تفهم الذات للموضوع، أن تكون تجربة حياتية كالشعر أو الفن عامة. على أن تفهم هذه التجربة من داخل وبتسلسلها عبر الأزمان والمساحات. وإلا صارت حفظاً لنظريات لا تعني شيئاً.

إلا أنه علينا أن لا نقرن كلمة تفهم مع كلمة حدس، رغم ما بين معنى الكلمتين من مشابهة. فالحدس إلمام الذات بالموضوع بشكل عفوي مفاجىء غير قابل للتكرار لا من الفرد الذي تم له الحدس ولا من الذي روي له الحدس، أو أخذ علماً به. إنه عبارة عن لحظة تتكشف فيها الحقائق. أما التفهم فهو تأمل طويل، إنه طريقة قائمة بذاتها، تأمل لا يتوقف عند لحظة ولا ينتهي بها. إنه إحاطة الذات بموضوعها إحاطة توحي بأن الموضوع قد صار جزءاً من الذات بفعل معايشة مستديمة وتأمل واع.

## مصادر ومراجع


– Jaspers, Karl, Bilan et perspectives, Paris, 1956.
– Jaspers, Karl, Introduction à la philosophie, Paris, 1965.
– Wahl, Jean, L'expérience métaphysique, Paris, 1965.


جورج كتوره

# تَقَدُّم

**Progrès**
**Progress**
**Fortschritt**

واضح من الكلمة ذاتها أنها مرتبطة بالسير وبحركة القدم إلى أمام، ولهذا فإن المعنى الأساسي للتقدم هو الانتقال إلى أمام، ففي المعنى إذن عنصران أساسيان: الحركة ومعيار أو قيمة عن طريقهما يتحدد إتجاه الحركة إن كان إلى الأمام أم لا. و«الأمام» يعني هنا الأحسن أو الأفضل أو الأكمل؛ فمفهوم التقدم مفهوم نسبي أو إضافي، لأنه لا تقدم إلا بإزاء حالة معينة كأنها خط الإبتداء وإلا إذا كان هناك ما يقابله من الناحية الأخرى، في الذهن أو في الواقع، أي «التأخر». وتستخدم الكلمة في ميدان الانسانيات وحسب، لأنها تفترض كما أشرنا وجود قيمة أو معيار للحكم بالتقدم (أو بالتأخر). وعلى هذا فإن المفهوم يفترض عناصر أساسية هي: وجود ذات تحكم على موضوع، وجود هذا الموضوع في حركة، وأن هذه الحركة تحدث تغيّراً، وأن هذا التغير هو انتقال إلى الأمام، أي إلى الأحسن، أي الاقتراب أكثر وأكثر من غاية أو نموذج، هما اللذان يقومان بدور القيمة والمعيار. هذا هو المعنى المعتاد، وهو يفترض كما نرى وجود الأدنى والأعلى والنقص والكمال وحركة التحول التحسني، وهو المعنى الذي يتخذ شكلاً مذهبياً في تعبير «التقدمية». ومع ذلك فإن كلمة «تقدم» أحياناً ما تستخدم استخداماً محايداً بعض الشيء للدلالة على التطور وحسب، حتى وإن كان سيئاً، فيقال: «تقدم المرض» و«تقدم السن» و«تقدم الأسلحة الفتاكة» وغير ذلك، كما يقال في ميادين أخرى: «التقدم الأخلاقي للطفل» و«تقدم المريد المتصوف على الطريق»، إلخ.

ومفهوم «التقدم» على صلة وثيقة بمفهوم «القديم والحديث»؛ فالتقدم هو تجاوز القديم، بحيث تصبح الحداثة تعبيراً عن التقدم، والقدامة تعبيراً عن التأخر، وهذا هو الموقف الساذج في العادة، وهو ما استخدمه خبراء الإعلان الرأسمالي في قرن «الحديث» في الصناعة بالتقدم على الفور، حتى ولو كان الأحدث أقل دقة وقوة من «الأقدم». كذلك فإن الموقف الساذج يخلط بين القول بالتقدم والقول بالتغير من أجل التغير، وهنا يفقد «التقدم» عنصرين هامين من

عناصره القوية، ألا وهما: غائية الكمال من جهة ووجود معنى للتقدم، أي مضمون إيجابي له من جهة أخرى. ويثير هذا مشكلة هامة: إذا كان التقدم حركة إلى الأمام، فهل هذه الحركة لا نهائية؟ أم أن هناك حداً أخيراً تقف عنده؟ والحق أن القول بالتقدم هو من خاصية فلسفة توافق على الحركة وتقبلها كقيمة إيجابية، كما أنه من خاصية الفلسفة التي ترفض وجود اليقين المطلوب في المعرفة أو الوجود الكامل في التجربة الانسانية؛ بعبارة أخرى، فإن القول بالتقدم هو من شأن الفلسفة التي تقول بأن العالم ناقص. وتقدم فلسفة اليوناني أفلاطون نموذجاً لفلسفة لا تقبل مفهوم التقدم، لأنها ترفض التغير أساساً، وهكذا فإن «المدينة الفاضلة» ينبغي أن تبقى إلى الأبد كما صورتها يد مؤسسها، لأنها هي ذاتها تجسيد لأقصى كمال ممكن للانسان، أي الصورة الانسانية لعالم المثل الكاملة الدائمة الثابتة. ويبدو أنه يمكن القول إن الديانات السامية تعتبر أن التطورات التي حدثت على الانسان ليست تقدماً، بل هي تأخر بالنسبة إلى حال السعادة الكاملة التي عاشها «آدم» و«حواء».

ومن السهل إدراك أن كل حضارة خبرت مفهوم التقدم، ولكن الحضارة الوحيدة التي وافقت عليه في حماس وأخذته شعاراً لها في كل شيء على وجه التقريب هي الحضارة الغربية. وليس من الدقيق القول بأن هذا المفهوم انتشر في القرن الثامن عشر الميلادي في تلك الحضارة، لأن عصر نشأتها المسمى بعصر «النهضة الأوروبية» إنما هو الذي أحس بفكرة التقدم بل وعاناها وعانى في إنجابها. فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية هي الممثلة للسكون والثبات، بينما كانت حركة الحضارة الجديدة راغبة في قلب معايير الحضارة المسيحية الأوروبية رأساً على عقب بل ونبذها بقدر ما أمكنها ذلك، فظهرت سلطة الكنيسة على أنها السلطة «الرجعية»، أي التي تريد الحفاظ على مواقف التراث، بينما كانت السلطات الجديدة تريد التغيير والتحسين (من وجهة نظرها). وقد دار صراع عنيف حول فكرة إمكان التقدم في المعرفة، وقد رفضت الكنيسة هذا وأيده العلماء الجدد رافضين لسلطة الماضي الممثلة في الفلسفة الأرسطية بعد تعديلها وتقنينها مسيحياً. وقد أصبح تغير العلم أو «تقدمه» هو المحور الرئيسي لفكرة التقدم من بعد، لأنه هو الذي سمح بتقدم «العقل» بصفة عامة، وهو الذي جعل ممكناً تقدم الصناعة ثم تقدم «التكنولوجيا» ثم التقدم «الاجتماعي» المتمثل في ازدياد قيمة الفرد وازدياد مساهمته في نظام الحكم (وهذان هما معيارا التقدم الاجتماعي في التيار الرئيسي للحضارة الغربية). وبعد ازدياد مظاهر التغيير السياسي والاجتماعي والتكنولوجي في القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب، أصبح شغل فلاسفتهم الشاغل هو: هل التقدم ضرورة حتمية؟ وهل يمكن للإنسان أن يوقف حركة التقدم؟ والإجابة العامة عند مختلف تيارات الحضارة الغربية عن هذا السؤال الأخير، هي أن لا. ولكن حدث في القرن العشرين الميلادي في تلك الحضارة تحول خطير في وضع المسألة: اما أن التقدم، أو التغير، متصل ومستمر، فذلك موافق عليه، ولكن هل هو دائماً إلى الأحسن بالفعل؟ وهكذا، ونتيجة للحدث المروع المتمثل في الحرب الكبرى الأولى في الغرب 1914 ـ 1918، التي كانت هي ذاتها نتيجة حتمية «للتقدم» الصناعي والتكنولوجي والتجاري والاستعماري، أصبح مفكرو الغرب يميزون بين نوعين من التقدم: التقدم المادي والتقدم المعنوي (أو الأخلاقي أو الروحي، بحسب اختلاف الاصطلاح)، والرأي السائد في الغرب اليوم أن هناك تقدماً مادياً هائلاً، ولكن لا يقابله، ولا يوازيه، تقدم معنوي. وهكذا صار الحديث يدور حول «شرور التقدم»، ولعل أزمة علماء القنبلة الذرية أظهر مثال على ذلك، حيث أثاروا السؤال الخطير: هل تقدم العلم يؤدي بالضرورة إلى سعادة الانسان؟ أي: هل هو يحقق بالفعل قيمة ويقرب الانسان من الكمال؟ وفي كلمات «تجارية» أصبحت سائدة في الغرب اليوم: ما هو ثمن التقدم؟ (ونلاحظ سريعاً هنا أن تقدم تكنولوجيا الإعلام مثلاً أصبح بذاته خطراً على قيمة الشخص الانساني واستقلاله وخطراً على مساهمته الفعلية في نظام الحكم، وهما المعياران المشار إليهما فيما سبق على أنهما معيارا التقدم الاجتماعي في الغرب).

لقد حاولنا في هذه السطور إثارة تساؤلات ومشكلات في المحل الأول، لأن علينا، ليس أن نأخذ موقف الغرب في سذاجة وكأن الغرب هو منبع الفكر والفلسفة، وهو الخطأ الشائع القاتل، بل أن نحدد موقفاً لنا واضعين كل فلسفات الحضارات الأخرى جانباً، وناظرين بأنفسنا لأنفسنا إلى الوجود مباشرة.

عزت قرني

# تَكامُل

**Intégration**
**Integration**
**Intergrieren – Integration**

في الكائن الحي تشير لفظة «تكامل» إلى الارتباط المتناسق بين مختلف الوظائف الفيزيولوجية. فالجسد العضوي مركب من أعضاء متنوعة، تعود إلى كل منها وظيفة خاصة تقتضي، في الممارسة، المشاركة المتبادلة بين الأعضاء، وتعمل كلها مجتمعة لصالح الجسد الحي بأجمعه. وليس التكامل وضعاً تركيبياً جامداً، بل هو حالة دائمة النشاط تستدعي أفعالاً متناوبة مصوبة نحو هدف واحد هو صيانة وحدة الكائن الحي أولاً، ثم الاسهام في إنمائه من مختلف جوانبه.

في الانسان يتبدّى التكامل في النشاط المنسّق لمختلف الطاقات انطلاقا من النباتية إلى الشعورية وانتهاء إلى العقلية والروحية التي تنفتح بدورها على وجود إجتماعي، وبالتالي إلى تكامل يحصل بين الأشخاص. ويمكن أن نتجاوز الأفراد إلى المجتمعات حيث يظهر التكامل في كل عملية ينتج عنها درجة أعلى من الاتحاد والاندماج بين فرقاء أو مجتمعات، أو حتى بين دول كاملة الاستقلال. فإن النشاط الانساني المتجه نحو هدف محدّد من قبل العقل ومقصود من الارادة يعمل مبدئياً على التكامل في الانسان. وليكون أداة تكامل إيجابية لا يجوز أن ينحصر في القطاع العقلي أو الروحي دون سواه، بل يحتاج إلى تجنيد النزعات الحسية الشهوانية وضبطها لخدمة الوجود الانساني المركّب في تبدياته المختلفة. فامتداد سيطرة النشاط الانساني على القطاع الشعوري يزيد في مدى تحرك الارادة وقوة اندفاعها. ذلك لأن اندماج الشهوة مع النشاط يزيده كمالاً وفعالية. ونلاحظ أن التكامل الانساني السليم يتبدّى بشكل خاص في مشاركة البادرة الارادية مع كل الطاقات الانسانية المؤهلة، بفعل الوحدة الانسانية، للمشاركة مع الحرية. علماً بأن الوجود الانساني المركّب يبقى مهدّداً بالتضعضع الذي قد ينشأ عن الصراع ما بين النزعة الحسية ونشاط العقل والإرادة.

أبرز علم النفس التحليلي بشكل خاص الأمراض المتأتية عن الانفصال داخل الانسان وعن فقدان التكامل، مثل العصاب واختلال الذهن في الحالات القاسية. وأظهر كيف أن الكبت هو عملية تكامل فاشلة في حياة الانسان. أما التصعيد، وهو في نظر فرويد أكثر إيجابية في الحياة من الكبت، فيمكن اعتباره أيضاً عائقاً عن التكامل الصحيح، حيث يرافقه تفكيك يقوم ما بين النزعات الجنسية وموضوعها. ونلاحظ أن التكامل السليم، حتى ولو سبقه تصعيد قوي، يبقى من بنية مختلفة في الايجابية. إنه سيطرة واعية من قِبَل قطاع النفس الأسمى على القطاع الشهواني، ذلك لأن النزعات الدنيا لا تجد تلقائياً منفذاً متسامياً، ولكنها تبقى قابلة لهيمنة القوى السامية، فتنتظم وتتوحّد من فوق وتصير مشاركة فعلاً في نبل الأفعال. فالشخص الانساني هو تكامل كل ما يُكوّن الانسان، ويتم ذلك تدريجياً، على مراحل.

يمكن تركيز المرحلة الأولى في دائرة الانسان الداخلية، بمثابة قبول داخلي للذات. فيرتضي الانسان بمجموعة العناصر والطاقات والعيوب والتحديات التي يكتشفها في أعماقه ويختبرها ملازمة له. ولا يعني القبول هنا استسلاماً ورضوخاً لواقع الشخصية الداخلية كأمر نهائي حاصل، بل إذعاناً من قبل الانسان لأن يكوّن ذاته وحياته وشخصيته انطلاقاً من المعطيات المكتشفة وكما يجدها فيه. إن كثيراً من الاضطرابات النفسية تنشأ عن كون الانسان على خصام داخلي مع «معطيات» شخصيته، قد يكون حاضراً للوعي أو غائباً عنه. يشاء الانسان أن يكون غير ما هو عليه بالفعل، ويتخلى عن تكوين شيء إيجابي بما يملك من قدرات، فيفقد من ثم طاقات كثيرة في انقلاب داخلي ضد ذاته، واستطراداً ضد المجتمع وضد القدر.

تحصل مرحلة التكامل الثانية في قطاع مجتمعية الشخص الانساني. فيتبنّى الانسان مجموعة الأشكال والإمكانيات المقدمة تارة والمفروضة تارة أخرى من قِبَل المحيط الثقافي حيث يعيش. ويلاحظ أن كثيرين هم الذين يغذّون ضمنياً موقف معارضة سلبية وعدم اتفاق تجاه مختلف الصيغ الاجتماعية المحيطة بهم. فينتج من ثم انغلاق خانق في شخصيتهم، وهيجان عقيم وهدّام يستنفد كل ما عندهم من طاقات. أما المجتمع، في كل أشكاله ومؤسساته، فيبدو لهم وكأنه قوة عدوة تحول دون بروز ما عندهم من شخصية.

أما المرحلة الثالثة، فيدأب فيها الانسان على تقليص التناقضات ما بين الدائرة الداخلية الحميمة وبنيات الشخصية الاجتماعية. في هذه المرحلة يحصل الاندماج في الأنا ـ الاجتماعي، حيث لا يكون القطاع الداخلي خاضعاً لكبت

مرير، ولا يكون القطاع الاجتماعي «قناعاً» يخفي أكثر مما يظهر، بل يتحوّل إلى وسيلة تعبير ـ هي ناقصة بدون شك ـ عن المثال العملي المتكامل مع الشخصية. كل ذلك يقتضي ذوبان التوتر الداخلي تدريجياً والسيطرة على النزعات والحاجات البدئية، لا إنكارها وخنقها.

تتوصل تدريجياً الشخصية المتكاملة في الانسان إلى البروز بشكل بنّاء ومميّز، فيزول التوتر بين الدائرة الداخلية والقطاع الاجتماعي. أما العناصر الداخلية التي لا يتسنى لها أن تتكامل في الصورة البنّاءة، فتصير أقل عرقلة وكبحاً تجاه العناصر الفعالة. وقد تتلاشى مع نمو الشخصية إلى درجة تثير فيها إعجاب من كان آنفاً، يخشى سطوتها في حياته.

بشارة صارجي

# تَلْفيق

**Syncrétisme**
**Syncretism**
**Synkretismus**

1 ـ التلفيق، لُغةً، هو «أن تَضُمَّ شقةً من [الثوب] إلى أخرى، فتخيطها» (ابن منظور، «لسان العرب»، ج 10). والتلفيقية: أن تضم شقة من هنا، وأخرى من هناك أو من هنالك، فتلفَّ الجميع معاً. وكما أن التلفيق على الصعيد العملي يبقى سريع الانفتاق لأننا نُلفق ما هو مفلوق، فهو أيضاً تبخيس على الصعيد الفكري لكونه إقامة «التلاؤم» المُهلهَل الذي هو ضمٌّ وملاصقةٌ ولفٌّ. وفي التعبير عن الأكاذيب المزخرفة بالقول إنها «أحاديث ملفقة» إشارة إلى أن التلفيق تنميق وتلافيف، أكثر مما هو عمل فعّال، وأصيل، وأكثر من أن يكون اهتماماً بالشكل، والتجميع الهش.

للتلفيقية، كنزعة فكرية أو كمنهج، معنى تبخيسياً، ونعتاً تطفيفياً. فهي تطفيف لقيمة النزعة الفكرية، وتضئيل للمنهج العلمي؛ لأنها تلاق بين طرفين غير متين، ولهدفٍ هو أحياناً ماكر أو غير نبيل. ونلقى تلك الدلالة في الكلمة العالمية (إنكليزية، فرنسية، ألمانية)، المأخوذة من اليونانية سنقريطسموس التي تدل على اجتماع شخصين قريطيشيين (من قريطيش، جزيرة كريت). والشائع هو كون هذين من ذوي السمعة السيئة، ماكرَيْن، اجتمعا لقصدٍ غير مستقيم.

2 ـ لا بد، ومنذ البداية، من التفريق بين التلفيقية، والتوفيقية، والانتقائية أو التخيُّرية. إن الانتقائية Eclectisme Eclectisism؛ في نظر مؤيديها، أرفع مستوى من التلفيقية؛ وترفض المنهج التلفيقي أي حيث التجميع المتكلف بين أطروحات ذات مصادر متباينة، وفرض المصالحة المصطنعة، والتوفيق، والتقريب الهش بين عناصر متنافرة أو غير واضحة. ولا توضّح التلفيقية، بوعي ولغاية، الأفكار المكوِّنة؛ إذ تبقيها غير دقيقة حتى تستطيع إقامة التوفيق والجمع فيما بينها. والحقيقة أن الاختلاف بين النزعتين هو في الحدة لا في الأساس، أو في الدرجة لا في النوع.

3 ـ الانتقائية طريقة تُقَمِّش؛ ثم تترك وتأخذ، تجمع وتطرح، تُحلّي وتخلي، بقصدِ تقديمِ نظرٍ جديد، أو مذهب فكري ينتمي لنفسه فقط. وهذا المنهج يأخذ، من أنساق مختلفة، العناصر التي «تتلاءم» فيما بينها. إنه إبقاء على ما ينفع، وحذف لما لا يتلاءم. وهكذا تكون تلك النزعة تخيُّرية؛ فهي تنتقي ما تراه صالحاً جيداً، وتنبذ ما قد يهدم النسق المزمع إقامته أو النظرة التوفيقية المراد بناؤها. أما التلفيقية فتقصد إلى المصالحة ظاهرياً، أو إلى إقامة التوافق المصطنع بين أفكار أو أطروحات متباينة. ولذا تتهم بأنها تشرب من ينابيع متعددة، وتلاصق بين عناصر متباعدة بل متنافرة أحياناً، وتهدف إلى خلط ينهد إلى الدمج ومن ثم إلى تطوير المعطيات المتوافرة وإغنائها.

تتميز التلفيقية، من حيث هي منهج أو نزعة في التفكير، بما يلي من خصائص نكثفها:

ـ تنطلق من موقف مسبق، و«فلسفة» ضمنية وصريحة، تقول بأن في كل نظرية حسنات ومجلوبات.

ـ تنتقي أي تختار ما تراه نقياً، صالحاً لها، ومناسباً لهدفها.

ـ تجمع ما اختارته، فتلاصقه؛ وتصالح بين المكوِّنات الغريبة بحجة إقامة الوحدة الممذهبة وبناء النسق المحكم.

ـ تحاول إعادة الصياغة العامة، وتلجأ لطمس الفروقات، وتتقصد سَتْرَ المتباعدات أو الدقائق والرهائف. من هنا فهي لا تَتَبع الدقة بقدر ما تقصد القفز فوق الفروق البارزة والإبقاء على عدم الوضوح.

ـ تتسم التلفيقية، بحكم ذلك، بالتردد، وباللجوء إلى الحِيل، والحذاقة، والبراعة اللفظية. وهكذا تظهر مزخرفة ملفَّقة وملفَّقة، منمقة الشكل الخارجي؛ لكنها تكون، تحت تلك المظاهر، منهجاً مترجرِجاً، وإغفالاً للصرامة العلمية.

4 ـ والتلفيقية خاصيّة نزعةٍ موجودة، بشكل خاص في العقائد الأفلاطونية المحدثة التي قالت بها مدرسة الاسكندرية في القرن الميلادي الرابع. إلا أن القول بالنزعة الانتقائية هو الذي، على الأدق، ميّز تلك المدرسة وداخلها فوطامونْ Potamon بشكل خاص. كذلك فإن الإنتقائية لا التلفيقية، كانت الخاصية الكبرى لفلسفة كل من لايبنتز وفكتور كوزنْ (انظر: الانتقائية)، وليست الانتقائية مبخّسةً، بشكل عام، بالمقدار الذي يوجّه إلى التلفيقية التي تستحق الأكثر من التجريح، وتنال التقدير القليل.

5 ـ ينطلق الخلل الأكبر في العمارة التلفيقية من أنها، في طبيعتها، توفّق. ومن هنا بعض الوصمات أو التسميات لها بأنها توفيقية؛ ثم إذ تختار فهي تخيّرية، أو تنتقي فهي إنتقائية. بسبب ذلك، ومن أجل ذلك، فإن التلفيقية عرضة لخلل في البناء، واضطراب في المنهج. هي تقع في خطأ أخذ الفكر منعزلاً عن الحقل الذي أنتجه وتفاعل معه، ومنقلعاً من الزمان والتاريخ. ثم إنها، في نقصٍ آخر، تغفل أن نظريةً ما تشكل وحدة جميعية، وأن العنصر المنقول إلى نظرية أخرى ينال دوره ومركزه في وجوده داخل البنية للوحدة التي أُخِذَ منها، وأن العناصر، في بنية، ليست متلاصقة بل ذات ارتباط عضوي، حيّ، داخل صياغة كلية عامة ونسقٍ متلاحِم متماسك يرتكز إلى محور أو فكرة رئيسية. التلفيقية تخاف من العوامل المتصارِعة، وتهرب إلى المطالبة بوحدة فارغة وغير حقيقية.

6 ـ إلا أن التلفيقية، مع ذلك، قد تبدو تعبيراً عن فترة في الفكر، وفي الادراك، وفي الشخصية، وفي تاريخ حضارة. إن الدراسات الفلسفية، وتلك العائدة إلى العلوم الاجتماعية، في بلادنا اليوم، تشكو من التجزيئية، ومن التلصيقية، واستعارة موادٍ من أنساق متفرقة. وتلك الانتقائية، كالتلفيقية، جذورها في المجتمع الراهن من حيث توجّهاته وتكوناته، وتلافيفه، وانجذاباته، ومن حيث موقعه داخل القوى الفعالة في الحضارة التكنولوجية للانسان الراهن. فكأن التلفيقية فترة إعدادية ترافق تململ الانسان في بدايات وعيه بذاته وانجراحاته، وتسبق فترة تكوّن النمط المجتمعي للحضارة، وتُحضّر لاستقرار الشخصية، وترسُّخِ العقلانية الدقيقة في الفكر. وكأن المجتمع الذي لا ينتج المواد التي يستهلكها، أو الذي يستهلك نتاجاتٍ وأفكاراً متفرقة المصادر، يصعب أحياناً عليه أن ينتج مباشرة الفكر الخاص به، الموحَّد، أي الذي لا يكون توفيقياً، إنتقائياً، تلفيقياً.

7 ـ التلفيقية، في علم النفس، هي تلك المعرفة التي لا تكون العناصر فيها منظّمة ولا متمايزة. فهي شكل بدائي من الإدراك غير المنظّم، والفكر الاجمالي الكلي. فهنا فكر يشوبه الإبهام، وطَمْسُ الفروقات المميزة أو الشِّيات والنيصات والدقائق. وقد قال بوجود ذلك الشكل من المعرفة عند الطفل بعض الباحثين المتخصصين (Ency. fr., XV. 28.4) من حيث إنها ليست تحليلاً ولا توليفاً بل هي حالة عقلية تسبقهما، وتُعدّ لهما. وذاك ما يجعل تلك النظرية عرضة للنقد بسبب أنها تقول بالتطور الخطي والسير الميكانيكي للعقلية. وقد قيل بوجود العقلية التلفيقية، إدراكاً وفكراً ونظرة إجمالية مختلِطة، في المراحل الأولى لتطور النوع البشري، وعند الأمم «البدائية»؛ ومدّدها بعضهم لتطال «العقلية» أو «الادراك» عند الحيوان.

## مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، القاهرة، نشرة البابي الحلبي، تصوير دار مكتبة التربية، بيروت، د. ت.
- لالاند، العنوانان، انتقائية تخيرية، وتلفيقية.
- Lalande, A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème éd., 1962.


علي زيعور

# تَماثُل

**Analogie**
**Analogy**
**Analogie**

إن الأخذ الفلسفي بفكرة التماثل كوسيلة طيعة للمعرفة الصادقة الأكيدة كان تحوّلاً في الفكر الانساني. لقد ظهر وتركّز في التنظير الإغريقي ثم سيطر على امتداد عهود طويلة من الفكر المتأثر بالنهج الإغريقي، ولا يزال فعّالاً لدى جماعات فكرية كثيرة في العالم المعاصر، خصوصاً تلك التي تقول بالواقعية الميتافيزيقية. كان الفكر الإغريقي، في إطلالته على الكائنات الكثيرة في أنواعها وأفرادها، وفي سعيه إلى إدراكها بشكل علمي أكيد، يترجح تارة بين نزعتي

المذاوتة والتغيير اللتين تجسدتا في مدرستي برمنيدس وهيرقليطس. ويتأثر تارة أخرى بنزعة المساواة وعدم المساواة العددية، وما ينجم عن التركيب العددي من تنويعات في الكائنات؛ وذلك بتأثير من فيثاغورس وديمقريطس والفلاسفة الأيونيين اتقاء للجمود الفكري الذي يحول دون تقدم المعرفة، والتشتت في المفاهيم المؤدية إلى تشكيك في المعرفة، نحا سقراط منحى جديداً أصيلاً تفادياً للتضعضع الفكري المؤدي إلى تضعضع خلقي. وفي الواقع سعى سقراط إلى إقناع معاصريه، لا سيما الخصوم السفسطائيين منهم، بوجود اختلاف عميق بين الأفعال الانسانية، وبخاصة الخلقية الصالحة منها والشريرة. ولجأ إلى فكرة التماثل لدعم موقفه الجديد. إن العمل الصالح هو الذي يتضمن تماثلاً مع تصور متماثل مع فكرة ثابتة للصلاح، وكذلك الأمر بشأن العمل الشرير، إذ يتضمن تماثلاً مع تصوّر متماثل مع فكرة ثابتة للشر. واتسع فيما بعد استخدام فكرة التماثل عند أفلاطون، متعدّياً اطار الأفعال إلى الأشياء والموجودات. ومال أرسطو بالتماثل من المثالية الأفلاطونية إلى الواقعية الميتافيزيقية، وقال بأننا نستطيع بواسطة التماثل أن ندرك الشكل المشترك بين الجواهر على الرغم من كثرتها العددية واختلافاتها الفردية، وأن نتوصّل إلى معرفة أكيدة بشأن الكائنات على الرغم من التنوّع العددي الدائم، ذلك لأننا ندرك فيها الشكل المشترك الذي يتبدّى ثابتاً على الرغم من الصيغ الفردية التي يتحقق فيها.

لعبت فكرة التماثل في الأصل دوراً معرفياً، تخطته فيما بعد إلى المجال الميتافيزيقي. في المعرفة يحصل التماثل ما بين الفكرة، أو التصور الذهني، الذي نكوّنه عن الأشياء والأشياء ذاتها في وجودها الفردي. فإن طواعية فكرة التماثل وتميّزها عن فكرتي المذاوتة والمساواة، أفسحا في المجال أمام استخدام هاتين الفكرتين في مفهوم التماثل بدون الانحصار في جمودهما. فالفكرة هي مجرّدة بينما الأشياء موجودة واقعياً، كما أن الفكرة هي شاملة وضرورية بينما الأشياء موجودة أفراداً وعلى تبدّل وتغيير دائمين. بواسطة التماثل أمكن القول بالتشابه بين الفكرة والأشياء، ومن ثم تأسيس المعرفة الأكيدة. فالفكرة تماثل الأشياء شكلاً، ولكنها تختلف عنها وجوداً. ويضيف أرسطو ومن حذا حذوه من الفلاسفة الواقعيين بأن الأشياء، أو الجواهر، تتضمن أصلاً الفكرة، ويستطيع العقل الانساني أن يستخرجها من الأشياء بفعل تجريدي يبدأ مع الادراك الحسيّ للأشياء، وبمقارنة بين مختلف الصور المكونة في المخيّلة عنها.

لقد لعبت الفكرة المجرّدة المماثلة للأشياء دوراً مهماً في بعث العلم وتقدّمه، سواء بواسطة الاستقراء أو الاستنباط. وهي السبيل إلى تكوين القوانين العامة الناجمة عن إدراك التماثل في العلائق بين الأشياء المتعاقبة. وبذلك تتيح للنشاط الفكري الوصول إلى معرفة أمور جديدة. وبوجه عام، في التعريف عن أي شيء نبدأ باستخدام التماثل، أي باظهار الميزات المشتركة ما بين الشيء المذكور وأشياء أخرى سبقت معرفتها، وبعد ذلك ننتقل إلى إبراز ما عنده من خصائص فريدة مميّزة.

لم تنحصر فكرة التماثل في نطاق المعرفة، بل تعدته إلى الإطار الميتافيزيقي، حيث أمكن الإثبات بأن الأشياء الكثيرة تتمتع بتماثل كينوني يفسح في المجال أمام تجميعها في مقولات متعدّدة وشاملة. في الواقع، تفترض فكرة التماثل وجود تركيب، أقلّه في واحد من طرفي التماثل. فحيثما يوجد كائنان متماثلان، لا متذاوتان ولا متساويان، يكون سبب ذلك إما لأنهما مشاركان في صورة واحدة، وإما لأن أحدهما يشارك الآخر في الصورة. فقد يشابه الصورة جوهرياً كما هو الحال بين الأشياء وعالم المثل أو الصور عند أفلاطون، وقد يشابه مصدر الصور جوهرياً كتماثل الخلائق مع الله عند الفلاسفة الآخذين بنظرية الخلق.

التماثل هو ميتافيزيقياً الاتفاق في شكل واحد، إنه ينتج عن وحدة الصفة. قد يكون جوهرياً أو عرضياً. يُقتضى للتماثل الجوهري امتلاك الصورة الجوهرية ذاتها وكلّها ولكن لا كلّياً، أو امتلاكها حسب درجة صورية واحدة ولكن حسب صيغة واقعية مختلفة، هكذا يقال إن سقراط يماثل أفلاطون في مشاركته بالإنسانية. أما التماثل العرضي فينتج عن الاشتراك في إحدى الصور العرضية، وقد بلغت مقولاتها التسع عند أرسطو. وقد يحصل التماثل ميتافيزيقياً لا عن امتلاك الصورة كلها، بل عن امتلاك نسبي لها، أو عن تشبه ناقص باحدى الخصائص، فيُحتمل أن يكون النقص في الصورة، كما يُحتمل أن يكون في الصيغة الواقعية الفعلية، هكذا يقال إن الخليقة تماثل الله في الكينونة والحياة والحكمة، ويقال إن الحيوان يماثل الانسان في الذكاء.

بشارة صارجي

## تماسُك ( الأفكار )

**Cohérence**
**Consistency**
**Widerspruchsfreiheit**
**Zusammenhang**

يعني ترابط الأفكار والمفهومات بعضها مع البعض الآخر في كلٍّ متسق. وتعني في اللغة الصلابة والاحتباس والاعتصام بحيث تقابل الإنفراط والتشتت. وتعني في اللاتينية الرابطة الداخلية.

وينتمي التماسك إلى نظرية خاصة في المنطقة وفي نظرية المعرفة. فوفقاً لهذه النظرية يقوم الصدق (أو الحقيقة) على الانسجام الداخلي للقضايا في نسق محدد، بحيث أن أية قضية جديدة تكون صادقة إذا ما أدخلت في النسق دون زعزعة عدم تناقضه الداخلي. أي أن القضية الصادقة هي ذلك العنصر من عناصر نسق يخلو من التناقض.

وهنا تكون نظرية التماسك هي نظرية المعرفة التي تذهب إلى أن الحقيقة (الصدق) هو خصيصة يمكن تطبيقها على أية طائفة واسعة من القضايا المتسقة. كما يمكن تطبيقها على أية قضية مفردة في هذا النسق بمقتضى دورها الذي تؤديه أو مكانتها التي تشغلها في هذا النسق.

وتعتمد المذاهب العقلانية على نظرية التماسك طالما كانت تقيم المعرفة على نسق يمثل المجموع الكلي الإفتراضي للمعرفة، ومن ثم يتخذ هيئة النسق الاستنباطي الذي يبدأ بمجموعة من المبادىء أو المقدمات التي تلزم عنها نتائجها.

وينطوي مفهوم التماسك على فكرتين هما: 1 ـ الإتساق Consistency أي الخلو من التناقض. 2 ـ اللزوم Implication أي العلاقة التي تسمح باستنباط فكرة من أخرى.

**صلاح قنصوه**

## تَمامِيّة

**Complétude**
**Completeness**
**Vollständig**

تطلق التمامية على النسق الصوري بمعنيين: معنى ضعيف ومعنى قوي. فبالمعنى الضعيف يقال للنسق إنه تام إذا كانت كل صيغة صحيحة يمكن البرهان عليها فيه، أي بالرموز:

إذا $\models \varphi$ فـ $\vdash \varphi$

وبالمعنى القوي يقال للنسق إنه تام إن فقط بالنسبة لأية صيغة $\varphi$، إما أن تكون $\varphi$ قابلة لأن يبرهن عليها، وإما يصبح النسق متناقضاً إذا أضفنا $\varphi$ إليه كمسلّمة.

فيما يخص منطق القضايا فإنه يتصف بالتمامية بكلا المعنيين: الضعيف والقوي. إما بشأن منطق المحمولات، فقد برهن جودل Gödel على أنه يتمتع بالتمامية الضعيفة. لإجراء ذلك استند المنطقي المذكور على مسألة لسكولم Skolem تنص على أنه بالنسبة لأية صيغة $\varphi$ من منطق المحمولات ثمة صيغة صحيحة $\psi$ في الصورة السالمة بحيث أن $\psi$ تكون قابلة للبرهان إن فقط كانت $\varphi$ كذلك. ويعني سكولم بالصورة السالمة الصورة التي تكون فيها كل الأسوار في بدء الصيغة وتتصدر الأسوار الوجودية منها الأسوار الكلية. وبالتالي، يكفي لإثبات التمامية الضعيفة تبيان ان الصور الصحيحة السالمة بالمعنى المذكور يمكن البرهان عليها ضمن النسق. هذا ما فعله جودل بأن أرجع الصور الصحيحة السالمة من منطق المحمولات إلى صور صحيحة من منطق القضايا أي إلى هيهات Tautologies.

بعكس منطق القضايا، ليس من العسير البرهان على أن منطق المحمولات لا يتصف بالتمامية بالمعنى القوي، أي أنه بالإمكان أن نضيف على المسلمات صيغة ما غير مبرهن عليها دون أن يؤدي ذلك إلى تناقض.

**عادل فاخوري**

### إضافة

لعبت فكرة التمامية دوراً متميزاً في فلسفة الفيزياء المعاصرة، خاصة عند نيلز بور 1885 ـ 1962 أحد مؤسسي نظرية ميكانيك الكم.

لكي يقدم بور تفسيراً معرفياً لميكانيك الكم (الكوانتا) افترض «مبدأ التمامية الوضعية» أو ما سيعرف بـ «تمامية بور».

تفترض تمامية بور ربطاً علائقياً بين العقل الدارس والموضوع المدروس ـ الظاهرة ومفصل التوسط بينهما أي الأداة البحثية أو وسيلتها.

لهذا فإن توسيع نطاق التصور ـ العقل مرتبط مع توسيع نطاق الوصف الموضوعي للظاهرة الفيزيائية وهما مرتبطان علائقياً معاً مع مفصل التوسط الأداتي لأجهزة القياس والبحث المخبري.

لقد تجلّت أهمية مبدأ التمامية الوضعية في ميدان نظرية المعرفة العلمية كمقابل لتفسير فيزيائي ـ معرفي يقوم على مبدأ النظرية التموجية للمادة. ولكل منهما استنتاجاته الخاصة في إشكالية الحتمية واللاحتمية وعلائق الارتياب؛ بالتالي لكل منهما فلسفته المعرفية ـ العلمية المختلفة عن الآخر إلى درجة تقترب من القطيعة عند بعض الحدود.

التحرير

## تَمَوْضُع

**Objectivation**
**Objectivation**
**Objektivation**

لفظة تموضع هي من الألفاظ المستحدثة، وهي مشتقة من وَضَعَ موضوعاً الشيء أي أثبته في مكان. ويمكن استخدام وَضَعَ بمعنى وَلَدَ، مثل وضعت المرأة حملها أي ولدته. أما لفظة موضوع فقد تدل على شيء مجرد كما هي الحال في تعبير «موضوع الكلام» أي المادة التي يجري عليها الكلام، وقد تدل على شيء واقعي كما هي الحال مثلاً في «موضوع العلم» أي ما يبحث فيه عن العوارض الذاتية كجسم الانسان لعلم الطب.

الانطلاق في التموضع هو دائماً من الذات، وأبسط أشكاله هو التعبير عن حالات أو أنفعال داخلية ذاتية لتخليصها من ظرفها الآني والعابر ووضعها في متناول الجميع. وهذا ما يحصل عندما يعبر الانسان شفهياً أو كتابياً عن فكرة أو عن عاطفة. وعلاوة على ذلك يستطيع الانسان أن يموضع عواطفه بمختلف العلامات الجسدية.

أما التموضع الفلسفي فهو النسق الذي بموجبه يتحول انطباع ذاتي أو فكرة من الأفكار الى موضوع معبَّر عنه ويرافقه اعتقاد بوجود شيء خارجي مرتبط به. برز التموضع كحاجة فلسفية مع التحويل الذي طرأ على مفهوم المعرفة سواء مع الفلسفة التجريبية التي تتركز على الانطباع الذاتي الشعوري، أم مع الفلسفة العقلانية التي تتركز على الذات المفكرة كنقطة انطلاق وعلى الفكرة والانطباع الحسي كسبيل أساسي نحو العالم الخارجي. ولكن هذا لا يعني أن عملية التموضع كانت غريبة عن نظرية المعرفة الواقعية التي ارتبطت بشكل خاص مع الفكر الأرسطي حيث تصور المعرفة بمثابة ولادة. كانت النظرية المذكورة تعتمد على تصور المعرفة بمثابة علاقة انفتاحية تربط الانسان والأشياء، وتتم بواسطة اقتباس تجريدي يحققه الانسان العارف بواسطة الاختبار الحسي ويكمله بتكوين الصورة المعبّرة التي تؤخذ بمثابة موضوع داخلي يتيح للعقل العارف الخروج من انغلاقه على وضعه في المعرفة وترسم له الطريق نحو الآخر في ذاته المستقلة.

بدت عملية التموضع أمراً محتماً في «الثورة الكوبرنيكية» التي قام بها كانط في الفلسفة ورأى أنه لا يجوز أن تكون الفكرة الموضوعية إنفعالية صرفاً، أي مطبوعة في الحواس فقط؛ ولا يمكن أيضاً أن تكون من وضع الذات الصرف ويجب من ثم أن تكون مؤلفة من عناصر إنفعالية ومن عناصر فعلية في الإحساس والإدراك. في الاحساس يوجد شكلان بدئيان هما الفضاء والزمان، وفي الإدراك يوجد ما يولي الانطباع الحسي صيغة الشمول والحتمية ويفصله عن الذاتية الخاصة والعابرة ويجعل منه موضوعاً جديراً بالمعرفة. وعلاوة على ذلك، يربط الادراك التنوُّع الظاهري مع وحدة الوعي. ويحصل في عملية التموضع نتاج مركّب تلتقي فيه بمثابة طرفين أقصيين وحدة الوعي الخالص من جهة وتنوُّع الحس الحدسي من جهة أخرى. ويُقتضى لهذا النتاج وساطة «وظائف المألفة البدئية» أو «المقولات»، وهي تصورات خالصة ونماذج عامة عن كل المواضيع الممكنة. لا تتصف انطباعاتنا الحسية بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بتأليفها مع مقولات الادراك. كما أن التصورات الخالصة، لا تنعم بقيمة موضوعية، في تفكيرنا، إلا بعد تركيبها مع الانطباعات الحسية التي تجمع لها مواد المعرفة. فتمثّل المعرفة الموضوعية، في تصور واحد، الوحدة المألفية للظواهر

المتنوعة. ويجب أن يرتبط كل تمثيل موضوعي «بالأنا»، وهو الشرط المشترك والبدئي الذي يجمع في وحدة الوعي كل تمثلات الذات. ويدعى إدراك هذا «الأنا» كشرط بدئي للوحدة، ادراكاً خالصاً، أو ادراكاً متسامياً.

إن «الأنا» عند كانط هو «منظّم» للمعطيات بواسطة التصورات البدئية، ولكنه ليس «خالقاً» إياها، ذلك لأن الشيء في ذاته يبقى بمثابة حد دائم مقابل الأنا. إنه موجود مقابل الأنا، ويبقى مع ذلك ممتنعاً عن المعرفة. مع هيغل، يتم الانتقال إلى «الأنا الخالق». كل ما هو مُفَكَّر به موجود في الوعي ولا شيء يقيم خارج الوعي. تتحول الإبطانية المعرفية عند كانط إلى إبطانية ميتافيزيقية عند هيغل، وتحصل مذاوتة ما بين الواقع والأنا المتسامي. في المثالية الهيغيلية، الروح هو، جوهرياً، ميتافيزيقي. أما موضوع المعرفة الفلسفية فهو الروح، لا الطبيعة. إن كل معاني الطبيعة هي من وضع النشاط الروحي. ذلك لأن التفكير الفلسفي يتجاوز المعرفة التجريبية الواقعية التي يمارسها الناس عامة، ويتجاوز أيضاً المعرفة التجريدية الصورية التي ركنت إليها المعرفة الفلسفية السابقة. يرتكز التفكير الفلسفي الجديد على الاختبار الميتافيزيقي الداخلي الذي يشاكل الحدس الخلاق في الفنون ويختلف عنه لكونه موضوعياً لا اعتباطياً، وبالتالي مذاوتاً للواقع. إن هذا الفكر الموضوعي الجديد هو وعي مباشر للموضوع عينه، حيث تصير الذات بكليتها موضوعاً، تحيا حياة الموضوع، تتطابق معه، تتموضع.

في التموضع يندمج الوعي الفردي الانساني في مضمون الفكر. بهذا الشكل تتلاشى الذات الفردية في الموضوع فلا تكون عائقاً عن المعرفة. ويظهر وجود ميتافيزيقي جديد حيث يبدع الروح من ذاته تصوراته الفكرية المحددة وهو منعتق من جميع الحدود الفردية ومقتضياتها. ويدعو هيغل كل إنسان إلى القيام بهذا الاختبار الرائع المنحصر في مجال الفكر فقط. وينتج عن الاندماج بين الوعي والموضوع مذاوتة، واقع جديد هو الوعي الموضوعي، حيث تتحقق خصائص الوعي المفكر وموضوع الفكر. يمكن تسمية هذا الواقع الجديد «تصوراً» أو «فكراً تنظيرياً» أو «فكراً موضوعياً». أما عندما يمتلىء فيسمى «الفكرة»، هي في الوقت ذاته واقعية ومثالية، شاملة وفردية، ثابتة ومتحركة.

عند كارل ماركس، الانسان هو كائن محتاج يتموضع بواسطة العمل الذي يظهر أول ما يظهر بمثابة وسيلة لإشباع الحاجة، أي في علاقة إستهلاكية حيث يتبدى الإنسان بمثابة قدرة طبيعية. وفي مرحلة ثانية يتموضع الانسان في العمل الخلاق الخاضع لمخطط مسبق وحر.

أما في الفكر الوجودي، بخاصة عند هيدغر وسارتر، فنلاحظ أن الذات مهددة بأن تنحط إلى درجة الموضوع، بأن تتموضع حيث تعي ذاتها بمثابة موضوع تمثيل أمام الآخر. إن اختبار التموضع الوجودي يحصل عند سارتر في الخجل من تطلع الآخر إليّ، حيث أجد نفسي حاضراً أمام نظر الآخر. عندما يتطلع إليّ الآخر أصير موضوعاً بينما يكون هو ذاتاً. يتبدى الآخر «للأنا» بمثابة كيان ليس أنا، بالإضافة إلى كونه مرتبطاً مع «الأنا» بإنكار داخلي. إن الآخر يتطلع إليّ، فأدرك أني أحمل جسداً. إنني موضوع تطلّع، أرى نفسي لأنهم يتطلعون إليّ. أعي نفسي فجأة لكوني أفلتّ من نفسي، لكوني أجد أساسي خارج الأنا. بنظر الآخر يُفلت الوضع مني، أصير موضوعاً في مكان وزمان. بنظر الآخر أجد نفسي مجمداً وسط العالم، في خطر. وأختبر في الوقت ذاته أن الآخر هو ذاته وأنه حرّ. أختبر الآخر موجوداً وذاتاً عندما أشعر بأني موضوع أمام تطلعه. وأقوم بردة فعل ضد هذا الضياع لصالح الأنا، فأدرك الآخر بدوره بمثابة موضوع. تكشف لي هذه الاختبارات جسدي وجسده. من هذا المنظور تكون العلاقة مع الآخر علاقة نزاع قد يأخذ واحداً من منحيين: أرضخ لواقع الشيء جاعلاً من نفسي موضوعاً أمام الآخر، أتموضع، سعياً وراء اجتذابه وإخضاعه لي في حريته محتجزاً إياه بالحب والتملق والمازوشية؟ أو أستعيد نفسي بمثابة ذات وأجعل من الآخر شيئي، موضوعي، بواسطة الجنس والسادية والكره.

بشارة صارجي

**إضافة (1)**

هذه المفردة التي اختارها صاحب البحث، لا تنهض ولا تفي بالمرام، لأن التموضع «يعني» التحيز في تموضع لا التصيّر في موضوع، فكان عليه أن يلتمس اشتقاقاً في أفعال المطاوعة مثل «تفعَّل أي توضَّع»، فيجعل المصطلح للمعنى المقصود كلمة: التَوَضُّع الذي هو أولى على الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً.

عبد الله العلايلي

**إضافة (2)**

التموضع اصطلاح مستحدث شائع في الكتابة الفلسفية

العربية المعاصرة. وإذا لم يكن شيوع الاصطلاح مقياساً لدقته النحوية أو الاشتقاقية فإن عمومية تداوله برهان على حيويته وقوته الدلالية في حقل معرفي متخصص معين. بالتالي يمكن القول أن المعنى الفلسفي للاصطلاح مقياس أحد المعايير اللازمة لقبوله أو رفضه فلسفياً إضافة إلى شيوعه بعد نحته واستحداثه.

على هذا فإن اصطلاح «توضّع» أي الصيرورة في موضوع أو الصيرورة موضوعاً لا يستغرق استغراقاً كلياً الأفق الدلالي لاصطلاح «تموضع». لأن التموضع يتضمن ثنائية دلالية متحايثة مادية ـ متعالية، حسية ـ تجريدية، تبدأ بوصفها انطباعاً وتتوسط فكرة وتتخارج تعبيراً يدل على ـ موضوع / معرفي، بينما اصطلاح «توضع» يتضمن دلالة مكانية هي التصيُّر في وضع بالتالي التحيّز في موقع. لكأن التوضع عملية مكانية بينما التموضع حركية معرفية ذاتية ـ موضوعية، داخلية ـ خارجية، إنسانية ـ شيئية في تآين واحد.

محمد الزايد

## تَنَاقُض

**Contradiction**
**Contradiction**
**Widerspruch**

### تناقض

يحصل التناقض عندما يدعى بالنسبة لقضيتين متنافيتين (بحيث تنفي الواحدة ما تؤكده الأخرى) ان كليهما صادق. من هنا إن المناقضة الذاتية إما بالإسناد إلى شخص إذا ادعى الصدق بالنسبة لقضيتين متنافيتين على النحو أعلاه، أو بالاسناد إلى قضية إذا جاء محمولها ينفي ما يؤكد، أو يؤكِد ما يُنفى، في مفهوم موضوعها. كما تحصل المناقضة الذاتية في الحكم (القضية) إذا أدى إلى نتائج من بينها حكمان (أو أكثر) متنافيان على النحو أعلاه. هذا وأن نقيض التناقض بالنسبة للحكم أو للقضية هو التساوق أو الخلو من التناقض على النحو أعلاه.

ثم أن هناك ثلاثة قوانين تحكم العلاقات المنطقية برمتها وتسود الفكر بمجمله، ويعتقد عموما أنها ثلاث صيغ للقانون الواحد، قانون التناقض. الصيغة الأولى تقول: أ هي أ وهي تدعى قانون الهوية. الصيغة الثانية تقول: ليست أ ليس أ، أي ليست أ نقيض أ، وهي تدعى قانون التناقض. أما الصيغة الثالثة فتقول: إما أ أو ليس أ (صادقة)، أي ليس من قيمة ثالثة بين الصدق والكذب، وهي (هذه الصيغة الثالثة) تدعى قانون المتوسط المرفوع.

بعبارات أخرى: قانون الهوية يقول إنه إذا كانت قضية صادقة فهي صادقة. وقانون التناقض يقول يمتنع صدق القضية إذا كانت كاذبة، وكذبها إذا كانت صادقة. أما قانون المتوسط المرفوع فيقول إنه بالنسبة لأي قضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة.

هناك بعض الاعتراضات التي وُجِّهت إلى هذه القوانين. لكنها تبدو في معظمها نتيجة لسوء الفهم. فالانتقاد الذي وُجِّه إلى قانون الهوية ينطلق من كون الأشياء قابلة للتغير. وعندما تتغير حالة الأشياء تتغير قيمة الصدق بالنسبة للقضايا المعبرة عنها. فالقضية التي كانت تصدق بالنسبة إلى عهد المتصرفية في لبنان لم تعد تصدق بالنسبة إليه في عهد الاستقلال. إلا أن صحة هذا القول لا تشكل اعتراضاً وجيهاً على قانون الهوية. ذلك لأن استعمال كلمة «قضية» في هذا الاعتراض ليس الاستعمال الذي يُعنى به منطق قانون الهوية أو يعترف به. فالقضايا التي تتغير قيمة صدقها بمرور الزمن وتقلّب الأحوال ليست قضايا مكتملة أو أنها تعبير غير مكتمل عن قضايا ثابتة لا تتغير، ووحدها القضايا الثابتة ما يعنى به المنطق. من هنا أن القضايا (المتغيرة) التي تقول «إن هناك في لبنان متصرفيتين» يمكن اعتبارها تعبيراً غير مكتمل للقضية التي تقول «إنه كان في لبنان مرة متصرفيتان». هذه القضية صادقة الآن بقدر ما كانت صادقة في أيام المتصرفيتين، وسوف تبقى صادقة إلى الأبد. وعندما نحصر اهتمامنا بالقضايا المكتملة، أو بالتعبير المكتمل للقضايا، سنجد أن قانون الهوية يرقى فوق كل اعتراض.

كذلك قانون التناقض فلقد كان عرضة لانتقاد جماعة من الهيغليين والماركسيين وغيرهم. ويرتكز انتقادهم على أن هناك تناقضات أو حالات تتصف باحتوائها قوى متصارعة أو متناقضة. إن أحداً لا يمكنه إنكار وجود قوى متصارعة على هذا النحو: لا في عالم الميكانيك والحركة المادية ولا في قطاع المجتمع والاقتصاد. لكن تسمية هذه القوى المتصارعة والمتضادة تناقضات كلام يفتقر إلى الدقة.

ويبدو أن الفرق الأساسي بين التناقض والتعارض، بين الأضداد المتناقضة والأضداد الواقعة، أو بكلمات كانطية بين التعارض التحليلي والتعارض الديالكتيكي، لم يكن واضحاً

كل الوضوح في نظر هيغل. كما أن هذا الخلط يبدو قابعاً في أساس المقابلة بين المنطق الصوري والمنطق الديالكتيكي التي تلعب دوراً مهماً جداً في الفلسفة الماركسية المنطلقة من هيغل. وبالنسبة للمفكرين الماركسيين فإن ما يعيقهم عن رؤية الفرق بين التناقض (المنطقي) والتعارض (الواقعي) هو اعتقادهم، من جهة، أن قوانين المنطق الصوري مجرد انعكاس للعلاقات الواقعية، وأن الممارسة هي ميزان الحقيقة والصدق من جهة أخرى (بما في ذلك الصدق الصوري المنطقي).

لذلك فإن التفريق الواضح بين التناقض من جهة والتعارض والتصارع والتنافر من جهة أخرى من شأنه ترقية قانون التناقض فوق كل اعتراض.

أما قانون المتوسط المرفوع فلقد تعرض أكثر من صنويه لمهاجمة المعترضين. لكن الأمر، في هذه الحالة أيضاً، لم يخلُ من سوء الفهم. فهناك من ادعى أن التسليم بصدق هذا القانون يؤدي إلى اتجاه إثنيني بالنسبة إلى قيمة الصدق من شأنه أن يعني، في نهاية المطاف، القول إن الأشياء إما أن تكون بيضاء أو سوداء. لكن مع أن القضية « هذا أبيض » لا يمكن أن تصدق في حال صدق القضية « هذا أسود » (حيث يشير إسم الاشارة « هذا » إلى نفس الشيء عينه في كلتا القضيتين) فإن الواحدة من هاتين القضيتين ليست نقيضة للأخرى بالتمام. فمع أنهما لا يصدقان كلاهما معاً فإنهما قد يكذبان في آن واحد. فهما ضدان، لا نقيضان. ذلك لأن نفي القضية « هذا أبيض » (نقيضها) هو القضية « ليس هذا أبيض ». وهاتان القضيتان نقيضتان لأن كل واحدة منهما تنفي بالتمام ما تؤكده الأخرى وتؤكد ما تنفيه بحيث يتحتم على الواحدة أن تصدق عندما تكذب الأخرى ـ طبعاً إذا استعملت الكلمة « أبيض » بنفس المعنى في كلتا القضيتين.

وهكذا فإما أن يكون الشيء ـ أبيض ـ بالتحديد أعلاه ـ أو أن يكون ليس أبيض. هذه القضية صادقة قبْلياً وبالضرورة. إذ بغض النظر عن لون الشيء فهو إما أبيض أو ليس أبيض. وعندما يحصر تطبيق قانون المتوسط المرفوع على النحو أعلاه بقضايا واضحة وخالية من كل التباس فإن صدقه يبرز بوضوح.

لكن مع أن القوانين الثلاثة أعلاه صادقة يمكن الشك بأنها تتمتع بالفعل بالمنزلة التي عينت لها في التقليد المنطقي والفلسفي. فالقانونان الأول والثالث ليسا الشكلين والوحيدين للتوطولوجيا (تحصيل الحاصل)، كما أن التناقض الظاهر بوضوح في القضية الرمزية « أ ـ أ » ليس الشكل التناقضي الوحيد للقضية. وبالرغم من ذلك يمكن القول إن لهذه القوانين الثلاثة منزلة أساسية بالنسبة للائحات الصدق وكيفية تعبئتهما بقيم الصدق.

ويبقى أن نضيف في النهاية أنه بالنسبة إلى محاولة تنسيق المنطق (تنسيقه كمنظومة) أنه ما عاد بالإمكان اعتبار القوانين الثلاثة أعلاه أفضل من سواها إذ إنه أصبح بالإمكان استخدام توطولوجيات أفضل منها وأجدى منها بالنسبة إلى مقاصد الاستنباط.

انطوان خوري

## تناقض ـ عدم تناقض (في المنطق الرياضي)

بالنسبة إلى النسق الأكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا إستحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. وبقول دقيق حيث الرمز « ⊣ » يشير إلى البرهان، أعني الاستنباط على نسق من المسلمات ɗ، و« ¬ » إلى سلب القضية.

**تعريف 1**: النسق ɗ هو خال من التناقض، إن فقط لم توجد صيغة φ، بحيث إن ɗ ⊣ φ، ɗ ⊣ ¬φ.

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمعنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبنوي Syntactical أو أيضاً بالتماسك Consistency نظراً للعلاقة المقدرة بين المبنى والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم « عدم التناقض الدلالي» Non-Contradiction sémantique، أو أيضاً باسم « سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة وبالرموز:

إذا ⊣ φ فـ ⫤ φ

حيث « ⫤ » يشير إلى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات، ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبنوي والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق أن المسلمات الموضوعة كلها صحيحة، وأن القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة

الوحيدة التي تنص على استخراج $\psi$ من $\varphi$ و$\varphi \to \psi$.

أما صفة عدم التناقض المبنوي، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون $\vdash \varphi$ و$\vdash \neg\varphi$ لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون $\models \varphi$. و$\models \varphi$ و$\models \neg\varphi$، أي أن قيم $\varphi$ كلها صادقة وكذلك قيم $\neg\varphi$. لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض $\vdash \varphi$ و$\vdash \neg\varphi$ هو باطل.

**عادل فاخوري**

**ملحوظة:**

رغب كل من الزميلين عادل فاخوري وانطوان خوري بكتابة مادة «تناقض». وها نحن نثبت المادة كما أعدها كل من الزميلين تعميماً للفائدة. كما نثبت اضافتي كل من الزميلين محمد الزايد وغسان الزين للغرض نفسه، وهذا من ضمن الاستثناءات القليلة في هذه الموسوعة.

**التحرير**

**إضافة (1)**

يعتبر التناقض قانوناً مطلقاً في المنطق الجدلي وبوصفه مبدأ كلياً يستدعي مبدأ مطلقاً يتجوهر معه هو وحدة الأضداد أو التركيب. وقد اختلفت مواقف الجدليين حول حضور التناقض ودرجة شموليته. فهل هو معرفي متعال تجريدي خاص بالعقل حسب التحديد الكانطي له أو هو انطولوجي ـ واقعي حسب التصور الهيرقليطي ثم الأفلاطوني ثم الهيغلي.

وإذا كان قانون التناقض مبدأ كلياً في المنطق الجدلي فإن قانون الهوية ـ اللاتناقض قاعدة المنطق الصوري. ولكل منهما منظومته الأنطولوجية التي تستدعيها مبادؤه.

ويلاحظ انتصار مفهوم التناقض بعد التعميم السياسي للمادية الجدلية التي أصبحت المبدأ المؤسس للدولة الاشتراكية في القرن العشرين. وقد حاول بعض المفكرين التركيز على مستويات تناقضية والتمييز فيما بينها مثل تناقض رئيسي وثانوي، حسب ماوتسي تونغ.

**محمد الزايد**

**إضافة (2)**

التناقض هو التفاعل بين متضادين متعارضين أو متآلفين، ضمن علاقات التفاعل لقانون: «وحدة وصراع المتضادات». وفقاً لنوع العلاقة (موضوعية ـ حقيقية أم فكرية) وطبيعة التعارض (موضوعية ـ حقيقية أم منطقية)، يمكننا التمييز بين التناقض الجدلي (الديالكتيكي) والتناقض المنطقي. فالتناقض المنطقي يقتصر على مجال الأفكار، بينما يشمل التناقض الجدلي مجالات الأشياء وعمليات التطور ومختلف أوجه الأنظمة Système حيث يعمد إلى إظهار الحقيقة الموضوعية ويبين مصدر كل الحركات والتغيرات والتطورات.

تحتل نظرية التناقض الجدلي الديالكتيكي في الفلسفة الماركسية ـ اللينينية موقعاً مميزاً. فماركس يراها «مصدر الديالكتيك»، ويؤكد لينين على أنها «لب الديالكتيك»، أي الجدل.

وكل من ماركس ولينين يؤكدان على أن التناقضات الفاعلة، في الأشياء والعمليات والأنظمة المكونة للعالم المادي، هي مصدر قواه الفاعلة والحركة والتطوُّر فيه. ولذلك فإن نظرية التناقض باعتبارها مصدراً للحركة والتطور لا تميز المادية الجدلية عن النظريات المثالية فحسب، بل تميزها أيضاً عن تلك المذاهب المادية «الميكانيكية» والميتافيزقية التي ترى أن التطور هو عملية نمو كمّي مجرد يطال نوعيات موجودة أزلياً، بينما المادية الجدلية تؤكد على قانون تطور الكم إلى النوع.

تؤكد نظرية التناقض الجدلي في الفلسفة الماركسية ـ اللينينية على وجود عدة أنواع من التناقض منها التناقض غير العدائي وهو مجموع المتضادات الناتجة عن تناقض فاعل بين طبقات وفئات اجتماعية تجمع فيها مصالح إجتماعية رئيسية، ورغم أن حل التناقضات غير العدائية يخضع ـ كما هو الحال عند التناقضات العدائية ـ لقانون صراع ووحدة المتضادات، فإنه يتم وفق أساليب ووسائل تحافظ على المصالح الطبقية المشتركة للقوى الاجتماعية المتناقضة وتمنع تحولها إلى تناقضات مستفحلة قد تحجب التناقض العدائي.

**غسان الزين**

# تَناهي ـ لاتناهي

**Finitude — Infinitude**
**Finite — Infinite**
**Endlichkeit — Unendlichkeit**

يدور هذا الزوج من المفهومات حول النهاية واللانهاية، والصفة منهما على التوالي النهائي واللانهائي، ويدل على نفس المعنى المتناهي واللامتناهي، كما يستخدم أحياناً كثيرة في نفس المقاصد تعبيرا «المحدود» و«اللامحدود»، وان قلّ كثيراً استخدام «الحد»، كما يندر جداً استخدام «اللاحد». وبصفة عامة، فإن التناهي يدل على وجود حد للشيء، واللاتناهي على انعدام وجود الحد، والحد هنا بمعنى الطرف الأخير، أو الغاية، بما يؤدي الى التعين.

ويستخدم المفهومان في الرياضيات استخداماً واسعاً، والأساس هنا في فكرة «اللاتناهي» هو الفرض أن هناك دائماً مقداراً أكبر من أي مقدار معلوم، ووراء هذا مفهوما الترتيب والتكرار. (للتفصيل، راجع برتراند راسل، «أصول الرياضيات»، الباب الثالث عشر والرابع عشر، في الترجمة العربية لمحمد مرسي أحمد وأحمد فؤاد الأهواني، الجزء الثاني، ص 21 ـ 32).

أما في الفلسفة فإن التناهي واللاتناهي يستخدمان في ميادين نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية الانسان.

ويمكن القول إن نظرية الوجود تتحدث عن التناهي واللاتناهي، إما بصدد المكان وإما بصدد الزمان وإما بصدد طبيعة الإله. وعلى الرغم من أن زينون الإيلي اليوناني هو الذي جعل المشكلة توضع في بؤرة اهتمام نظرية الوجود اليونانية، إلا أن بعض الفلاسفة السابقين عليه انتبهوا إليها ولو ضمنياً، فنجد مثلاً الفيلسوف الملطي انكسماندريس يقول بوجود عدد لا نهاية له من العوالم، وهي فكرة جريئة جداً بالنسبة إلى عصره. كما أن بارمنيدس هو الذي أكد على تناهي الوجود ومحدوديته رافضاً اللانهائية وجاعلاً منها مرادفاً للاوجود. كما أن اللانهائي يعود إلى الظهور مع أنكساجوراس ومع ديمقريطس الفيلسوف الذري. ولكن الاتجاه الذي عبر عنه بارمنيدس ودافع عنه زينون الإيلي هو الإتجاه الممثل لروح الحضارة اليونانية التي فضلت على نحو حاسم واضح عند أفلاطون وأرسطو، النهائي على اللانهائي. فجوهر الوجود نهائي، أي كامل ومكتمل ومحدود، هكذا المثال الأفلاطوني وهكذا الصورة الأرسطية وهكذا الإله الأرسطي وهكذا حدود مبادىء البرهان الأولى عند أرسطو أيضاً، وكانت كلمة الإرهاب هي: «وإلا تسلسلنا إلى ما لا نهاية». وهذا هو نفسه ما أكد عليه زينون حين أراد نفي وجود التعدد أو الكثرة ونفي وجود الحركة والتغير، لأن هذا كله إما مفترض أو يؤدي إلى ما لانهاية له. ولكن العقل اليوناني لم يستطع البقاء على مواقفه الأساسية بعد انهيار الحضارة اليونانية التقليدية ووقوعه تحت تأثيرات أجنبية (يسمونها «شرقية»). وهكذا أخذت فكرة اللامتناهي تحتل شيئاً نشيئاً مكاناً إيجابياً في الفلسفة اليونانية في تطورها بعد أرسطو، حتى انتهت إلى احتلال مكانة كبرى عند أفلوطين المصري: فالإله عنده، أو «الأول» أو «الواحد»، لا صفة له ولا يمكن أن يكون ذا صفة، لأنه لا صورة له، فهو من هذه الوجهة غير محدود وغير قابل للحد، وإن كان أفلوطين يقول إن هذا لا يعني أنه «لا متناه»، إنما أول اللامتناهيات هو العقل، أول ينتج عن «الواحد» الأول...

ويمكن القول إن الحضارتين المسيحية والإسلامية كانتا تميلان، بحكم سيادة العنصر الديني عليهما، إلى نموذج الكون المقفل النهائي، لأن الكون عندهما ذو بداية وذو نهاية، كما أن الإله ذو طبيعة متعينة، وهو رأس الوجود الذي منه يبدأ وإليه ينتهي. ومن هنا كان من السهل جداً قبول فلسفة أفلاطون وأرسطو في هاتين الحضارتين. أما في الحضارة الغربية الحديثة، فقد تفجر الكون الأرسطي المحدود إلى كون لا نهائي. وهكذا نجد ديكارت الفرنسي يقول مثلاً بأن الإله لا متناه، ويتأكد مفهوم اللاتناهي عند هيغل الألماني سواء في نظرية الوجود (التغير المطلق) أو في نظرية المعرفة (الجدل المتصل). والمعروف أن علم الطبيعة في الغرب (ولا نقول علم الطبيعة «الحديث»، فهو تعبير مضلل) يرفض فكرة «الزمن المطلق» و«المكان المطلق».

والحق ان الميل إلى مفهوم التناهي أو إلى نقيضه إنما هو تعبير عن «مزاج» إبتدائي، وليس اختياراً عقلياً أو نتيجة علمية أو فلسفية. وهذا المزاج وذلك الميل يؤثران على مجمل اتجاهات الحضارة موضع البحث في شتى مجالاتها، كما أنهما يظهران في شتى جوانب الفكر الفلسفي. وهكذا نلاحظ بصفة عامة أن التجريبيين يميلون إلى مفهوم النهائي، بينما يميل العقليون (من غير اليونان) إلى مفهوم اللانهائي، كذلك فإن النزعة الدغماطيقية (القطعية أو اليقينية) تميل إلى تفضيل

النهائي، بينما تميل النزعة الشكية إلى مفهوم اللانهائي، وفي ميدان نظريات السياسة قد نجد أن أصحاب الميل إلى مفهوم النهائي يميلون إلى النظريات الاستبدادية وأشباهها، وأصحاب الميل إلى مفهوم اللانهائي يفضلون النظريات ذات الطابع الديمقراطي.

ومن الطريف تطبيق مفهوم التناهي واللاتناهي على الإنسان. صحيح أن كثيراً من الفلاسفة وقفوا من «تناهي» العقل الانساني مواقف متنوعة واستخرجوا من ذلك ما أرادوا من نتائج، وأن كثيرين أكدوا على تناهي الإنسان بإزاء الطبيعة أو بإزاء الألوهية (بمعنى صغره وضعفه، أي وجوداً وقدرة). ولكننا نقصد الإشارة هنا إلى اتخاذ موقف من الحياة الانسانية ككل من زاوية التناهي أو اللاتناهي، وهو ما سيؤدي إلى ظهور فلسفة طريفة كل الطرافة. ونضرب على ذلك بضع أمثلة سريعة: فالبحث في الخلود مثلاً لن يأخذ وجهة محددة إلا بعد اتخاذ موقف من التناهي واللاتناهي، ومن يقول بأسبقية المجتمع على الفرد في الفلسفة الاجتماعية سيأخذ بموقف يتضمن تفضيلاً للنهائي على اللانهائي، والعكس عند من يجعل الفرد أسبق على المجتمع، أخيراً فإن القول بأخلاق الواجب أو أخلاق الخضوع سيختلف عن القول بأخلاق السعادة أو الحرية من حيث الميل إلى النهائي أو إلى اللانهائي.

عزت قرني

---

# تَوْحِيد

**Monothéisme**
**Monotheism**
**Monotheismus**

---

لا يمكن إخفاء معنى التوحيد. فهو يعني الايمان والتصديق والتسليم. وهو بأنواعه الثلاث: توحيد الأفعال والصفات والذات، يجاور التوحيد الإلهي أي عبادة إله مطلق.

فمن ناحية مراتبه توحيد الأحدية وتوحيد الفردانية، وتوحيد العامة وتوحيد الخاصة. ومن مراتبه العلم والعين والحق.

ومفهوم التوحيد فلسفياً هو الذي يكون خالصاً من الشركين ـ أي الجلي والخفي ـ من مشاهدة الغير في الوجود المطلق، ظاهراً كان أو باطناً، ذهناً كان أو خارجاً، بحيث لا يشاهد معه غيره، أي لا يشاهد مع الحق غير الحق ويكون عند الشاهد والمشهود والعارف والمعروف عيناً واحدة وحقيقة واحدة.

## التوحيد: عقيدة في الممارسة

إن عدداً كبيراً من المفكرين مضوا في أبحاثهم مقتنعين بأن البحث العقلاني عن الحقيقة سيقودهم إلى الكشف الديني، وكان على الفلسفة العربية حتى إبن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوعي. أي كان عليها أن تمارس عقيدة التوحيد في معرفة العقل الواحدية.

وبعده، لما فرضت الظروف التاريخية الجديدة تقديم التفسير السياسي والفلسفي والثقافي والاجتماعي، تمثلت الفلسفة تيار التوحيد الاعتقادي والعقلاني بتيار الفلسفة العلمية من جهة، ومن جهة أخرى، تمثل تيار التوحيد في إظهار الوعي الحضاري العربي القادر على مقاومة كل انهيار، والبدء من جديد؛ بالوحدة.

فالتوحيد، في المجالات التي سلكها، يرتبط بطرح سؤال: هل تتعلق هذه العقيدة بمجال النظر الخالص، أم أنها بما فرضته عليها الظروف التاريخية التي نفذت إلى الوجود الانساني لتشكّله بصورة أو بأخرى؟

لا نستطيع ونحن بصدد الإجابة على هذا السؤال إلا الوقوف عند الدور الذي مارسه التوحيد في عصور الإسلام الكلاسيكية، لننتقل بعده إلى رؤية ما إذا كان التوحيد قد احتفظ بدوره الأول أم أن وظيفته وفعاليته ارتبطتا بمعطيات مختلفة.

## التوحيد في عصور الاسلام الكلاسيكية

إن علم الكلام كجهد منظّم هدف إلى الدفاع بأدلة عقلية خالصة، عن العقائد الإسلامية في وجه البدع والنحل، تطور إلى مجموعة من المفاهيم الفلسفية والدينية كوّنت المبادىء الأساسية للاسلام.

غير أننا إذا استخرجنا فحوى مباحث التوحيد في العصور الإسلامية الكلاسيكية نرى أنها بقيت بعيدة عن تفاصيل معاش المؤمن.

إن التوحيد لم يحد عن البحث في كيف أن العقل يحكم بنفي كل ما يلزم منه «التركيب» في ذات الله، وكل ما تقتضيه طبيعة «التركيب» من مستلزمات الجسمية؛ كالأجزاء، والأعضاء، والأبعاد، والجهات، والمكان، والزمان، والجوهر، والعَرَض. ورغم أن هذا التفسير للتوحيد هو

اعتزالي في مجمله، إلا أنه يجمع بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة سواء التقيا أم اختلفا في تبيان وشرح مواقفهما من الآيات والأحاديث النبوية بتأويلها أو قبولها بصفة إيمانية دون النظر إلى التعارض المحتمل. ذلك أن مجموعة المقولات والمفاهيم الفلسفية التي باتت تشكّل ما تطوّر إليه علم الكلام، تمثل على صعيد النظام المنطقي المجرد صورة للمبادىء الأساسية التي لا يكون إنسان ما مسلماً إلا إذا أخذ بها بغض النظر عن كيفية تحقيق المسلم لإيمانه من خلال مذهب معين أكان الإعتزال، ام المذهب الأشعري أو الماتريدي، أو الشيعي، أو الخارجي.

فالواقع يثبت أن علم التوحيد نشأ في أحضان الفرق الاسلامية التي ولدتها الخلافات السياسية الأولى، واكتمل بتأثير الفلسفة اليونانية المنحدرة من الإغريق. كما أن الواقع يثبت أن هذا المزيج من الإيمان والعقل حمل «علم الكلام» إلى التجريد القوي واعتماده على الطابع الجدلي العقلي والمنطقي الخالص ليُبقي على تبرير الجمع بين متناقضات النشأة وأحكام التطور الذي لم يرفع تميز مسائله وخصوصية قضاياه عن الارتباط بالأسس الإيمانية للدين.

فإذا وضعت قضية العدل الإلهي، والفعل الانساني وإطلاقه أو تقييده في مقابل ما تعنيه أقوال مثل «إن الله محض واجب الوجود، وإنه عالم بعلم هو عين ذاته أو بعلم ليس هو عين ذاته، وإنه حيّ بنفي الموت عنه، أو عالم بنفي الجهل عنه»، نستطيع لمس حجم تأثير كل قضية في حياة المسلمين، ولنستنتج أن قضية الفعل الإلهي والفعل الانساني إنما كان لها هذا الصدى البعيد لسبب ما كانت تطرحه من معاني العلاقة بين الله والخليقة أو بين الإنسان وفعله الخاضع للثواب والعقاب.

ولكن، ليس لمبحث وجود الله وصفاته أن يستبدل معرفة العقل الواحدية. فهو مبحث التوحيد، وهو أساس ورأس علم الكلام، وهو المنافح عن الإسلام لأنه دين «الوحدانية» المتجلية في الشهادة الأولى «لا إله إلا الله».

إن هذا التمثل بمعرفة العقل الواحدية، وفي التطبيق المجرد الممنطق، يبعد التوحيد عن تحقيق دور مستمر وفعّال على الصعيد الاجتماعي.

### التوحيد في إدراك المسلمين المحدثين

بقي علم الكلام في مبحث التوحيد وقفاً على التعامل بلغة فلسفية مباشرة مع مقولات منطقية مجردة. ولم يرافق هذا التعامل باللغة الفلسفية المباشرة مباحث علم التوحيد الحديث، بل تقولب بنفحات نفسية واجتماعية وأخلاقية، وبالتالي تمدينية.

للوهلة الأولى ستبدو لنا الأبحاث الحديثة استئنافاً للأفكار الكلامية والفلسفية التقليدية؛ إلا أن ما يُعتبر أساساً ومنطلقاً جذرياً في الدين الاسلامي وهو «توحيد الله» في ذاته وأفعاله وتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، قد دخل في تفاصيل حياة ومُعاش المؤمن، وجانَبَ مشاكله الحياتية.

وفي هذا كانت «الشهادة» ومعانيها، المرجع الأقوى لكل التطلعات، ولجميع الطاقات المكبوتة. فهي محررةُ الانسان من سلطة الانسان، وهي القادرة على اجتثاث بذور الفتنة والتخالف برد جميع العقائد إلى دين الله الواحد؛ وهي البرهان على أن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمان ولكن ليهتدي بالعلم والإعلام.

لذلك، في خضم ما آلت إليه الظروف التاريخية من واقع المسلمين في مقابل التقدم الغربي كانت معرفة الله لمن أرادها، ـ وهذا هو التوحيد الحقيقي ـ تتمّ بالنظر في عجائب العلوم المدهشة التي لا تشكل معرفتها قصداً من مقاصد الشريعة الإسلامية وإنما لما نستدل بها على الخالق وحكمته.

وبهذا، تظهر فكرة جوهرية في أساس معنى التوحيد القائم على النظر، وهي التبرير العقلي لعناصر الاعتقاد الايماني التي تبدو لا عقلية؛ إلا أن مقتضيات هذا التبرير بنزعتها العقلانية لم تغلب المعاني الأخرى التي نفذ إليها المفكرون من تجليات الشهادة. وهذه المعاني تحركت بين تيارين: الأول يأبى أن يتوجه الخطاب إلى العقل وحده لأن الانسان إنما هو فاعلية وجدانية أيضاً تعاني بقلبها تجربة الإيمان بالإله الواحد المطلق؛ والثاني يتابع مدار التيار الأول في اعتبار هذه «الجوانية» هي «الأنا» المستقلة باعتراف وضمان الشهادة والتي تتفتح على الآخرين في عملية تجاوز عوائق إقامة آلامه الانسانية الواحدة، وعوائق عودة الإنسان إلى روحه في تزاوج الذات والموضوع والروح والقلب.

إذا كان هذا الجمع بين المثالية والواقعية هو سيادة العقل والنقل إنما بشكل آخر، فإن جميع هذه التيارات تعبر عن ارتباط الانتاج الثقافي بالظروف التاريخية.

وفلسفة التوحيد في كل المراحل التي سلكتها، استولدت من الشهادة معاني تتطابق مع المعطيات الحاضرة في كل زمان.

ولن تكون فلسفة الوحدة عند العرب آخر ما يُستولد من معاني الشهادة.

## مصادر ومراجع


- الأملي، سيد حيدر، كتاب جامع الأسرار، طهران، 1969.
- الأشعري، ابو الحسن علي بن اسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط. مكتبة النهضة المصرية، 1969.
- أمين، عثمان، الجوانية عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، 1964.
- الجسر، حسين، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية، بيروت، 1306 هـ.
- الجسر، حسين، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، طبعة أولى، مكتبة ومطبعة علي صبيح، القاهرة.
- عبده، محمد، رسالة التوحيد، ط 4، دار المعارف، مصر، 1971.


وفاء شعراني

# ثَبات

**Persévérance – Constance**
**Perseverance**
**Ständigkeit**

ينبغي التمييز بين « الثابت » بمعنى: Constance و« الثابت » بمعنى: Invariant = اللامتغير:

أ ـ الثابت بالمعنى الأول هو:

– في الرياضيات: ما يحتفظ دوماً بنفس القيمة، أو هو كمية متعلقة بإحدى الدوال ومستقلة عن التغيرات التي تلحقها.

– في الفيزياء: عدد معلوم يتعلق بظاهرة معينة. فدرجة ذوبان جسم ما يعبر عنه بعدد ثابت، وكذلك وزنه النوعي... الخ. وهناك عدد من الثوابت تنسب إلى مخترعيها كـ « ثابت نيوتن » نسبة إلى العالم الفيزيائي إسحق نيوتن، وهو عدد معلوم يدخل في قانون الجاذبية، و« ثابت بلانك » نسبة إلى عالم الفيزياء الذرية ماكس بلانك، وهو كذلك عدد معلوم يدخل في المعادلات الخاصة بضبط سلوك الجسيمات الذرية.

– أما في الفلسفة فقد يستعمل بمعنى الأفكار والظواهر التي تظل هي هي عبر الزمان. وبهذا المعنى يمكن الحديث عن « ثوابت الفكر العربي » أو « ثوابت الواقع الحضاري العربي » ولكن دون أن يكون ذلك بالضرورة في إطار منظور بنيوي.

ب ـ أما الثابت بمعنى « اللامتغير » Invariant فهو أعم من الأول وأوسع استعمالاً. إنه: مقدار أو خاصية أو علاقة تبقى هي إياها خلال بعض التحولات. وبناء على هذا التعريف يمكن تصنيف اللامتغيرات إلى ثلاثة أصناف:

1 ـ لامتغيرات كمية: فالعدد في التصور الفيثاغوري كيان قائم الذات ذو قوة خاصة به لا يتغير بتغير الظروف. والجسيم الذري في الفيزياء الحديثة يعرف بالعدد أو الأعداد التي تعينه وتضبطه لا بالخصائص والكيفيات كما هو الشأن بالنسبة للأجسام التي نتعامل معها على المستوى البشري. فهوية الجسيم الذري عددية.

2 ـ لامتغيرات كيفية: كماهيات أرسطو ومثل أفلاطون التي تبقى مطابقة لنفسها ثابتة لا تتغير، وهي تعرف بخصائصها ومميزاتها الكيفية ولا يدخل الجانب الكمي في تحديدها.

3 ـ لامتغيرات علائقية (أو دالية، نسبة إلى الدالة) وهي التي تدخل في المعادلات والدوال الجبرية بوصفها علاقات تتكرر باستمرار ضمن ظروف معلومة. ومعظم القوانين الفيزيائية هي من هذا النوع من اللامتغيرات.

ج ـ يكتسي مفهوم « اللامتغير » ـ أو الثابت كما يفضل كثير من الكتاب العرب ـ أهمية خاصة في الفكر المعاصر، وربما كان هذا راجعاً إلى ذيوع النظرة البنيوية إلى الأشياء بين المفكرين، أي النظرة التي تتعامل مع الأشياء والحوادث والظواهر لا بوصفها « كائنات » أو « ماهيات » مستقلة بها بوصفها علاقات تخضع لقوانين، أي بنيات Structures. وإذا عرَّفنا البنية بأنها « مجموعة من العلاقات المستقلة عن العناصر التي تجري فيها وتتميز بكونها لا متغيرة خلال التحولات التي يمكن إجراؤها على تلك العناصر » أو بأنها « منظومة من العلاقات اللامتغيرة في إطار بعض التحولات »، أدركنا أهمية مفهوم اللامتغير في تعريف البنية وبالتالي في جميع التصورات والتحليلات التي تعتمد النظرة البنيوية. إن الكون بأسره عبارة عن أشياء تربط بينها شبكة من العلاقات. ولا يكفي أن تكون هناك مجموعة من العلاقات تربط بين أشياء لنقول إن هناك بنية، بل لا بد أن تكون هذه العلاقات تتكرر خلال بعض

التحولات حتى يمكن دراستها بوصفها بنية. فمفهوم اللامتغير إذن، لا يعني: «الثبات» بمعنى السكون وعدم الحركة، بل بالعكس يعني أن العلاقات المعنية علاقات تتكرر بالشكل نفسه في إطار جملة من التحولات.

وكمثال للتوضيح نأخذ أية جملة لغوية ولتكن الجملة التالية: «حدث زلزال في مدينة الأصنام بالجزائر في أكتوبر من سنة 1980 أودى بحياة ما يزيد عن عشرة آلاف شخص». نحن هنا أمام جملة من العناصر هي الكلمات (أفعال، أسماء) تقوم بينها علاقات تضبطها قوانين خاصة هي بالجملة ما عبر عنه عبد القاهر الجرجاني بـ«معاني النحو» (فاعل، مفعول به، مضاف ومضاف إليه،..) هذه العلاقات تبقى ثابتة (لا متغيرة) سواء ترجمنا هذه الجملة إلى الفرنسية ومنها إلى الانجليزية ومنها إلى الروسية... إن «معاني النحو» تبقى هي إياها، ونستطيع العودة بتلك المعاني إلى العربية من أية لغة من اللغات المذكورة فنحصل على العلاقات نفسها التي تربط بين عناصر الجملة العربية التي انطلقنا منها. وواضح أن ما بقي ثابتاً هو معنى الجملة أما التحولات فهي الترجمات.

وهكذا فمفهوم «اللامتغير» - في المنظور البنيوي - لا يقال إلا على ما يبقى هو إياه في إطار بعض التحولات. فإذا لم تكن هناك تحولات من النوع الذي ذكرنا وإذا لم نكن نهتم بهذه التحولات نفسها، فلا معنى لاستعمال مصطلح «اللامتغير».

محمد عابد الجابري

## ثقافة

**Culture**
**Culture**
**Kultur**

### مقاربة إشتقاقية

تنتسب لفظة ثقافة إلى فعل ثقف. ويعني هذا الفعل - إستعمالاً لا وضعاً - إكتساب الحذق والفهم. يقال عمرو امرؤ ثقِف، أي فطين وذكي، بمعنى أنه واثق من معرفته لما يفعل أو لما يحتاج إليه.

وتعني كلمة ثقافة بمعناها الضيق عملية تنمية بعض ملكات العقل بواسطة دربات مؤاتية، كما تعني، استنتاجاً، ما هو حاصل بفعل هذه العملية. أما بمعنى أوسع فهي صفة الشخص المتعلم الذي يكون قد أنمى ذوقه وحسه النقدي وحكمه بواسطة الاكتساب. وأحياناً تستخدم للدلالة على عملية التربية المؤدية إلى اكتساب الصفات المذكورة آنفاً.

في اللغة الألمانية، وفي الأدبيات الأميركية، تستعمل كلمة «ثقافة» مرادفاً لكلمة «حضارة». إذ ذاك ينطوي مفهومها على معنيين اثنين: أحدهما ذاتي هو ثقافة العقل، وثانيهما موضوعي هو جملة الأحوال الاجتماعية والمنجزات الفكرية والفنية والعلمية والتقنية وأنماط التفكير والقيم السائدة، أي كل ما يتداوله الناس في حياتهم الاجتماعية من مكتسبات تحصل بالتناقل والتعلم. إلا أن اللغة العربية تميز بوضوح بين «الحضارة» وهي الكلمة التي تدل على مجموعة المنجزات الاجتماعية و«الثقافة» وهي الكلمة التي تحمل مضموناً تقريظياً لحالة التقدم العقلي وحده.

لمّا يمضِ أكثر من قرن واحد على بروز «الثقافة» كمسألة خاصة، كموضوع دراسة منفصل. أول من تصدى لمعالجة هذه المسألة قد يكون تايلور في كتابه عن الثقافة البدائية. فلقد أنشأ نظرية ترفض القول بوجود حالات ثقافية متنوعة، تبعاً للأمكنة والأزمنة، وتأخذ بفكرة وحدة الحالة الثقافية، بمعنى أن كل ما يتبدّى في حياة شعب من الشعوب هو ثقافة؛ فالميثولوجيا واللغة والطقوس والاحتفالات والممارسات جميعها تشكل الواقعة الثقافية.

من الصعب التمييز بين ما إذا كان مفهوم الثقافة يتماهى مع مجمل النظام الإجتماعي الذي تقوم عليه الثقافة، وبين ما إذا كان يشكل قواماً خاصاً في المجتمع. ذلك أن التحليلات التي تتناول هذا المفهوم تبدو غير متجاوبة مع مطلب التعريف الدقيق للوظيفة الاجتماعية المنوطة بالثقافة، لأن تعابير مثل الحياة والمجتمع والثقافة غالباً ما تستعمل كمترادفات. لكن في الحالة المعينة التي يؤخذ فيها مفهوم ثقافة بمعنى التقدم الفكري والعلمي حصراً ينتفي معناه كصورة إجمالية لحضارة مجتمع معين، أو كمرادف لها، بل يصبح دالاً على التقدم في مستوى الرقي.

إن الدراسة المقارنة لمختلف الحضارات من شأنها أن تكشف عن وجود بعض الثوابت الماثلة في كل منها. إعتماداً على هذه الواقعة يقوم القول بوجود عنصر شمولي ينتظم الثقافة الإنسانية ككل، وبالتالي القول بتماثل يوحّد الفكر الانساني عبر الزمان والمكان، وذلك باعتبار الفروقات الثقافية قائمة في المستويات وناجمة عن شروط جغرافية وتاريخية،

وليست فروقات في النوع متأتية من تباين عمليات التفاعل بين الفكر البشري والمعطيات الموضوعية. هذه الشمولية هي التي يبني عليها بعض المنظرين رأيهم القائل بوحدانية الثقافة على أنها التجلي الأعلى للفكر. مثلاً كاسيرر الذي يعتبر أحد ورثاء النظرية الكانطية ومجدديها؛ فهو يطبق مقولات كانط في تحليل الثقافات كما لو كانت هذه الأخيرة هي الوظائف الروحية الملازمة للطبيعة الإنسانية عموماً. فهو لا يرى فرقاً نوعياً بين الثقافة الجامعية وبين الأشكال الثقافية الشعبية، بل يعتبر أن بينها فروقاً في المستوى فقط. ويفعل بعض علماء الإثنيات الشيء نفسه عندما يحاولون اكتشاف صلات نوعية بين تفكير البدائيين وتفكير المتقدمين حضارياً. والحال أن ظهورات ثقافية معينة، مثل الأدب المكتوب أو التنويط الموسيقي أو العلوم الاختبارية أو الفيزياء الرياضية.. الخ. تنجلي عن قوام مختلف نوعياً عن طبيعة ظهورات ثقافية أخرى مثل المعتقدات الدينية أو الأنظمة الاجتماعية أو القواعد الأخلاقية. الأمر الذي يجعل من الصعب القول بالوحدة النوعية للثقافة. ذلك أن ثمة شروطاً وجودية معينة يتحكم تحقيقها ببلوغ بعض الناس هذه المستويات الثقافية. أي أن التفاوت الكبير في الدقة والتركيب الذي نصادفه بين الأشكال الثقافية المختلفة يحمل على التردد في قبول فكرة الوحدة الثقافية الشاملة، إن لم نقل رفضها.

أهم مكونات مفهوم الثقافة هو الفرق بين الحالة الثقافية، الحضارية، والحالة الطبيعية، أي الفرق بين ما هو مكتسب وما هو فطري. ففي حين أن الصفات الفطرية تنتقل من الأصل إلى الفرع حسب الناموس الوراثي، نرى الثقافة تنتشر بين الناس بواسطة الاتصال الاجتماعي، أي بواسطة تعلم النماذج التي يقدمها المجتمع. بما أن مفهوم «ثقافة» يعني المواقف والاعتقادات والعادات والقدرات، أي القيم التي تتناقل بواسطة التربية، يصح إذن القول إن الثقافة هي ما يضاف إلى الطبيعة. توضيحاً لهذا الفرق نعتمد خلية النحل كمثل. فالنحل ذو تنظيم دقيق، لكنه تنظيم غير مكتسب، غير مقصود، اللهم إلا إذا صدقنا النظرية القائلة بأن النشاط الغريزي حصيلة تطور تجمَّد عند مستوى معين. فالنحل يتصرف بالفطرة، أي وفق مقتضيات طبيعية، نابعة من بنيته البيولوجية. وليس ثمة دور يذكر عائد إلى الإكتساب. خلافاً لذلك نرى الناس يبتكرون تصرفاتهم ويتناقلونها بالتعلم. فهم يبتكرون أساليب التخاطب والأعمال الفنية والأدوات، أي الثقافة، ويتبادلون هذه المبتكرات على صعيدي الزمان والمكان بواسطة اللغات التي جهزوها بالترميز الكتابي، الأمر الذي يتيح للأجيال المتعاقبة أن تضيف إلى المكتسبات التراثية إسهامات جديدة. لكن هل يصح أن نستنتج من تميز الثقافة عن الطبيعة أن ثمة تضاداً بينهما؟ لقد أصبح البشر يوافقون، بفعل نظريات داروين وأمثاله في النشوء والتطور، على أن النوع الإنساني متحدر من البريماتات، تلك الشديبات ذات المرتبة الأولية. لكن شتان بين هذه الموافقة وبين الأقرار بكون الجنس البشري هو فعلاً من هذا الصنف، إذ بالرغم من الإعتقاد بواقعة التحدُّر المذكورة، ثمة أدلة قاطعة على أننا تخلصنا نهائياً من المحتد البريماتي إذ أنشأنا الثقافة كوضع خارج الطبيعة وشبه متعال بالنسبة إليها. بالفعل، فواقع الجنس البشري قد غدا، بفضل المنظومات الثقافية، متبايناً كل التباين مع واقع أشقائه في المحتد البريماتي. إذ إن هذه الأخيرة لم تؤتَ حظ مفارقة الطبيعة، بل ما زالت متوقفة في المحطة التطورية التي افترق عنها فيها الجنس البشري مذ سلك هذا الأخير طريق الانشاء الثقافي التي أتاحت له تبيان الحواضر وابتداع الفنون وابتكار الآلات جاعلة منه، بالتالي، نوعاً خارجاً عن الطبيعة، وشبه فوق ـ طبيعي. لقد أباحت الطاقة الثقافية التحكم بالطبيعة. بهذا المعنى المحدد، أي بمعنى القدرة على إنشاء النسق الثقافي، يمكن القول بشمولية الظهورة الثقافية ووحدتها، الأمر الذي يقود إلى طرح التساؤل عن أصل هذه القدرة المباينة للطبيعة، وبالتالي إلى طرح مسألة الطبيعة الإنسانية.

### تاريخ الفهم الفلسفي للثقافة

فهمت التقاليد الأدبية التثقيف على أنه عملية ترقية يمكن تطبيقها في مختلف المضامير الروحية والذهنية. لقد تمحورت فكرة الثقافة حول ثلاث مسائل مترابطة: دور الوعي حيال الطبيعة، والعلاقة بين الفكر العلماني والفكر الديني، ومدى إسهام المبتكرات في ترقية الحياة الانسانية، على صعيدي التقدم الفردي وتنظيم التبادل بين الناس.

يعرِّف شيشرون الفلسفة بأنها «تثقيف الفكر» مؤكداً أنها أول ما تقوم على تنشئة الناس على تكريم الآلهة. وأول من فرّق بين وضع الإنسان في حاله الطبيعية وبين وضعه في الأحوال التي يصطنعها لنفسه بالثقافة هم السفسطائيون اليونانيون. بعدهم أوغل جماعة الكلبيين **Les Cyniques** في هذا الاعتبار المناوىء للثقافة، إذ اعتمدوا معيار البساطة الطبيعية للطعن بالثقافة وإظهار كونها علامة انحراف وفساد.

خلال عصر النهضة الغربية اقتصر مفهوم «ثقافة» على مدلوله الفني والأدبي، فتمثل في دراسات تتناول التربية والابداع. وبعدها عمد فلاسفة القرن السابع عشر إلى تطبيق المناهج العلمية في دراسة المسائل الإنسانية مفردين لها مضماراً خاصاً أسموه القطاع الثقافي. وفي كتابه «تقدم المعرفة» يعتمد فرنسيس باكون صورة التثمير الزراعي للدلالة على أحد مرامي الفلسفة الماثل في عملية التثقيف. ويستعمل توماس هوبس كلمة تثقيف بمعنى العمل الذي يبذله الانسان لغاية تطويرية مميزاً بين التثقيف الذي يتناول القطاعات المادية وبين التثقيف الذي يطال المضمار النفسي، كالنشاط التربوي مثلاً، أو التعمق في المسائل الإيمانية.

لقد اتخذت ردّة الفعل على هذا المفهوم للثقافة كعملية ترقية للانسان قائمة على معرفة طبيعته، شكلين مميزين في القرنين التاسع عشر والعشرين. فالفلاسفة الألمان، انطلاقاً من دراسة تاريخ الثقافة عالجوا طبيعة الثقافة وطبيعة الحياة الروحية، واهتموا بالعلاقة بين «العلوم الثقافية» والعلوم الطبيعية. في القرن الثامن عشر قال هردر، «إن ثقافة شعب ما هي دم وجوده». وبعده بنى هيغل والفلاسفة الرومنطيقيون فريدريك نيتشه وويلهيلم ديلتاي وويلهام فايندلباند وهاينريخ ريكيرت وجورج سيميل، الخطوط العريضة للتفكير الفلسفي والسوسيولوجي على القيم المتجسدة في الانتاجات الثقافية، وعلى طبيعة القيم الثقافية، وعلى التفاعل بين الذاتي والموضوعي ضمن عملية تحول الثقافات. من جهتهم انطلق المفكرون الانكليز في المسائل السياسية والدينية لينظروا إلى الثقافة من زاوية تطبيقاتها العملية. لئن كان جون برايت قد رفض فكرة الثقافة معتبراً إياها «طلاء خارجياً ازدانت به لغتان مائتتان هما اليونانية واللاتينية» على حد قوله، إلا أن زميله ميتيو أرنولد عارضه إذ عرَّف الثقافة بأنها عملية تراق نحو الكمال الإنساني تتم بتمثل أفضل الأفكار التي عرفها العالم، وبتطوير الخصائص الإنسانية المميزة. يرى أرنولد، بالمناسبة، أن الثقافة الدينية، لكونها تعلّم الاستقامة والانضباط، تساهم إلى جانب الثقافة العلمانية التي تبلور الحقائق الموضوعية، في ترقية الحياة الإنسانية.

ما زال مفهوم الثقافة في أدبيات القرن العشرين يدور على المعاني الرئيسية التي عرفها عبر التاريخ. فالفيلسوف الأميركي جون ديوي يعرِّف الثقافة بأنها حصيلة التفاعل بين الإنسان وبيئته. ويشدد فلاسفة المذاهب الوجودية على العوامل الخلاقة التي تنطوي عليها الثقافة بفعل الاقتدار المتأتي منها، على تخطي الحتميات الطبيعية. كما أن ثمة فيضاً من الكتابات في أيامنا تدور حول العلاقات بين الثقافات والأديان. وهناك كتّاب عديدون من أمثال إليوت الذي شكك برأي ميتيو أرنولد القائل بأن المعلومات الثقافية أطوع للفهم من الأفكار الدينية، ممن يعتبرون الثقافة بمثابة دين بديل من حيث دورها في تحسين الحياة. لكن المستجد في الموقف الفلسفي من الثقافة هو تجذير الاعتراض على طوباوياتها، لا سيما وأن وعدها في تحقيق الذات الفردية وإقامة التفاهم بين الجماعات لما يزل في آفاق المرتجى.

### مسألة الاعتراض على الثقافة

لئن كان التقريظ هو العنصر الغالب في عملية تقويم الظهورة الثقافية لما آلت إليه من منافع، لا سيما في حيز الانجازات التطبيقية إلا أن الاعتراضات عليها عديدة، متنوعة، وتكاد تكون مزامنة لها. أهم هذه الاعتراضات تتناول خاصية التضاد مع الطبيعة المتمثل في الموجبات الزاجرة، سواء الأخلاقية منها أو التنظيمية، المتأتية من نزوع الثقافة إلى إحباط النزعات الطبيعية. لقد اتخذ بعض المفكرين مواقف متمادية في اعتراضهم على الظهورة الثقافية، إذ صوروها على أنها هي المسؤولة عن المنغصات الأساسية التي تعتور الحياة. وبلغ بهم الأمر درجة إدانتها جذرياً والدعوة إلى معاودة الحالة الطبيعية. أشهر هؤلاء المعترضين، وإن لم يكن أعمقهم، جان جاك روسو، أحد فلاسفة عصر الأنوار. وفي أيامنا يمثل هربرت ماركوز قيدوم حركة الاعتراض على الظهورة الثقافية والدعوة إلى تحرير الطبيعة من طغيانها. على أن موقف ماركوز، خلافاً للطابع الجذري الذي ألصقه به التبسيط الاعلامي، لا يرفض الثقافة كثقافة، إنما يعترض على تغييبها للطبيعة بصورة متجنية، معتبراً أن العدائية الماثلة في بعض التصرفات، والتي تعزى عادة إلى الطبيعة، ليست سوى ردة فعل ناجمة عن الإحباطات المتأتية من هيمنة العوامل ذات المحتد الثقافي. فهو يعتبر أن الثقافة لا تتضاد جوهرياً مع الطبيعة، بل إن عملية الزجر التي تمارسها الثقافة حيال النوازع الطبيعية تخطىء من حيث تفرض موجبات عبثية، إذ تصف الطبيعة باللاإنسانية والإنسان باللاطبيعي.

رشيد مسعود

# ثَوْرة

**Révolution**
**Revolution**
**Revolution**

في العربية، يدل المعنى اللغوي لكلمة «ثورة» على الهيجان والغضب. والأصل هو فعل ثار أي هاج كأن تقول: ثارت الفتنة بينهم أي هاجت، وثار ثائره أي غضب، ومنها الثائرة أي الضجة والشغب. أما في الغرب فهي تدل لغوياً على معنى دوران شيء متحرك في مدار يسير وفق خط منحن مقفل، فنجدها في هذا الاستعمال للدلالة على دورة الكواكب أو المسطحات حول محور معين. ولم تكتسب هذه الكلمة معنى الهيجان والغضب والشغب إلا في أواخر القرون الوسطى عندما استعملت في الكتابات السياسية للدلالة على اضطرابات إجتماعية كأعمال التمرد والعصيان، كما أنها استعملت فيما بعد للدلالة على أعمال التغيير والتجديد أو إعادة البناء في الشؤون الاجتماعية. وقد توسع هذا الاستعمال كي يشمل جميع حركات التغيير ليس فقط في الشؤون الإجتماعية بل والفكرية والجيولوجية والسياسية...

إن ما نستفيده من العودة إلى جذور هذه الكلمة هو أنها تفترض أولاً منتظماً ثابتاً تسير بمقتضاه أو تعيد بناءه أو تحسن أو تجدد ما يشوب الأصل حتى تعيده إلى ما كان عليه. تفترض الثورة إذن عند هذا الحد، فكرة الرجوع التي، وإن بدت نقيضاً لما توحيه الثورة بمعناها الحالي، سوف ترافق مدلول الثورة حتى يومنا هذا. أما من جهة ثانية فإنها تفترض أيضاً فكرة الهيجان والغضب والشغب، وهي فكرة لم تبارح المفهوم السياسي الحديث، لكلمة ثورة منذ أن وضعت أصوله مع الثورة الفرنسية إلى أن تبلور وفرض نفسه في المصطلح السياسي مع ماركس ولينين.

إن الثورة بمعناها السياسي الحديث، أي باعتبارها فعلاً عنيفاً يهدف إلى إسقاط السلطة السياسية القائمة بدعم من الشعب، ويتحصل بإشراف وتوجيه مجموعة أفراد وفق برنامج أيديولوجي معين، ترجع أصولها إلى أواخر القرن الثامن عشر، وبشكل خاص إلى كتابات وخطب روبسبيير وسان جوست حيث نجد أهم مرتكزاتها ومضامينها الأساسية. «الثورة - قول روبسبيير - هي حرب الحرية ضد أعدائها، أما الدستور فهو نظام الحرية المنتصرة التي يسودها السلام». تبرز في هذا القول ناحيتان رئيسيتان تشتمل كل واحدة منهما على بعض الأسس التي يرتكز عليها مفهوم الثورة. الناحية الأولى هي أن وجود الجماعة في مجتمع مدني يسوده السلام مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية التي هي حق طبيعي غير قابل للتنازل عنه. أما إذا حصل اعتداء على هذا الحق فهذا يعني أن التوازن الاجتماعي الطبيعي قد اختل، فتنبري المجموعة المعتدى على حريتها إلى استعادة حقها بالقوة بهدف إعادة التوازن إلى ما كان عليه. في هذه الحالة، الحالة الثورية، تحصل المواجهة بين الشعب، أي المحكومين المعتدى على حقوقهم، وبين النظام السياسي وأجهزته، أي الحكام المعتدين. يدخل هنا في الاعتبار مفهوم الشعب ومفهوم الحاكم المرتبطان بعلاقة تلازم. فالشعب، بنظر قواد الثورة الفرنسية، هو الأكثرية الساحقة من المحكومين: الأكثرية المضطهدة والمستغلة من قبل الحكام، وهذا ما يدعوها إلى القيام بالثورة. جميع المواقف التي اتخذها قواد الثورة كانت باسم الشعب، وجميع القرارات والإجراءات العنيفة وغير العنيفة كانت تتخذ باسم الشعب، ومصالح الثورة هي مصالح الشعب، وحتى القواد كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلي الشعب. أما الأقلية من المحكومين التي انضمت إلى الحكام وقاتلت من أجلهم، أي الملكيين، فكانت تعتبر خارجة على القانون وعدواً للثورة. قال سان جوست بهذا الصدد: «إن المواطن الصالح هو الذي يؤيد الجمهورية بكليتها، أما كل من يتعرض لها في تفاصيلها فهو خائن، ويجب معاقبته أو القضاء عليه». فالشعب، بالمفهوم الثوري، هو الثوار ومؤيدو الثورة، وبأسوأ الحالات، الفئة الصامتة التي يشملها مفهوم الشعب من حيث أنها مضطهدة ومستغلة ومهضومة الحقوق. أما الحكام، بنظر قواد الثورة الفرنسية - وانطلاقاً من الوضع الثوري الذي كانوا فيه - فهم الطغاة الذين يستغلون الشعب ويستأثرون بأمواله وممتلكاته، وهم سالبو حريته وحقوقه المشروعة، وعليهم تقع المسؤولية وللشعب وحده حق محاكمتهم وإدانتهم ولكن بغير الطرق القانونية والدستورية التي ارتسموها. ينتج عن هذا الموقف دخول عنصر جديد على مفهوم الثورة لم يكن معروفاً من قبل وهو انقطاع العلاقة الدستورية والقانونية بين الحكام والمحكومين أو بين السلطة والشعب، أو على الأقل تعليق مفعول هذه العلاقة وكل ما يترتب عنها من أوضاع وأحوال. هذا يعني أنه يجب التمييز بين وضع الشعب في الحالة الثورية وبين وضعه في الحالة العادية الدستورية والقانونية. لقد ركز

روبسبيير على هذه الناحية في خطابه الشهير الذي طالب فيه بإعدام الملك لويس السادس عشر، داعياً أعضاء الجمعية التأسيسية إلى التمييز بين وضع أمة تحاكم موظفاً في القطاع العام وفق الطرق القانونية ومن ضمن الأنظمة التي يفرضها الحكم القائم وبين وضع أمة تقوِّض أركان الحكم القائم وتهدم ما بناه. لذلك فإن محاكمة الملك من قبل الشعب، خلال الثورة الفرنسية، لم تجر وفق أصول المحاكمات الجزائية المكرسة بالقوانين والأنظمة بل كانت إجراء استثنائياً اقتضته عدالة الشعب الحرة والقاطعة حفاظاً على مبادىء الثورة وانقاذاً للجمهورية المنوي إنشاؤها. في الحالة الثورية تواصل حرية الشعب حربها ضد الحكام إلى أن يسود نظام جديد يفرض أنظمته وقوانينه ودساتيره. وهذا ما يفضي بنا إلى الناحية الثانية التي تبرز في تمييز روبسبيير بين الثورة والدستور. تقوم هذه الناحية على اعتبار الدستور حافظاً لحرية الشعب المنتصرة في حربها ضد أعدائها، والحالة الدستورية هي التي تلي الحالة الثورية حيث تتحول الحقوق الطبيعية العامة إلى قوانين وضعية تنظم حياة الجماعة في ممارسة حريتها.

من مجمل ما سبق تتكوَّن لدينا أهم العناصر الأساسية التي يقوم عليها المفهوم السياسي للثورة، ويمكن تعيينها بما يلي:

أولاً، تشكل مقولة الشعب عنصراً رئيسياً في مفهوم الثورة، إذ بدونها تنحصر الحركة الرامية إلى هدم الحكم القائم، وإلى تسلم السلطة بأقلية تحتل بعض المراكز والوظائف في الدولة وتملك وسائل العنف والإكراه القادرة على إرغام الحكام الذين في السلطة وغير المرغوب فيهم على تركها وذلك إما بواسطة الإعتقال أو الإعدام أو غيرذلك. وفي هذه الحالة يكون الشعب غائباً عن مسرح الأحداث ويقتصر دوره على التفرج على ما يجري وعلى تحمل نتائج الفعل السياسي الآتي من فوق. ولكن بالمقابل إذا انحصر الفعل الثوري بأقلية من الشعب ودون أن يكسب تأييد الأكثرية الشعبية، فغالباً ما يكون مصيره الإخفاق السياسي أو العسكري أو كليهما معاً، وتنحدر بالتالي الحركة التي أريد بها ثورة إلى درجة التمرد أو العصيان المدني الذي لا يعبر عن إرادة الشعب المشتركة ولا يتمتع بشرعيتها.

ثانياً، تقتضي الثورة نظاماً سياسياً معيناً ووضعية إجتماعية معينة غير مرغوب فيهما من قبل الشعب وتحفظهما وتحرص على استمرارهما السلطة السياسية القائمة والمتمثلة بالحكام. وهذا ما يجعل من الثورة عملية مواجهة سياسية وعسكرية بين الشعب من جهة والحكام من جهة أخرى. لذلك يندرج تحت مقولة الحاكم في الاعتبار الثوري، ليس فقط شخصيته ونوعيته، بل أيضاً النظام السياسي والاجتماعي الذي يمثله الحاكم ويسهر على تطبيقه والحفاظ عليه. فبدون هذه المقولة تفقد الثورة مدلولها ومعناها النوعي بفقدان أحد المبررات الأساسية لوجودها ولقيامها في المجتمع، وتصبح إذاك نوعاً من الحرب الأهلية باعتبار أنه ليس من عدو داخلي مشترك يوحد الارادة الشعبية في مواجهته بل ثمة انقسام حاصل بين فئات الشعب حول قضية معينة من شأنها أن تحدو بكل طرف إلى السيطرة على السلطة وتسلم مقاليد الحكم.

ثالثاً، بالرغم من أن الثورة فعل سياسي وعسكري يهدف إلى السيطرة على السلطة، فهي لا تتحدد بهذا الهدف ولا تتميز به وإلا أصبحت مجرد عصيان أو تمرد شعبي أو عسكري يسوده العنف والفوضى والاغتيالات. إن في أساس الثورة نظرة جديدة إلى الكون والمجتمع والقيم وحكماً على أفعال الأفراد أعضاء المجتمع المدني وعلاقاتهم مع بعضهم ومع المؤسسات وأجهزة الدولة. وهذا يعني أن في أساسها أيديولوجية معينة تعتمد الثورة كوسيلة لإدخال بعض القيم الجديدة على الحياة الاجتماعية وعلى نمط الحياة القومي، وتتضمن هذه القيم إعادة تنظيم للعلاقات السائدة في وضعية إجتماعية وسياسية ترفضها الأيديولوجية الجديدة وتحاول هدمها وإعادة بنائها بواسطة الثورة. هناك إذن ناحيتان متكاملتان ومتواكبتان في الأيديولوجية الثورية: ناحية الهدم وناحية البناء. وكلتا الناحيتين تتناولان الحياة الاجتماعية بالدرجة الأولى، وهذا ما يستتبع أولوية الثورة الاجتماعية، ثم تليها الثورة السياسية التي تهدف إلى إسقاط الحكم القائم وتسلُّم السلطة لتكرِّس المرحلة الاجتماعية وتقرها نظماً وقوانين ودساتير وأعرافاً. ولا يستقيم هذا العنصر الثالث - عنصر الأيديولوجية - إلا بوجود أشخاص معينين على رأس الثورة، هم الزعماء أو القواد الذي ينظمون الثورة ويبرمجون مجرياتها بالتطابق مع المبادىء الأيديولوجية وبوحي منها.

رابعاً، تحتاج الثورة إلى ممارسة العنف بجميع درجاته ووسائله، وهي بذلك لا تتميز عن مختلف الظاهرات السياسية العنيفة التي تجري داخل المجتمع الواحد كالحرب الأهلية والعصيان المدني وأعمال الارهاب السياسي.... إلا أن العنف الثوري يستمد دوافعه ومعناه من الأيديولوجية الثورية التي توجهه بحيث أنه يخضع لأحكام الحالة الاستثنائية التي يمر بها المجتمع المدني الثائر والتي تبررها الارادة الشعبية وتكسبها حداً معيناً من الشرعية.

لقد قدمت الثورة الفرنسية للفكر السياسي العناصر الأساسية لمفهوم الثورة، فانطلق بعدها مفكرو القرن التاسع عشر والقرن العشرين من تلك العناصر وأعطوا مفهوم الثورة أبعاداً جديدة وركزوا مضامينه على أسس أيديولوجية أكثر اتساقاً ووضوحاً، وعلى رأس هؤلاء المفكرين الثوريين كارل ماركس وماوتسي تونغ.

لقد اعتبر قواد الثورة الفرنسية أن أساس الثورة هو حرية الشعب، وأن طغيان الحكم الملكي واستعباده للمواطنين واضطهاده لهم هو الذي يبرر نشوب الثورة بهدف تغيير النظام الملكي إلى نظام جمهوري يتساوى فيه المواطنون في الحقوق والواجبات. أما كارل ماركس 1818 ـ 1883 فيرى أن النظم السياسية ليست إلا مظهراً من مظاهر البنية الفوقية للمجتمع، أما الشأن الاقتصادي القائم على علاقات الانتاج فيشكل البنية التحتية للمجتمع: أي الأساس الواقعي للشؤون السياسية والفكرية والدينية والقضائية وما إليها. والثورة، باعتبارها ظاهرة إجتماعية أساسية في حياة المجتمع، إنما هي مرتبطة بحركة البنية الاقتصادية، ويجدر البحث عن أساسها في التناقض بين القوى الجديدة للانتاج وبين علاقات الانتاج السابقة، فعندما تصبح علاقات الانتاج عائقاً في سبيل تطور قوى الانتاج ينشأ وضع تبدأ به مرحلة الثورة الاجتماعية. إن ما يميز المفهوم الماركسي للثورة والمفهوم السابق الذي تبلور مع الثورة الفرنسية ليست العناصر المكوّنة لطبيعتها كظاهرة إجتماعية سياسية بل الهدف الذي ترمي إليه ومعناها في تاريخ تطور المجتمعات والدور الذي تلعبه على مستوى الفرد وعلى مستوى الجماعة. فالثورات السابقة، يقول ماركس، تشترك في خاصة مميزة وهي أن معناها محدود في التاريخ، بمعنى أنها قد حققت بعض التقدم في انتقال ملكية وسائل الانتاج من فئة قليلة إلى مجموعة أكبر، ولكن علاقات الانتاج بقيت نفسها كما بقيت الأكثرية الساحقة مرتبطة بتقسيم العمل وبوسائل الانتاج. لذلك لم تكن الثورات السابقة، بنظر ماركس، إلا ثورات جزئية أو ثورات سياسية. ففي الثورة السياسية هناك طبقة واحدة أو مجموعة محدودة من الأفراد تستطيع أن تتحرر مدعية أنها تمثل مصالح المجتمع بأكمله. والثورة الفرنسية لم يكن بوسعها أن تكون تحريراً كلياً لجميع الناس إلاّ إذا كان جميع هؤلاء من الطبقة البورجوازية. لقد ميز كارل ماركس بين الثورة البورجوازية والثورة البروليتارية: تهدف الأولى إلى تسلم السلطة والسيطرة على الحريات الدستورية، إنها ثورة سياسية ينتج عنها أنها تخضع لعلاقات القوى السياسية، لوضع الجيش ولتحرك الجماهير في الشارع، ونجاحها أو فشلها هما مسألة حظ، وهذا ما يعطيها صفة المفاجىء أو عدم التوقع والكارثة؛ أما الثانية فهي تظهر كضرورة عندما تبدأ الطبقة العاملة بوعي أهدافها، ولا يعود بالإمكان إبعادها ومقاومتها تحت طائلة جعلها أشرس وأعنف. إنها النتيجة الطبيعية لتطور العوامل الاقتصادية والاجتماعية. إنها ثورة اجتماعية، وذلك لعدة اعتبارات أهمها أنها تعي طبيعتها الاجتماعية، ثم أنها تحرر المجتمع كله وليس طبقة واحدة منه وهذا ما يفضي بها إلى المجتمع الحقيقي وإلى الانسان الكلّي.

لقد استمر هذا التركيز على الناحية الاجتماعية الاقتصادية في مفهوم الثورة مع ماوتسي تونغ 1893 ـ 1976 الذي أضاف إليه بعض التفاصيل المناسبة لظروف وأوضاع المجتمع الصيني. إن أعداء الثورة الصينية ليسوا فقط الحكام الطغاة والنظام السياسي الاستبدادي الذي يمارسون، وليسوا فقط الرأسماليين مالكي وسائل الانتاج، بل هم بالدرجة الأولى الإمبرياليون المتمثلون بالطبقات البورجوازية في البلدان المستعمرة والذين يستعمرون الصين ويستغلون مواردها وعمالها وفلاحيها من جهة، وملاك الأراضي الصينيون الذين يتعاطفون مع الإمبريالية الخارجية ويستندون إليها في استغلال الفلاحين الصينيين وفي الحفاظ على السلطة وعلى الوضع الإجتماعي والاقتصادي المتردي، من جهة أخرى. ولكن الاضطهاد القومي من جانب الإمبريالية يشكل خطراً أساسياً يؤدي إلى اعتبارها العدو الرئيسي والأكثر شراسة. لذلك فإن مهمة الثورة تقوم على ضرب هذين العدوين: إنها «ثورة وطنية» من أجل وضع حد للاضطهاد الإمبريالي الأجنبي، و«ثورة ديمقراطية» من أجل وضع حد لاضطهاد ملاك الأراضي الاقطاعيين في الداخل. غير أن هذا لا يعني أن للثورة مرحلتين تمر بهما على التوالي، بل ان لها وجهين متكاملين مرتبطين ومختلفين في آن واحد. فلتحقيق الثورة الوطنية يجب تجنيد جيش قوي من الفلاحين الذين يشكلون الأكثرية الساحقة من المواطنين، ولكن بعد تحريرهم من الاقطاع الداخلي، كما أن الثورة الديمقراطية تتحقق بضرب الإمبريالية التي تشكل سنداً أساسياً للاقطاعيين في الداخل، أما القوى التي تحقق الثورة فهم العمال والفلاحون والبورجوازية الصغيرة، وجميعهم يشكلون مختلف الطبقات المحكومة والمضطهدة من قبل الحكام الذين يمثلون الأقلية المكوَّنة من مُلاَّك الأراضي والبورجوازيين الكبار.

لقد نتج عن هذا التصور للثورة ارتسام هدف إجتماعي وسياسي وقومي للثورة الصينية. فالهدف الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يجعل من الثورة الصينية جزءاً من « الثورة العالمية الاشتراكية البروليتارية » وحليفة لها، وهذا ما دعا ماوتسي تونغ إلى التعمق في دراسة الأفكار الشيوعية الماركسية اللينينية والدعوة إلى نشرها وتأسيس الحزب الشيوعي الصيني لقيادة تلك الثورة. أما الهدف القومي فهو الذي يميز الثورة الصينية عن غيرها من الثورات، إذ يجعلها ثورة ثقافية مرتبطة بثقافة صينية إشتراكية مميزة. « إن كل ثقافة معينة - يقول ماو - هي انعكاس أيديولوجي لسياسة مجتمع معين واقتصاده »، وثقافة الديمقراطية الجديدة التي يهدف إلى إرسائها هي ثقافة وطنية تعارض الثقافة الإمبريالية والاقطاعية وتنادي بالمحافظة على كرامة الأمة الصينية واستقلالها وكرامة شعبها.

يتضمن المفهوم الحديث للثورة - هذا المفهوم الذي استعرضنا مركّباته منذ الثورة الفرنسية حتى الثورة الصينية - معنى التقدم في المجال الذي يجري ضمن أطره. فالأيديولوجية الثورية هي تقدمية في اتجاهها ضمن حركة التاريخ، بمعنى أنها ترفض المواقف التقليدية وأنماط الحياة الاجتماعية القديمة والتي تجاوزتها القوى التاريخية ومتطلبات الأوضاع الراهنة، وترمي إلى إرساء قواعد جديدة ومفاهيم وقيم جديدة أكثر تقدماً لأنها أكثر تطابقاً وانسجاماً مع الواقع الراهن. ولكن فكرة التقدم تتضمن بدورها معنى التطور المستمر والمتصل؛ والحال أنه يحصل من جراء الثورة انتقال مفاجيء وقسري من مرحلة إلى أخرى. غير أن المهم بالنسبة للثورة، على الصعيد العملي، هو هذا الانتقال التقدمي من وضعية سكونية متحجرة أثبتت عدم مقدرتها على مواكبة حركة التاريخ المتقدمة إلى وضعية جديدة دينامية تحمل في ذاتها قوة دافعة للتاريخ. إن ما يميز الحركة التاريخية للثورة فهو الانغلاق على الماضي والانفتاح على المستقبل. تبرز هنا نقيضة لم يستطع بعد مفهوم الثورة أن يتجاوزها. إنها فكرة الرجوع أو العودة التي يتضمنها مفهوم الثورة. فعلى الصعيد النظري، بالرغم من كون الثورة رفضاً للماضي وللتقليد فهي لا تستطيع أن تبتكر طبيعة جديدة للإنسان، الذي هو موضوعها الأساسي، وتفرضها عليه. لذلك تحاول الأيديولوجيات الثورية فهم الطبيعة الإنسانية بشكل جديد يتلاءم مع الظروف التاريخية الجديدة. والجديد الذي تقدمه الثورة هو استعادة الإنسان لطبيعته الحقيقية التي أفقدته إياها ظروف إصطناعية بات من الضروري إلغاؤها وإحلال ظروف أخرى من شأنها أن تصلح ما بين الانسان وطبيعته، أو بمعنى آخر، أن تعيد الإنسان إلى طبيعته التي فقدها أو اغترب عنها. أما على الصعيد العملي فإن الثورة تقع في نوع من العبادة، إذ من طبيعتها أن تحمل في قيمها الجديدة الحقيقة كلها والعدالة كلها والحرية كلها، وإذا تخلّت عن شيء لغيرها فهذا يعني أنها غير كاملة وبالتالي تعرّض نفسها لخطر السقوط والفشل. لقد رفض روبسبيير وسان جوست محاكمة الملك لويس السادس عشر لأنه بمجرد القبول بمبدأ المحاكمة تصبح الثورة معلّقة إلى أن يصدر الحكم، وبالتالي تصبح مشكوكاً في قيمها ومبادئها حتى تثبت التهمة التي تستوجب إعدام الملك، أما إذا ثبتت براءته فهذا يعني سقوط الثورة وانهيار الجمهورية حاملة القيم والمفاهيم الجديدة. لذلك فإن الثورة، بعد أن كانت ترفض الاضطهاد والطغيان، تحولت إلى قوة قمعية تضطهد جميع المواقف المعادية، وبعد أن كانت المقصلة رمزاً للاستعباد أصبحت رمزاً للقمع الثوري والإرهاب. إن نزعة الكلية والشمولية لدى الثورة تجعلها تدّعي تحرير الشعوب والنفوس ثم تتحول إلى قوة إستعبادية بعد أن تلجأ إلى جميع الوسائل الشرسة، وتطالب بالعدالة ولكنها تستعمل الوسائل الأقل عدالة والتي لا يبررها الهدف الثوري، وتعد بالسعادة والنظام ونهاية العنف ولكنها لا تقوم إلا بنقيضها.

مهما يكن من أمر، فإن الغموض الذي يلابس مفهوم الثورة لا يمنع كونها تسريعاً، لا يمكنه التهرّب من حدّ معين من العنف، لتطور إجتماعي لا يمكن تلافيه، ووسيلة لمداواة بعض العلل الاجتماعية الناتجة من نظام سياسي واجتماعي معين، ووسيلة طبيعية لتسلّم السلطة ولتجديد كامل للقيم السائدة.

أدونيس العكرة

# جدَل

**Dialectique**
**Dialectic**
**Dialektik**

## 1 – إحراج التعريف:

الجدل، أحد المفاهيم المنهجية الموجهة للفكر المعاصر. يمكن الاختلاف معه ونقده لكن من المتعذر أن يتجنبه خصومه. وإذا كانت الإملاءات المدرسية لتعريف المفهومات تفرض نسبة قاسية من التبسيط فإن تعريف الجدل يعتبر أمراً مضاداً لطبيعته. لأن الجدل ليس منهجاً ينطلق من فرضيات ملزمة أو محتملة وإنما هو منهج يحايث النظرية التي تحايث العملية (الممارسة) التي تحايث بدورها موضوعها أو وجودها ميدان تجليها. وإذا كانت نظريات المعرفة اللاجدلية تفترض استقطاباً متعاكساً بين ثنائية ذات ـ موضوع، عقل ـ وجود، فإن المعرفة الجدلية تفترض استقطاباً متوسطياً متداخلاً متخارجاً معاً بين قطبي المعرفة.

إذن، هل الكتابة عن الجدل فعل ممكن؟ نعم ولا معاً.

إن ممارسة الكلمة وانتقالها بين الفكر والسطر بتوسط القلم والحبر هي إحدى تجليات إشكالية الكتابة عن الجدل المحكومة مسبقاً بجدلية نفسية ـ لسانية ـ لفظية تقفز فوق أصابع اليد خارجة مرة أولى وأخيرة معاً نحو الآخر بتوسط مسافة الفراغ بين الأنا و ـ الغير أو النحن. لذلك كل كتابة عن موضوع لسانية كانت أم قلمية، شفهية أم تحريرية إنما تعني تحليله أي تفكيكه. والتحليل منهج إحالي إرجاعي من مركب الى بسيط الى العناصر التكوينية البدئية. كيف يمكن إذن، اتخاذ الجدل موضوعاً والكتابة عنه تحليلاً؟

ان أفعال الكتابة بالكلمة لن تكون جدلية إلا إذا توصلت قدرة الخلق الانسانية الى نقطة المطابقة بين الوعي والنطق والوجود حيث القراءة كتابة والكتابة كينونة والكلمة فعل تكوين « كُن فيَكون ».

ان حمل القلم الآن يتضمن إقراراً مسبقاً حول امكانية الكتابة عن الجدل. أو هو إقرار بمحاولة نقل المعرفة عن الجدل بتوسط اللغة. والإقرار المشار اليه يحمل في طياته قراراً تالياً محايثاً حول جدلية الكتابة عن الجدل حتى في مستوى التحليل الممتد بين الكاتب والكتابة، والكتابة ـ الموضوع، والموضوع ـ التعبير، والتعبير اللغوي ـ القارىء الذي هو الآخر. بذلك يخترق الفكر الاحراج لكنه لا يلغيه وإلا فليُلقَ القلم جانباً. لكنه يعلن اعتراضياً في نفس الآن بأن تعريف الجدل ليس وصفة معرفية جاهزة يمكن ابتلاعها وتمثلها انما هي كلمات تلقي ناراً عن احالات دعوة العقل القارىء للمشاركة في حقل ابداع المعرفة بين جدران معاناة الجحيم كما يقول سجين المعرَّة العظيم أبو العلاء. وكما بدأنا من إحراج التعريف لن نخطو باتجاه اللغة وإنما سيتَّجه الفكر إلى ما قبل ـ اللغة.

## 2 – الجدل قبل اللغة:

يفترض الجدليون ان الجدل كان البدء. الطبيعة، الكينونة منذ بدئها جدلية أو لنقُل جدليات من تناقض النور والظلمة الى الوحدة ـ الكثرة إلى الذكورة ـ الانوثة... وصولاً إلى جميع الثنائيات المتناقضة التي تستدعي بعضها بعضاً. فالطبيعة ـ المادة حركية دائمة. صيرورة لا نهائية من كتلة النار الاولى التي تحولت أرضاً وماء إلى تفاعلات عناصرها الاربعة التي تحولت خلية حية أصبحت انساناً فعالاً خلاقاً مبدعاً ـ

متأرجحاً بين جمر التجريد المغطى بجليد التشخيص بتوسط تقنياته من الرمز إلى الاداة إلى الآلة.

والسؤال الذي تستدعيه الاشارات السابقة، هل كانت تلك الجدليات صدفة لا معقولة عشوائية عمياء حولت السديم إلى انسان دون تخطيط مسبق أو معقولية = نظام = قانون كامن فيها أم خارجاً عنها؟

يفترض الجدليون أن فوضى الطبيعة استدعى جدلياً نظامها. ان تتبعاً إحالياً لمسارات تطور حضارات الانسان المدوّنة يقدّم جواباً بدئياً حول النظام الكامن في الفوضى أي معقولية جدلية الطبيعة قبل - اللغة ولنقل قبل - الانسان. على هذا النحو يصبح الكون نظاماً معقولاً - لا صدفة عمياء يتّجه من الأدنى إلى الأعلى من البسيط الى المعقّد الى الاكثر تعقداً مما يفرض التسليم بغائية حتمية تحكم حركية الجدل. ولكن هل البدء الجدلي للكينونة يعني لا نهائية الجدل والصيرورة؟

لم تعد اللغة هنا بريئة محايدة طليقة. بل دخلت طرفاً مؤثراً متأثراً بجاذبية التحديد الذي يقودنا الى نقطة بداية الاحراج حيث تعريف الجدل معلق بين رمزية اللغة وحركية المنهج.

**3 - مستوى التعريف اللغوي:**

الجدل في اللغة العربية شدّة الخصومة وقوّة القدرة عليها. لكأن الجدل هو قدرة الجدل أي إحكام فتل الشيء. وفي مستوى المعرفة مقابلة الحجة بالحجة. لذلك تتضمن المناظرة بوصفها عملية مجادلة مستوى من الخصومة والنزاع والعنف من أجل التوصل إلى الإحكام. فالإحكام طريق الحكمة التي لا تتحمل تخييلات المتشابهات وشبهتها. لذلك تميز اللغة العربية بين جدل حقيقي يسعى لإظهار الحقيقة وجدل زائف يطلب المغالبة والباطل.

أما في اللغات الأوروبية فيرجع مصطلح Dialectique وDialectic الى مصدر يوناني هو دياليكتيكا Dialektiké الذي يرجع إلى أصل ثنائي هو Dia-Logos أي العقل Logos في حالة تجاوز Dia.

تنشأ حالة تجاوز الفكر لذاته أثناء فصل الجدل بين الأنا - الآخر أي الحوار. على هذا النحو يكون الحوار أول دلالات الجدل.

فالحقيقة ليست استقطاباً قبْلياً لدى أحد الطرفين إنما تنشأ بشكل مشترك أثناء جدلها عبر مسافة فاصلة واصلة بين قطبي المجادلة. فحركية الحوار ليست مجانبة عبثية وإلا تصبح لغواً باطلاً وتلاعباً إيحائياً بالكلمات. الحوار محكوم بغائية يتجه اليها ويصنعها معاً. لهذا - الديالكتيك - بوصفه ديا - لوغوس عقلانية منظمة لها منطق يحكم صيرورة فعل الحوار وتجلّيه بين الأنا - الآخر. فإذا بقي اللوغوس - العقل مع ذاته لذاته أصبح مونولجاً Monology أي حديثاً ذاتياً هو نقيض اللوغوس مع الآخر أي حوار Dialogue.

وإذا سلمنا بمصداقية نسبية للتسلسل التاريخي للجدل بوصفه منهجاً، حتى الآن على الأقل، تكون أمام الجدل السقراطي كقضية والجدل السفسطائي نقيضها والجدل الأفلاطوني التركيبي المرفوع للقضيتين.

**4 - الجدل منهجاً:**

**4 - 1 الجدل السفسطائي:**

استخدم السفسطائيون المنهج الجدلي كأداة تقنية Téchné مهنية تعليمية نقدية معاً. كانوا خبراء بلاغة وخطابة يبيعون قوة تخصصهم مقابل أجر. مارسوا فن إنشاء الانسان بتوسط الكلام أي مهنة التعليم لذلك هم أجداد أساتذة اليوم. وبما أنهم غرباء عن المجتمع الاثيني فقد وجهوا النقد ضد تقاليد مجتمع عريق في حالة تصدع وانهيار. لقد نحتت المرحلة السفسطائية مفاصل الجدل وإشكالياته المنهجية التي ستلازمه وتتحايث معه في مراحل تطوره اللاحقة من أفلاطون الى هيغل وماركس وصولاً الى معترضات الفكر المعاصر. ويمكن تحديد ما أثاره الجدل السفسطائي وأنجزه ضمن المحاور التالية:

1 - النزعة الانسانية، وارتباطها بمشكلة اللغة القومية. ومن المرجح أنهم أول من نحت مفردة تخنه Téchné مصدر الصناعة أو التكنولوجيا المعاصرة مقابل طبيعة بمعنى الأصل الذي لا يقبل التغير.

2 - نسبية الحقيقة، ليست هناك حقيقة مطلقة أو معيار ثابت للمعرفة أو الوجود.

3 - التعليم والنثر، استدعى تصدع بنيات المجتمع الاثيني الحاجة إلى التعليم وبالتالي ظهور المدارس. والنثر وسيلة تلقين التعليم وحامل تبسيط المعلومات وشرحها. مما فتح جدلية مزدوجة النتائج: - ايجابية لأن النثر ينقل الفكر إلى ميدان علمي بحثي. و - سلبية لأن تبسيط المعلومات يفقدها تركيزها ويضعف مستواها إلى درجة إعدامها أحياناً.

4 - إدّعاء العلم بكل شيء وامكانية تعليمه.

بذلك فتح الجدل السفسطائي طريق إشكالية معرفية ثلاثية الاضلاع:

أ ـ مقياس النقد وحدوده.

ب ـ وجود الحقيقة أو لا وجودها.

جـ ـ منهج الوصول إلى الحقيقة.

لقد أنكر السفسطائيون وجود الحقيقة ومقياسها المطلق كما مارسوا النقد السلبي واستخدموا الجدل مهنة تملك قوة الصناعة. من هنا نفهم قوة الجواب السقراطي في إثارته الجدل التوليدي ضد الجدل السفسطائي ثم عنف الجدل الافلاطوني من بعده.

**4 ـ 2 الجدل السقراطي:**

تركز الجدل السقراطي على نقاط مضادة لخصمه السفسطائي:

1 – ثقة تامة بقدرة العقل على الوصول الى الحقيقة.

2 – امكانية انشاء مقاييس ثابتة لها.

3 – التساؤل المستمر حول النتائج التي يتوصل العقل إليها.

4 – الحوار التوليدي منهج الحقيقة.

5 – اللاعلم أو الجهل السقراطي. فالفلسفة لا تقدّم حلولاً جاهزة وعقائد انما تشق طرقاً وتفتح آفاقاً جديدة.

ولنلاحظ أن شهيد الجدل الفلسفي الأول طابق بين حياته ومنهجه، وجوده ونظريته راضخاً لمشيئة « النظام » أو المعقولية مقدّماً حياته ثمناً لظلم « القانون ». لقد رفض الهروب رغم ضلال محاكمته. فإصلاح الخطأ لا يكون بارتكاب خطيئة القانون فوق الأفراد، هكذا قضت « الميرا » أو المصير.

مثل سقراط. تعرض تلميذه العبقري أفلاطون الى هزة سياسية واخلاقية وفلسفية. مع ذلك بقي الجدل منهجاً للتجاوز. فكانت أولى نصوص الجدل التي كتبها افلاطون خلال حوارياته، هذه الحواريات التي تتمتع بقيمة شبه خالدة.

**4 ـ 3 الجدل الافلاطوني:**

متن أفلاطون سجل الجدل بوصفه منهجاً وبنية لوجود الانسان والطبيعة. لذا كان فصل تقسيمي، تفسيري، شرحي، بين المنهج والنظرية هو تقسيم تعليمي تقريبي فقط. لأن المنهج ملتحم بالنظرية التي تقتضيه وتستدعيه فيجلي خلالها وتتماسك نظاميته بتوسطه.

فنظرية المثل أو « الايزوس » مرتبطة جدلياً بنظرية الوجود. لأن المثل، هي شكل أو هيئة أو صورة Form الوجود. لا المفارقة الوهمية له كما هو شائع.

لقد تبنّى أفلاطون « الايزوس » لحل اشكالية المعرفة الكلية المرتبطة جدلياً بالوجود بما هو وجود.

وللسبب نفسه تبنّى أفلاطون الجدل منهجاً لحل إشكالية الوجود بما هو كذلك.

وعن طريق توسط الجدل أيضاً يمكن حلّ التعارضات التي طرحتها النظريات السابقة عليه مثل: الوحدة ـ الكثرة، الثبات ـ التغير، النظر ـ العمل، اللغة ـ الوجود، الوجود ـ اللاوجود.

يتجلى الديالكتيك الافلاطوني في جميع ابعاد المعرفة ـ الوجود، عارضاً مستعيداً ملخصاً ناقداً محاوراً النظريات قبل السقراطية السابقة عليه، والنظريات المعاصرة له. ويمكن توجيه الانتباه الى تجليات الجدل التالية:

- ديالكتيك الطبيعة — حوار طيماوس.
- ديالكتيك الوجود — حوار السفسطائي وبرمنيدس على وجه التخصيص.
- ديالكتيك المعرفة — حوار الثيئيتس، حوار الفيلفس
- ديالكتيك الجمال — حوار الفايدروس
- ديالكتيك اللغة ـ الوجود من حوار كراتيلوس الى حوار السفسطائي
- ديالكتيك المثل — حوار الفيدون

تفيد الاشارة هنا التخصيص بقدر ما تعني التنبيه الى ضرورة القراءة أو المواجهة المباشرة مع النص.

أقام افلاطون الديالكتيك على ثلاث قواعد:

1 ـ التعريف: بدء الحوار بتحديد المفهوم وتعريفه.

2 – التركيب والتحليل طريقان:

أ – الديالكتيك الصاعد أو الانتقال من مجموع الظاهرات إلى بنيتها أو نظامها أو غايتها التي توحدها.

ب – الديالكتيك الهابط أو التحليل بالعودة ثانية من الغائية الى النظام الى الجزئي المحسوس.

3 – الحركية: يستمر ديالكتيك الحركة من التعريف الى التركيب الى التحليل الى التفريق.

فالكون بمجموعه نزوع حركي نحو الأعلى الاكثر تعقيداً وصفاء وحقيقة أو معقولية. لذلك الوجود ليس مجانياً أو عبثياً أو سديمياً لا معقولاً كما تفترض الوجودية المعاصرة، إنما الوجود حركية شمولية حاملها النزوع أو التوق الى الكمال، وتجليها جدل المعرفة وجوداً والوجود معرفة.

لذلك، الجدل هو «الفن الأعظم» أو العلم الذي يحقق الفلسفة علماً كلياً ويجلو اليقين العقلي بياناً شفافاً لا لعباً بالألفاظ والكلمات حيث يتغلب الأقوى على الأضعف بالمماحكة. فاللغة مرتبطة جدلياً بالوجود. الوجود الزائف يعبر عن نفسه بلغة زائفة. لذا من البلاغة اذا انفصل عن «الايزوس» أي المقياس الثابت للحقيقة أصبح طريقاً إيحائياً للخداع وتزييف الحقائق. إن فشل دفاع سقراط عن نفسه لا يعني أن قضاته كانوا على حق.

فالوجود كينونة عضوية مركبة، كل جزء فيها يكمل الآخر ويستدعيه علائقياً. لذلك الكل يحدد ماهية الجزء وهويته. والجدل هو الوجود تبعاً لمفاصله. لذا الرؤية الجدلية متفائلة وفنية جمالية للوجود. فالعلم أو الفلسفة يتجليان عبر الفن ويتوحدان في نقطة أو أكثر حيث يتبدى الوجود في أكثر أبعاده تعبيراً. فالوجود يفصح عن ذاته كما تتركز جمالية امرأة أو رجل أو طفل في نقطة جسمية أو لا جسمية تتفوق على غيرها من حيث قوة التعبير: العينان مثلاً أوالشعر أو الفم كما في لوحة الموناليزا أو سيمفونية البطولة أو رقص نيجينسكي أو نقطة الوسط في تقاطعات الزخرفة العربية، فالجدل هنا وسيط، التقاطنا تعبير الوجود في أكثر نقاطه تركيزاً وشدة ولنقل روعة كما يقول العرب. والروعة من الروع المرتبط بالمروع. فالرائع ملفوع بما يبعث الخوف أو الوجود في حالة صراخ.

من هنا كان سعي الفيلسوف المستمر طوال حياته وبحثه الدائب عن نقطة التعبير القصوى لفرادة الحقيقة وتجسدها كما يراها.

والجدل هو منهج البحث المستمر الذي لا يتوقف او ينقطع، لذلك الفلسفة مستمرة لا تتوقف كما تفعل العقائد.

الا أن جدل افلاطون بقي حائراً حتى النهاية حول علاقة الجدل بالمثل أو الايزوس ونسبة التحامه معها. هل المثل جدلية متحركة والتغير نقص في الكمال أم ثابتة ساكنة بالتالي لا جدلية؟

مات أفلاطون وترك الجواب معلقاً.

وستبقى هذه الحيرة حول سقف الجدل ونهايته ملازمة جميع الجدليين من بعده إلى ما بعد هيغل وماركس.

**5 ـ سكوت الجدل:**

سكت الجدل بعد افلاطون.

نطق التحليل وغطى صوته مساحة قرون طويلة تحت ظل أرسطو المعلم الأول.

فاذا كان الجدل الافلاطوني يقوم على «مبدأ الكلي» السابق على الجزئي منطقياً ـ معرفياً، ومبدأ التناقض بين ما هو في ذاته ـ وغير الأنطولوجي مما يجعل الجدل منطق ـ الوجود، فان التحليل أو المنهج التحليلي يقوم على الجزئي أو مبدأ «الجوهر» انطولوجياً ومبدأ الهوية واللاتناقض منطقياً كما رسم أرسطو معالمه أو محاور ارتكازه. فالجدل منذ أفلاطون علم الوجود، والتحليل منذ أرسطو منطق الصورة المحكومة بالتناسق الاستدلالي بقوانينه الثلاثة المشهورة: الهوية، اللاتناقض، الثالث المرفوع.

جاء عصر النهضة ونقل التحليل من الاستدلال الصوري الى قراءة الطبيعة فكان المنهج التجريبي أو الاستقرائي.

أما السؤال هنا عن دور الفلسفة العربية الممتدة بين الفلسفة اليونانية وعصر النهضة فما زال معلقاً تحت شعار ارسطو دون افلاطون. ولننتظر كشوفات جديدة فربما طرأ تغير أو تطوير ما للجدل في نصوص فلسفة عربية تنتظر قراءات معاصرة. وكما يفترض البعض بصواب نسبي لم نصل بعد نحن العرب إلى عصر نهضة حقيقية. فغياب النص الفلسفي يعني غياب عقل تاريخ الثقافة العربية. بذلك انتصر اللامعقول على المعقول حتى الآن. وما زال انتصار الغزالي ضد الفلسفة مستمراً في شرق الوطن العربي وغربه.

وإذا كان الجدل بقي ساكتاً في مرحلة الفلسفة العربية الوسيطة فلماذا كان أرسطو التحليل ولم يكن أفلاطون الجدل؟

انتهى عصر النهضة بديكارت. وبدأ عصر العقل 17 ـ 18 الذي وصل ذروته التحليلية مع لايبنتز وسبينوزا معاً.

وانتهى عصر العقل بكانط المفصل بين التحليل والجدل.

**6 ـ نهاية التحليل:**

تعتبر الفلسفة النقدية الكانطية تمهيداً لعودة الجدل ثانية بعد سكوته منذ افلاطون.

اشتهرت النقدية الكانطية بثلاثيتها المشهورة:

– نقد العقل النظري الخالص Critique of Pure Reason 1781.

– نقد العقل العملي الخالص Critique of Practical Reason 1788.

– نقد الحكم Critique of Judgement 1740.

وضع كانط، بعمليته النقدية تلك، العقل التحليلي تحديداً

أرسطو، موضع بحث استدعته الشروط التاريخية ـ الاجتماعية ـ الفلسفية لعصره.

من الناحية الفلسفية التي تعنينا هنا، وصل العقل أو المذهب العقلي، كما تقول الكتب المدرسية، الى سقفه مع لايبنتز. كما بلغ المذهب التجريبي سقفه مع هيوم.

العقل النظري والعقل العملي وصلا نقطة الازمة. «كريزيس» اللاتينية التي اشتقت منها Critique وهذا يعني خروج العقل عن طوره وحدوده.

ولنركز هنا على التمهيد النقدي للجدل لأن النقدية اعادت الجدل الى ذاكرة التفلسف الحديث مرة ثانية.

يتجه السؤال النقدي الى «حدود» المعرفة، حدود العقل، حدود المفاهيم، أو الخط الاحمر بين العلمي أو اللاعلمي. بعدئذ يمكن تحديد قيمة المعرفة. ولنوضح هنا أن دلالة كلمة «علم» تطابق الدلالة النيوتونية، فنموذجا المعرفة هما علم الرياضيات وعلم الفيزياء لأنهما أكثر العلوم ضبطاً أي معقولية منظمة. فالظاهرة الفيزيائية يقرأها الفكر ويصوغها بمعادلة رياضية تصبح قانوناً يحكم جميع احتمالات التنبؤ القادمة.

انتهى نقد المعرفة والاخلاق والحكم الى نتيجتين:

1 ـ هدم علم الطبيعة ـ الكوزمولوجيا ـ الاغريقية والمدرسية معاً التي أراد لايبنتز اقامتها رياضياً.

2 ـ هدم علم الوجود ـ بعد أن اتضح موضوع العلم بوصفه مجموعة علائق لا تملك «جوهراً» حاملاً لها.

في هذه النقطة اعتبر كانط ممهداً للجدلية الحديثة بتغييره جوهر أرسطو وتحويله إلى علاقة.

لكن نهاية «الجوهر» فيزيائياً في علم الطبيعة لن تتم الا مع نهاية القرن على يد أينشتين والفيزياء النسبية.

ألّف كانط كتابه الكبير «نقد العقل النظري الخالص» جواباً عن سؤال المعرفة وملحقاته.

وقد قسّم مخططه الى أقسام تعبر عن بنية العقل هي:

1 ـ الحساسية المتعالية ـ احساس ظاهري، المكان ـ احساس باطني، الزمان.

2 ـ المنطق المتعالي ـ التحليل المتعالي ـ الجدل المتعالي.

قام كانط بتحليل أدق تصورات العقل وردّها إلى ابسط عناصرها. لذلك يمكن القول بأن تمثله للمنهج التحليلي الأرسطي كان مرة ولكل مرة بحيث استطاع أن يخترقه نحو العقل الجدلي بإرباك وتوجس. لهذا كانط هو أرسطو الفلسفة الحديثة.

اعتبر كانط المنطق الجدلي المتعالي جزءاً لا يتجزأ من المنطق المتعالي في الميدان النظري الخالص.

ويبدأ الجدل المتعالي بالوهم المتعالي وتفاصيله، ثم يمضي إلى نقائض العقل وأغاليطه ونظامه ونموذجه ليصل بعدئذٍ إلى الهدف النهائي للجدل وهو نقد اللاهوت المبني على مبادىء العقل التأملية التي تدّعي الارتكاز إلى براهين كونية أو ما سمي في تاريخ الفلسفة «البرهان الانطولوجي».

كان التمييز الكانطي جلياً بين المنطق التحليلي الذي يرجع كل فعالية إلى صورية ـ شكلية تربط العناصر أو القضايا التي تتألف منها، والمنطق الجدلي بوصفه منطق وهم يقتصر على ظاهر الأشياء أو هو منطق الظاهر.

ويجب الانتباه هنا إلى الفرق الدقيق بين الظاهروالظاهرة.

الظاهر يأتي من حكمنا على الأشياء لذلك يرتبط بالحقيقة ويمكن أن يقود الى الخطأ سواء في مستواه: التجريبي أو المتعالي أو المنطقي.

– الظاهر التجريبي مثل خداع الحواس.

– الظاهر المتعالي مثل خداع العقل عندما يتجاوز حدوده مثل وهم المعرفة الميتافيزيقية. وهذا ظاهر لا يمكن تخطيه أو زواله لأنه جزء لا يتجزأ من الوهم الخالص أي ملكة التجريد.

– الظاهر المنطقي وينتج عن كسر قواعد المنطق ومخالفتها. وهو ظاهر يمكن ضبطه بواسطة تطبيق القاعدة المنطقية عليه بدقة كافية.

لقد حدّد كانط هنا وظيفة الجدل المتعالي ودوره. فهو يقوم باكتشاف اخطاء الظاهر في احكامنا العالية اللاعقلانية لضبطها ومنعها من خداعنا.

فوظيفة المنطق الجدلي اذن تكمن في تحديد مجال الخطأ عند تطبيق مبادىء المنطق وقواعده على عمليات العقل.

ويتحدث كانط عن ثلاثة أنواع أبعاد تؤكد أخطاء الظاهر تتجلى في ثلاث نتائج جدلية:

1 – نقيضة الغلط المتعالي: الذي ينتج عن تصور الذات لذاتيتها كوحدة مطلقة، مقياس مطلق.

2 – نقيضة العقل المحض: التي تنتج عن تصور شمولي مطلق للشروط المتعلقة بظاهرة معينة ـ جزئية. أي تصور وحدتها التركيبية رغم محايثة التناقض في هوية تصورها.

3 – نقيضة المثل الاعلى: ينتج عن تصور وحدة تركيبية مطلقة للموجودات جميعاً ـ أي الموجودات المعروفة لدينا بوضوح وغموض معاً ـ بواسطة تصور عال Transcendant لا متعال Transcendantal مثل وحدة الوجود.

بذلك يكون كانط قد فجر تحليل أرسطو عبر ديكارت (وحدة الكوجيتو) ولايبنتز (المونـاد) مستعيداً تاركاً أفلاطون معاً خاصة في النقيضة الثانية.

السؤال الآن، هل خرج كانط عن حدود تفريق أرسطو للجدل رغم تأطيره له بمحرك المنطق المتعالي؟

لقد أطلق أرسطو اسم الجدل على ميدان الاقوال المتضاربة والاحتمالية بينما استعمل اسم التحليلات الاولى للقياس والتحليلات الثانية للبرهان.

لكن كانط فصل بين نظرية الاحتمال والجدل وميّز بين ميدانيهما.

فالاحتمال حقيقة تعرَّف بمبادىء غير كافية. ونقص المعرفة الاحتمالية لا يعني خداعها أو زيفها انما هي حقيقة لم تكتمل ويمكن أن تكتمل.

بينما الجدل منطق الظاهر وما يترتب على ذلك من نقائض ونتائج سبقت الاشارة اليها.

فالجدل من حيث هو منطق الظاهر «فن سفسطائي يهدف الى تغطية جهلنا بمظهر الحقيقة».

بالنتيجة، يمكن القول، إن الجدل أصبح «منطقاً» أي منظومة قواعد تستخدم في تحديد المواضيع التي لا تتفق مع المعايير الصورية للحقيقة والتي تتبدّى وكأنها متفقة ظاهرياً معها.

لهذا، اعتبر كانط منطق الجدل المتعالي القسم الثاني من أقسام المنطق المتعالي الذي تشكل التحليلات قسمه الأول.

لهذا اعتبر كانط مفصلاً بين الجدل والتحليل، نهاية وبداية معاً أو لحظة منعطف سيخرج فيخته أول جدلي واضح في الفلسفة الحديثة ثم شلِنغ ثم هيغل الذروة.

**7 ـ عودة الجدل:**

انتهت منظومة كانط بثنائيات تعارضية من ثنائية النومين ـ فينومين أو الوجود في ذاته ـ الظاهرة الى تعارضية حدود المعرفة بين العلم والميتافيزيقا. وقد ظهر الجدل لديه بوصفه علماً للتعارض في نقائض العقل النظري الخالص عندما يحاول أن يقفز إلى ما وراء حدود المعرفة الصحيحة وتجاوز التجربة الممكنة سواء باتجاه الميتافيزيقا أو الوجود في ذاته.

بذلك تجلى الجدل عند كانط بوصفه فعالية ممكنة موجودة لا شرعية لا بد من التحرر منها عن طريق ضبطها لكي يصبح العلم ممكناً وصحيحاً دقيقاً. لهذا طالب المشروع الكانطي بتحويل الفلسفة إلى علم يتمتع بدقة الفيزياء الرياضية.

لأن الجدل يقذف حجارة تهشم بنيان المعرفة مأخوذة من جبل نقائض العقل الخالص وهضابه.

ان أهم نتيجة هنا كانت عودة الجدل ثانية الى النطق بعد سكوته الطويل.

وقد نطق الجدل بعد كانط على نحوين رئيسيين كما تقول المؤرخات التعليمية.

1 ـ الجدل المثالي.

2 ـ الجدل المادي.

**7 ـ 1 ـ الجدل مثالياً:**

بعد كانط جاء فيخته أول السلسلة الكبرى في الفلسفة الالمانية في القرن التاسع عشر.

**7 ـ 1 ـ 1 ـ فيخته:**

دخل فيخته الى صميم المشروع الكانطي واعتبر نفسه الوريث الشرعي للفلسفة النقدية دون الورثة الآخرين، كعادة تاريخ الأفكار. يأتي المعلم ثم يذهب ليختلف بعده الحواريون ويصبحوا أشباه معلمين إلى أن يظهر المعلم الجديد.

تحولت الفلسفة النقدية بين يدي فيخته الى مذهب العلم.

ومذهب العلم يخالف منهجياً الفلسفة النقدية الكانطية التحليلية. لقد انطلق من الجدل كأساس محايث متجل للمعرفة ـ الوجود.

ـ مبدأ التناقض صفة ذاتية للفكر ـ العقل ـ الأنا المفكرة. الأنا تصنع ذاتها. وبوصفها ذاتها تصنع نقيضها أي اللاأنا.

الأنا تشترط اللاأنا واللاأنا تشترط الأنا.

ـ ثم يأتي مبدأ الرفع التركيبي ليؤسس حالة معقدة تتضمن وتحيل معاً الى تناقض جديد. والتركيب هنا هو الأنا ـ اللاأنا معاً.

ـ تتم حركية جدل العلم هذه وتناقضينها وتركيبها داخل دائرة الأنا المطلقة أو «الانانة» بوصفها مبدأ أول لا سابق عليه، لأنه يؤسس ما بعده ويبرره لذلك هو المبدأ الكليّ المطلق «الأنا يصنع ذاته» وجوداً ومعرفة. وقد تجاوز فيخته في هذه النقطة ديكارت الذي أحال وضع الذات المفكرة إلى الله. الله يصنع الذات المفكرة. بينما لدى فيخته الأنا هو المطلق البدئي ممهداً بذلك لانعطاف الالحاد. لهذا نعت فيخته بأنه مؤسس المثالية الذاتية المطلقة لأن الجدل بقي أسيراً داخل دائرة «الأنا ـ نة».

7 ـ 1 ـ 2 ـ شلنغ:

انتقد شلنغ فيخته في نقطة الاسر المشار اليها، وانتقل بالجدل من جدل الفكر إلى جدل الطبيعة والتاريخ.

لذلك وصفت فلسفته بأنها فلسفة الطبيعة التي مهدت للمادية الجدلية من جهة، والمثالية الموضوعية المطلقة من جهة ثانية، وربما كانت نقطة «التركيب» في صيرورة الجدل لدى شلنغ نقطة تميزه وضعفه معاً.

يقوم الجدل، كل جدل، على مبدئي التناقض والتركيب. والتناقض لا يحكم الفكر انما هو قانون الطبيعة أيضاً عند شلنغ. فالطبيعة منذ كانت في جدلية مستمرة تسير من المعقد إلى الأكثر تعقيداً فالأعلى تركيباً وهكذا، وقد وصلت الطبيعة إلى ذروة جدلياتها التركيبية في الانسان والعقل الانساني.

ـ والعقل يقود الى سقف أخير هو «السوية المطلقة» أو «الهوية المطلقة» التي تحتضن التناقض وترفعه الى اللاتناقض.

فالتركيب التناقضي ضرورة تلغيها الحرية كما تلغي الصيرورة السكون، والهوية المطلقة الهوية الجزئية. لكن الوصول الى اللاتناقض يعني السكون بالتالي اللاتركيب الجديد أي التوقف. لذلك يعتبر التركيب تزييفاً لحقيقة التناقض وتسكينها. لأن فعلية التناقض تحافظ على لحظة الجدة المبدعة وحريتها الخلاّقة بين التأسيس واللاتأسيس. فالتناقض حقيقة الابداع. أما التركيب السكوني فيمذهب الابداع ويمدرسه. هذا مع أن شلنغ رفض المذهبية واعتبر جدل الفلسفة ـ العلم ضرورة للحرية التي يقف الفن فوق ذروتها. الفن فوق الفلسفة والعلم معاً.

لكن شلنغ انتهى محافظاً لأن سقف مفهوماته كان مفهوم السوية المطلقة التي توقف الجدل عن صيرورته.

بعد شلنغ نضج الجدل بعد عودته إلى ذاكرة الفكر الفلسفي، ودقت ساعة تحوله إلى علم كلي كما أراده أفلاطون. علم هو مفاصل الوجود يقوله ويتجلى فيه ـ خلاله ـ بتوسطه، فكان هيغل.

7 ـ 1 ـ 3 ـ الجدل منظومة مطلقة:

لم يخالف مؤرخو الفلسفة الصواب عندما وصفوا هيغل بأنه نهاية الفلسفة الكلاسيكية أو مذهب المذاهب أو مذهب المطلق. الهيغلية استعادة، لا إعادة، جذرية للفلسفات السابقة عليها. استعادة منظومية مضبوطة بحركية منطقية لها قوانينها، آليتها واحالاتها.

من الخطأ التحدث عن «منهج جدلي» عند هيغل كما هو شائع. لأن المنهج لديه يقول منظومة نظرية ومذهباً يتجلى ظاهراتٍ ـ وجوداً، والوجود ينجلي حضوراً حادثاً واقعاً عقلانياً حقيقياً يفصح عن خصائصه تعبيراً.

الجدل الهيغلي مشروع جعل القول في مستوى الوجود أي أن نفكر الوجود لا أن نفكر بـ ـ الوجود أو للـ ـ وجود أو مع ـ الوجود أو في ـ الوجود. عندما نفكّره نقوله تعبيراً «كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي».

هكذا علم المنطق هو مفاصل الوجود في صيرورته التاريخية. أو الجدل هو التجربة التاريخية للوجود عقلا وقد تمت صياغته تجريدياً.

كان الجدل حاضراً معه منذ نظرته الاولى.

تركزت مع هيغل مبادىء الجدل الاساسية:

1 ـ الكلي سابق على الجزئي.

2 ـ الصيرورة تفتّح الكلي المضمر.

3 ـ السلب أو النفي محرك الوجود والتاريخ والانسان.

4 ـ الصيرورة هي الكلي المتحرك غائياً نحو الجلاء المبين، لذلك خريطة البناء سابقة على حضوره، النظرية سابقة منطقياً على العملية.

5 ـ الوجود يتضمن ذاته بذاته الصيرورية ولا قوة مفارقة فوقه أو خالقته. بهذا مهد بوضوح للمادية والإلحاد الصريح.

6 ـ العقل هو حامل الانسجام ومرجعه بين سلسلة التعارضات ـ الفصامات الثنائيات الناتجة عن توسط السلب.

وقد انطلقت معالج الجدل الستة السابقة من نقطتين رئيسيتين:

7 ـ نقد مبدأ السببية لأنه يحيلنا الى سلسلة تفسيرية لا متناهية من السببية.

8 ـ يكمل معادلة سبينوزا كل تحديد هو نفي مقولة. كل نفي هو تحديد أيضاً.

وتتركز النقاط في البؤرة الفلسفية التي يلخصها مبدأ العلة الكافية. فقد فجره هيغل من الداخل وحوله الى علائق جدلية حاذفاً بذلك مفهوم «الجوهر» الذي أوصله لايبنتز بمبدأ العلة الكافية الى سقفه المنطقي واعطاه سبينوزا لوناً شبه جدلي.

مع هيغل أصبح الوجود علاقة. كل حد يتعين بالآخر والعكس، وكل ند يتحدد بنده.

الوجود علائق منطقية عقلية قانونية نظامية. أو الوجود أبعاد عقلانية حادثة وواقعة. ان افراغ هيغل لمبدأ العلة الكافية التحليلي من مضمونه الذي أصبح علائقياً يشير الى بحثه عن عقل أول ـ أصلي بمثابة الحامل لمجموع المعقولية أو كليتها

التي تشرح ذاتها بذاتها. أو هو المبدأ الأول الذي يشكل قاعدة تبريرية للموجودات.

بشكل ما رجع الجدلي الهيغلي هنا الى أفلاطون وكانط بعد نقدهما معاً.

– الأول ـ أفلاطون ـ لم يتمكن من جعل « المثل » منظومة وبقي حائراً حول جدليتها أو سكونيتها. كما أنه ترك الانتقال من الكلي إلى الجزئي، المثالي الى العيني غامضاً مجهولاً.

– الثاني ـ كانط ـ حلل المقولات وصاغها بشكل صحيح لكنه تركها مبعثرة متفرقة متناثرة لا تشكل منظومة توضح علاقاتها وترابطها.

لكي يتمكن جدل هيغل من جعل المثل والمقولات تتجلى كمنظومة كلية للطبيعة والتاريخ والعقل أو الروح انطلق من الكوجيتو الديكارتي أو، الارض الثانية كما يقول. وسيخضع الكوجيتو لقراءة ظاهراتية معاصرة مع هوسرل.

الكوجيتو أرض صلبة بوصفه ذاتاً مفكرة « عقلا » كلياً يرتكز على ذاته.

نشير هنا إلى أنه قام بتطهير الكوجيتو من الضمان الإلهي الديكارتي كما أوضحت النقطة الخامسة السابقة.

فالوجود جدلي لعقل كليٍّ تستنبط علائقه من بعضها بعضاً.

الوجود أيضاً تاريخي يرتسم منطقياً في علم الجدل ويتجلى واقعاً يصل ذروته الاجتماعية المعقلنة مع الدولة.

هذا المنطق الجدلي حوّل الفلسفة الى علم لذلك هو مبدأ الفكر الكلي بوصفه وجوداً يبدأ من اللاتعين المطلق ويصل إلى التعين الأعلى في الفكرة المطلقة. فالجزئي يستمد تعينه ـ معقوليته ـ هويته من داخل منظومة الكلي مثل المواطن والوطن. الوطن = الدولة قمة المعقولية التي تمنح المواطن هويته، مكانه، وظيفته، تحديداته أي ما هو عليه. لا يمكن تصور مواطن لا ينتمي إلى وطن بعينه ويتعين به مهما كان صغيراً أو كبيراً.

يتجلى الجدل الهيغلي بحركة ذات ايقاع ثلاثي أصبح شائعاً بقضية ونقيضها ثم تركيبهما الذي يتضمن ويحيل إلى ثنائية تناقضية جديدة أكثر تعقيداً.

هكذا يتحول الوجود إلى الماهية التي تتحول بتوسط الايقاع الثلاثي الى المفهوم الذي ينتهي خلال ثلاثيات ذروتها الفكرة المطلقة الواحدة.

هكذا اعتقد هيغل بأنه حقق حلم أرسطو ورتب الانطولوجيا ترتيباً نهائياً مرة لكل مرة!!؟

ولكي يفعل ذلك، ألغى مبدأ عدم التناقض ووضع مبدأ التناقض ووحدة الاضداد احد مفاتيح الفلسفة الحديثة بكاملها.

فالوجود واللاوجود يتحدان في هوية الصيرورة المتحولة. كذلك الذات ـ الموضوع، التناهي ـ اللاتناهي، الوحدة ـ الكثرة، وجميع ثنائيات الفلسفة وتعارضاتها. ولا يمكن أن يحقق ذلك إلا المنطق الجدلي.

لهذا لم يقبل هيغل المنطق الصوري أو المنهج الصوري لأنه يبدأ بمصادرة والمنهج الرياضي الذي يبدأ بمسلمة.

لقد سعى هيغل الى برهان البراهين أو حامل المعقولية الكلية « العلة العقلية الكافية ».

من هنا جاءت صفة مذهب المذاهب او جنون مشروع تحقيق الانطولوجيا أو الميتافيزيقا، كما وصفه شاتلي بحق.

من هنا أيضاً يمكن فهم رد الفعل الحاد للوجودية من كيركغارد الى سارتر، ورد الفعل المادي من ماركس الى المادية الجدلية المعاصرة، بل وفلسفات التحليل المعاصرة أيضاً.

بنظرة شمولية يمكن القول بأن الجدل الهيغلي قسمان متداخلان.

1 – المنطق الموضوعي / دائرة الوجود والماهية.

2 – المنطق الذاتي / دائرة المفهوم.

أما لماذا ذاتي فلأنه يرتكز على قاعدة الكوجيتو حيث الوجود عقلاً بيّناً. لكأن هيغل يستبعد اللوغوس أو النوس Nous مضافاً إليه الذاتية المطلقة. داخل دائرة المفهوم يتجلى الوجود معبراً عن ذاته يفصح عن حريته. والحرية لا تأتي إلا بجعل القول الفلسفي علماً في مستوى الوجود. لأن القول العلمي يحمل حرية الانسان وتحريره من ضرورة الطبيعة.

امام هذه المشارف يقرع ماركس باب الكتابة معترضاً هيغل بقوله بأن جدله يقف على رأسه.

لأن العمل هو حامل الحرية لا القول.

بذلك نصل إلى التحول الذي فرضه ماركس بقوة باستبداله البراكسس Praxis عوضاً عن اللوغوس.

العمل أداة حرية الانسان لا القول كما رجحت الفلسفة ووصلت ذروتها تحليلاً وجدلاً مع هيغل.

**7 ـ 2 ـ الجدل مادياً:**

أوصل هيغل اللوغوس Logos الى أقصى ذروة ممكنة توحدت فوقها النظرية مع المنهج. المذهب مع المنطق،

المنطق مع التعبير، التعبير مع الوجود. تاج المعقولية بمقياس عرش الوجود « كن فيكون ».

مات هيغل 1831. كالعادة، انقسم الحواريون، وولد السؤال الكبير الذي ما زال مثاراً، هل يمكن التمييز بين هيغل المنهج أو علم المنطق الكبير وهيغل النظرية وتجليات المنهج وتطبيقاته، أي بين هيغل الجدل وهيغل المنظومة الكلية:

- فلسفة الحق.
- فلسفة الدين.
- فلسفة الجمال.
- فلسفة التاريخ.

أو بصيغة ثالثة بين هيغل العقل وهيغل ظاهرات الروح أو العقل. لا تمييز بين الروح والعقل.

بصيغة رابعة، هيغل الجدل بوصفه ثورياً وهيغل المذهب بوصفه محافظاً.

لقد كانت المعادلة الجدلية عن الواقعي - العقلي محور الانقسام « كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي ».

فاليسار الهيغلي - الذي خرج منه ماركس بعد فورباخ - يؤكد الشطر الأول للمعادلة أي الجانب المثالي:

« كل ما هو عقلي واقعي ».

وبما أن الواقعي = واقع المانيا، يميني استبدادي، اقطاعي، ديني. فهو ليس عقلانياً لأنه ظالم شرير مستبد. لذلك يجب أن يصبح الواقع معقلناً شرعياً عادلاً محكوماً بالقانون. والطريق الى ذلك « الثورة » على علاقاته من أجل عقلنته وضبط ميزان عدالته اللامعقولة.

أما اليمين الهيغلي فقد تبنّى الشطر الثاني للمعادلة « كل ما هو واقعي عقلي » أي الواقعي قانوني شرعي نظامي بالتالي تفقد الثورة مبرراتها التاريخية - الاجتماعية وتصبح فوضى تستدعي ضبطاً أو لنقل تصفية تقوم بها السلطة الحاكمة أو الطبقات الحاكمة باسم القانون أو المعقولية أيضاً.

**7 - 2 - 1 - ماركس:**

خرج ماركس من اليسار الهيغلي. لذا كان مشروعه حواراً - جدلياً مستمراً مع المشروع الهيغلي. ولنقل جدل اللوغوس والبراكسس.

لم يكتب ماركس بحثاً خاصاً عن الجدل كما فعل هيغل. انما مارسه بعد أن تمثله كمنهج - طريقة رؤيا لا نظرية معرفية انطولوجية.

ولكن ألا يستدعي المنهج زاوية رؤيا معرفية وانطولوجية؟

جاءت اجابات ما بعد - ماركس متنوعة متكثرة يصعب احصاء قراءتها. مما يشير إلى درجة الغنى الاشكالي الكامن في انعطاف ماركس الجدلي من اللوغوس الى البراكسس الذي شق طريقاً ما زال مفتوحاً حتى الآن. وفي نص شهير جداً يقول ماركس بأن جدل هيغل كان يقف على رأسه وهو أوقفه على قدميه، أي اعاده الى وضعه الطبيعي، أي الإنتقال من المثالية الى المادية.

وقد تمّ الانتقال بتوسط عمليات نقدية متتالية وجهها اليسار الهيغلي خاصة مادية فورباخ الانثروبولوجية. وسوف نتخذ « المادية » مدخلاً الى رسم معالم جدل ماركس الذي كان أول من جعل الجدل مادياً. ولنبدأ من الانسان أو المستوى الانثروبولوجي لمادية ماركس.

الانسان كائن طبيعي - اجتماعي - انساني، ثلاثي الابعاد. الانسان بوصفه كائناً طبيعياً - ابن الطبيعة - هو مجموعة حاجات مادية ومعنوية. و« الحاجة » نزوع يستدعي جدلياً الاشباع. الجوع يستدعي الطعام. والعلاقة بين الحاجة و - الاشباع جدلية طردية. لأن كل حاجة محددة بمقدار الشعور بها. والشعور بها مرتبط بمقدار العمل اللازم لإروائها.

والعمل انتاج يحققه العامل المنتج. فالعامل اذن بالدلالة الواسطة للكلمة هو الذي يشبع الحاجات في المستوى المادي. ويقصد ماركس بـ العامل « البروليتير » أي العامل الصناعي.

هكذا نجد أن الجدل المادي في مستواه الاول هو حاجة وارضاء حاجة بتوسط العمل.

والجدل المادي في مستواه الثاني - الاعلى - الاكثر تعقيداً - هو قوى منتجة أي شبكة علاقات اجتماعية هي البعد الثاني للانسان.

فالحاجة تستدعي عملا والعمل علاقة اجتماعية أو قوى انتاج.

هنا تبرز مهمة الفكر الاشتراكي - العقل - النظرية - دور الحزب التي ترتكز على جعل علاقات القوى المنتجة متضامنة عادلة لا متناقضة متناحرة ظالمة وذلك عن طريق ضبط علاقات الانتاج = تعقلنها Rationalisation حتى يعود مردود الانتاج إلى أصحابه.

لذلك فإن تغيير علاقات الانتاج اللاعادلة يستدعي توسط الثورة عند الضرورة. هكذا يصبح الجدل « جبر الثورة » أو جبر تغيير العالم. وجدل تغيير العالم مرتبط بعدياً وقبْلياً بجدل معرفة العالم. وجدلية العالم هذه تعيدنا إلى « الحاجة » ثانية.

ترتكز « الحاجة » على « الإحساس » بوصفه مجموعة معقدة ـ مركبة لا بوصفه « حساً » بسيطاً مباشراً كما فهمه التجريبيون خاصة لوك وهيوم. لأن الواقع الحسي معقد مركب نتيجة تطوره التاريخي الطويل.

إن جدل المعرفة يبدأ من ما هو محسوس معقد ثم يصعد الى المفهوم المجرد ليرجع ثانية محسوساً بصيغة تركيبية جديدة مختلفة كمّاً وكيفاً.

ويأخذ ماركس على هيغل في هذه النقطة موقفه عند حدود المفهوم كنهاية لجدلية العلم.

هكذا تكون جدلية الاحساس ـ الحاجة ـ أول لحظات جدل المعرفة عند ماركس.

ـ أما لحظته الثانية فيحملها البراكسس Praxis أو الممارسة العلمية الخلاقة التي توحد بين المعرفة ـ الواقع. فالتطابق الانطولوجي الذي اراده هيغل بين العقل ـ الوجود وجعله متحققاً في اللوغوس المطلق وضعه ماركس في البراكسس. لذا البراكسس مفهوم شمولي كلي.

فالمعرفة ـ النظرية لا تكون بمقياس الواقع الا اذا كانت ممارسة منتجة، والواقع لا يكون بمقياس المعرفة الا اذا أصبح معقلناً.

كان الجدل نظراً أصبح مع ماركس عملاً.

فالعمل أو البراكسس وسط العلاقة بين الانسان ـ الطبيعة، وبين الانسان ـ الانسان في المستوى الاجتماعي حيث نصل إلى اللغة الثالثة وهي التمييز بين البنيات الفوقية والتحتية.

يميز ماركس ـ جدلياً بين بنيات أولى قاعدية وبنيات ثانية مشتقة.

الأولى هي البنيات الاقتصادية أو التحتية المادية بالدلالة الشمولية لكلمة اقتصاد.

الثانية هي البنيات السياسية والتشريعية والدينية والتنظيمية وجميع ما ينطوي تحت الايديولوجيا.

وعلى الرغم من الاستقلال النسبي للبنيات الثانية الفوقية فانها يجب أن تكون تعبيراً حقيقياً منسجماً مع البنيات الأولى. وهي لا تكون كذلك إلا إذا كان الانسجام متحققاً بين الطبيعة والمجتمع والانسان.

وبما أن هذا الانسجام لم يتحقق حتى الآن بسبب نوعية علاقات الانتاج السائدة، كذلك الانسان طبيعياً ـ مجتمعياً ـ انسانياً في حالة انفصام أو اغتراب.

فالبراكسس هو الشمولي الايجابي والاغتراب هو الشمولي السلبي. أو هو القطب الجدلي الثاني الذي يحكم حركية منظومة ماركس.

البراكسس يستدعي جدلياً الاغتراب والاغتراب يستدعي جدلياً البراكسس لتجاوزه.

ولكن هل يستمر جدل البراكسس والاغتراب الى ما لا نهاية؟

يقدم ماركس جواباً في نظرية المجتمع الشيوعي، حيث يبدأ التاريخ الحقيقي للانسان. حتى ذلك الحين تعيش البشرية في مرحلة ما قبل ـ التاريخ.

فالمجتمع الشيوعي هو الذي سيعيد الانسجام الكلي بين الطبيعة والمجتمع أو طبعنة الانسان وجمعنته معاً. عندئذ تتحقق غاية الوجود الانساني في أبعاده المادية المعنوية الثلاثة: البعد الطبيعي والبعد الاجتماعي والبعد الانساني وذلك بتوسط زوال الرأسمالية النقدية والرأسمالية التكنولوجية.

إن جدل البراكسس هو طريق الخلاص من مستويات الفصام واللاانسجام والاغتراب:

- الاغتراب الاقتصادي ـ القاعدة.
- الاغتراب التكنولوجي ـ القمة.
- الاغتراب الانساني ـ العمق.
- الاغتراب الايديولوجي ـ التعبير.
- الاغتراب الاجتماعي ـ الحضور الجمعي.
- الاغتراب السياسي ـ الدولة.

تجسّد جدل البراكسس في المؤلف الأساسي لماركس « رأس المال » الذي رسم تجليات العادة ـ العمل بوصفه اقتصاداً على ثلاثة محاور:

| | |
|---|---|
| 1 ـ الصيرورة | التاريخية. |
| 2 ـ الكلية | شمولية التغير انسانياً وطبيعياً. |
| 3 ـ الممارسة | شمولية العقل نظر ـ عملاً. |

وبقوانين ثلاثة هي لحظات البراكسس:

1 ـ القضية، عكسها، التركيب

أو

2 ـ التناقض ـ الصراع، رفض مبدأ الهوية الخالصة.

3 ـ التخطي ـ أو التجاوز، نفي ما كان ظاهراً أو تفتح ما كان مضمراً.

4 ـ الكلية ـ شمول التماسك التركيبي للعلائق.

فالصيرورة الجدلية المادية هي تحول نوعي من كلية إلى كلية أكثر تعقيداً عبر ثلاث جدليات:

1 ـ جدلية الواقع ـ لا المادية الجدلية.

3 - جدلية الانسان ـ الطبيعة بتوسط العمل الذي يدمج الانسان في ـ الطبيعةوالطبيعة في الانسان كوحدة تركيبية: طبيعة + مجتمع + عمل.

4 - جدلية الحاضر ـ الواقع نحو المستقبل. وقد ركز ماركس بقوة عليه.

مات ماركس. وتحوّل الحديث الجدلي بعده نحو المادية الجدلية.

وظهرت « ماركسيات » متنوعة ترتكز على قراءات مختلفة للنص الماركسي الذي ترك الباب مفتوحاً من مخطوطات 1848 الى مسودات « رأس المال ».

**7 ـ 2 ـ 2 ـ المادة جدلية:**

ظهر اصطلاح « جدليات الطبيعة » عنواناً لكتاب انجلز سنة 1886. وهو الكتاب الذي يدرس جدليات التحول الكمي ـ الكيفي للطبيعة. ويمكن اعتباره اول تطبيق يبرهن على فرضية الموقف المادي علمياً ـ فلسفياً.

فدائرة الوجود هي دائرة الطبيعة التي فيها ظهر الانسان ومنها جاء. الانسان ـ الطبيعة علاقة عضوية تركيبية معقدة.

بالتالي لا تاريخ للانسان بمعزل عن الطبيعة بل التاريخ نفسه جزء من تاريخ الطبيعة. فالمادية الجدلية، تعود بأنظار ملتفتة الى ما قبل ـ التاريخ وما قبل ـ الانسان حيث الطبيعة كانت مع ذاتها في نقطة البدء. وهذا البدء الطبيعي للطبيعة جدلي البنية. هكذا يظهر جدل الطبيعة ـ المادة سابقاً على جدل التاريخ وحامله. أو لنقل إن جدل التاريخ هو نمو جدل الطبيعة وتطوره في مرحلة متقدمة.

على هذا النحو ظهر اصطلاح، المادية الجدلية الذي وضعه بليخانوف، والذي أصبح شائعاً مرتبطاً مع المادية التاريخية.

أما لينين فقد ألح على مقولة المادة باعتبارها مقولة المقولات، محاوراً النظريات التجريبية في كتابه المشهور « المادية ومذهب النقد التجريبي »، ثم شارحاً ملخصاً البعد الجدلي للمادة في « دفاتره الفلسفية ». وقد أولى لينين الجدل اهتماماً خاصاً. ويبدو أن « علم المنطق الكبير » لهيغل كان ملازماً لقراءاته بدليل محاولة تلخيصه له في دفاتر الجدل. بل اعتبره مدخلاً أساسياً لفهم « رأس المال ». وقد عرّفه ماركس بوصفه « ماركسية » مثلثة الأركان:

– الفلسفة الالمانية.

– الاقتصاد الانجليزي.

– الاشتراكية الفرنسية.

أما ماوتسي تونغ، فقد ألح في المادية الجدلية على مفهوم التناقض بشكل أساسي في مقالته المعروفة تحت عنوان « في التناقض » سنة 1937 عارضاً مستويات التناقض مميزاً بين ما دعاه التناقض الرئيسي والتناقض الثانوي.

ونجد في الكتب التعليمية المعاصرة تحديدات لقوانين المادية الجدلية على النحو التالي:

1 - قانون التبدلات الكمية الى كيفية.

2 - قانون وحدة المتناقضات وصراعها.

3 - قانون نفي النفي.

وهي قوانين مرتبطة مع المادية التاريخية أو جدل التاريخ الذي يقوم على:

1 - رفض المعتقدية والمثالية.

2 - تحديد بدء الانسان كحادث رئيسي في تاريخ الطبيعة لأنه تميز عن الحيوان بالشعور ثم بإنتاجه وسائل وجوده. وبإنتاجه هذا كان يغير شعوره بتغييره الطبيعة المحيطة به.

3 - فالتاريخ ينمو جدلياً نمواً مرتبطاً بوسائل الانتاج وعلاقاته الناتجة عنه.

ويمكن القول بدقة إن أسس الاشتراكية العلمية كمادية جدلية ـ تاريخية تحددت تفاصيلها مع لينين. لذا تمتع تركيب « الماركسية ـ اللينينية » بشرعية مستمرة لدى الجميع تأكيداً على أهمية الانجاز اللينيني نظرياً ـ عملياً. مع لينين أصبحت المادية الجدلية ـ التاريخية نظرية رسمية لدولة عظمى في القرن العشرين بدءاً من سنة 1917.

لكن يبقى السؤال عن الجدل مطروحاً ومثاراً:

ما مصير الجدل بعد الوصول إلى المجتمع الشيوعي؟

هل يتوقف التناقض ويرتفع ليسيطر السكون؟

الحضارة على مفترق طرق خاصة بعد أفق العصر الكوكبي الفضائي.

فهل يستمر الجدل؟

إن السيطرة الواضحة للجدل في الفكر المعاصر لا تلغي إحراجاته التي منحت خصومه فسحة نقدية للتساؤل عن حدوده.

من وجودية كيركغارد الى وجودية سارتر...

من ظاهراتية هوسرل الى ذرائعية بيرس وجيمس وديوي.

من الفلسفات التحليلية الى البنيوية؛ جميعها تحاول أن تنتزع من الجدل دور البطولة لتصنع اسمها فوق عصرنا.

– عصر الجدل، أو – عصر التحليل، أو – عصر البنيوية، أو – عصر اللامعقول، أو – عصر على مفترق الطرق.

ترى ما قول هيغل لو كان حياً الآن؟

ما قول ماركس لو عاش عصر الفضاء وانشطار العالم أفقياً وعمودياً؟

مع ذلك بقي الجدل مستمراً ونقده يستمر معه أيضاً. أليس هذا شرطه المنهجي أساساً كما المثالية شرط المادية والا تحكم العقل والوجود رؤية أحادية تلغي الانسان باسم الانسان؟

على عتبات العلم يقف العقل أمام بوابة الجحيم:

ملاحظة: اشتق من مصطلح جدل صفته جدلية وجمعها جدليات، والاسم جدلي، المنهج الجدلي.

مع الاشارة إلى أن بعض الكتاب العرب يستعملون: ديالكتيك، وديالكتيكي، والمنهج الديالكتيكي.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، محمد، تفسير ما بعد الطبيعة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- انجلز، جدليات الطبيعة، تر. القوتلي، دار دمشق.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- بدوي، عبد الرحمن، حياة هيغل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
- بدوي، عبدالرحمن، شلنغ، دار الكتاب العربي، مصر.
- جماعة من الاساتذة السوفيات «المادية الديالكتيكية»، ط 4، دار الجماهير، دمشق، 1978.
- ديكارت، مقالة الطريقة، تر. جميل صليبا، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- الزايد، محمد، ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، 1976.
- الزايد، محمد، الديالكتيك، إجابة أم إشكالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت 8 ـ 9، 1981.
- الزايد، محمد، ماركس والفلسفة، مجلة الثقافة، الجزائر، 1978.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار الطليعة، بيروت، 1975.
- سوزي، بيار، الماركسية بعد ماركس، دار عويدات، بيروت، 1974.
- شاتليه، فرانسوا، هيغل، تر. جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 1، مادة جدل عقل، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973.
- غارودي، روجيه، ماركسية القرن العشرين، تر. نزيه الحكيم، دار الطليعة، بيروت.
- في الترجمة العربية لحوارات افلاطون، يمكن الرجوع الى حوار: السفسطائي، برمينزس، وطيماوس، والثئيتس، والفيلسف، تر. الاب فؤاد جرجي بربارة، مراجعة انطوان مقدسي، طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
- فيورباخ، مبادىء فلسفة المستقبل، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصبح علماً، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، فصل كانط، دار المعارف، مصر.
- لايبنتز، المونادولوجيا، تر. جورج طعمة، مكتبة اطلس، دمشق.
- لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، باشراف روزنتال ريودين. الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1974.
- لينين، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، موسكو.
- لينين، دفاتر الديالكتيك، تر. جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وانجلز، انظر جماعة من الاساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلسفة، ط. 3: توفيق ابراهيم سلوم، دار الفارابي، بيروت، 1979، حيث تحدث مؤرخو الفلسفة السوفيات عن ثلاثة أشكال تأريخية للديالكتيك:
- ديالكتيك عفوي للمفكرين القدامى.
- ديالكتيك الفلسفة الكلاسيكية الالمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.
- المادية الديالكتيكية مع ماركس وإنجلز.
- ماركس، رأس المال، طبعة وزارة الثقافة، دمشق.
- ماركس، مخطوطات 1848، طبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- ماوتسي تونغ، اربع مقالات في التناقض، الاعمال الكاملة، الترجمة العربية، بيكين.
- مندل، ج. هـ.، تكوين العقل الحديث، ج. 2، تر. جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- ماركيوز، هربرت، العقل والثورة، تر. فؤاد زكريا، دار المعارف، مصر.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتية، تر. نازلي اسماعيل، دار المعارف، مصر.
- هيبوليت، ج.، سدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل، تر. انطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1971.
- هيزنبرغ، المشكلات الفلسفية للفيزياء النووية، سلسلة الثقافة للجميع، القاهرة.
- وايت، مورتون، عصر العقل، تر. الحسن، وزارة الثقافة، دمشق.
- Aristotale, The Basic Works, Ed. R. Mchean, 21 Print, 1968.
- Encyclopedia Britanica, V.5.


حيث نجد عن المصدر اليوناني للمصطلح ديالكتيك: Dialects التي اشتقت من Dia Legesthai ،Dialektos التي تصل ذروتها في

علم الديالكتيك أي Dialectology .

- Fichte, The Ego. D. Runes «Preasury of Philosophy».
- Hegel, Lectures on the History of Philosophy, Trans. E.S. Halden, F. Sinan, L.T.D., London, 1955.
- Hegel, Logic of World and Idea, trans. H.S., Macran, London, 1929.
- Hegel, Phenomenology of Mind, trans. z. Baillie, L.T.D., London, 1929.
- Hegel, Science of Logic, trans, A.V. Miller, Unipress, London, 1969.
- Kant, Critique of Pure Reason, trans, N.K. Smith, London, 1961.
- Plato, The Collected Dialogues, Ed. E. Hamilton, 5th ed. Princeton, 1969.
- حيث نجد نص اسبينوزا، Runes, D., Treasury of philosophy.


محمد الزايد

---

## جَزاء

**Sanction**
**Sanction**
**Sanktion**

---

تثير كلمة جزاء معاني شتى، ويمكن تمييز عدد من الجزاءات البشرية والإلهية، الجسدية والأخلاقية، الشرعية والطبيعية، المدنية والقانونية... الخ.

وتفيد كلمة جزاء معنى العقوبة أو التعويض الذي يحدده القانون. كما تفيد معنى كل عقوبة أو تعويض أقيم من قبل البشر أو من قبل الله. أو نتيجة للمسار الطبيعي للأشياء، والتي تنتج عن أحد أشكال الفعل.

وأخذت كلمة جزاء معنى واسعاً عند فلاسفة اللغة الانكليزية. وحسب بالدوين Baldwin، فإن جزاء تشير إلى اللذّات السفلية، الرغبة، واللذات العليا، الاحساس بالحق. وهي تشكل عنده الجزاءات الطبيعية والدينية، الجزاءات التربوية والاشتراعية، الجزاءات المدنية، الجزاءات الأخلاقية...

بالمقابل يمكن تقليص معنى كلمة جزاء، حيث يُفهم منها فقط نتائج فعل أخلاقي أو غير أخلاقي. وتكون عند ذلك غير ناتجة عن الطبيعة نفسها لهذا الفعل، بل تضاف إليه من الخارج، مثال: «عندما أغتصب القاعدة التي تأمرني بعدم القتل، فإنني أكون قد حللت فعلي جيداً، بحيث لا أجد فيه أبداً العقاب؛ هناك إذن بين الفعل ونتيجته عدم تشابه كامل؛ إنه لمن المستحيل الاستخلاص تحليلياً من مفهوم القتل أو القتل البشري أقل ما يشير إلى التأنيب أو التدنيس... «إنني أسمّي جزاءات، النتائج المتعلقة بالفعل بواسطة رابط تحليلي» دوركايم (انظر لالاند).

قرآنياً، الجزاء من الله وهو قانون إلهي، يتضمن معنى العقوبة وكذلك معنى التعويض والمغفرة على السواء. ويكون الجزاء مباشراً أو غير مباشر، بواسطة فعل الله أو بتسخير البشر أو الطبيعة أو القانون لتنفيذه. والجزاء النهائي هو المؤجّل ليوم الحساب.

وتتكرر كلمة جزاء و(جزاؤكم ـ جزاؤه ـ جزاؤهم) أكثر من أربعين مرة في آيات القرآن. ويمكننا أن نورد بعض الأمثلة على المعاني المختلفة التي تتخذها في بعض الآيات. فتشير إلى معنى العقوبة: ﴿فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ (29 م المائدة 5). أو إلى تعويض ﴿إن هذا كان لكم جزاءً وكان سعيكم مشكوراً﴾ (22 م الانسان 76). ويكون الجزاء نتيجة لفعل صريح: ﴿فما فجزاء من يفعل ذلك منكم إلاّ خزي في الحياة الدنيا﴾ (25 البقرة 2). والجزاء يكون بتحليل الفعل: ﴿ومن قتله منكم متعمداً مجزاء مثل ما قتل من النعم﴾ (95 م المائدة 5). أو يكون من طبيعة الفعل: ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها﴾ (27 ك يونس 10) وكذلك: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ (40 ك الشورى 42).

خالد زبادة

---

## جَلال

**Sublimité**
**Sublimity**
**das Erhabene – Erhaben**

---

الجلال من جلّ أي كبر وعظم. وهو صفة الكائن الكبير أو الكائن الذي عظمته لا حدّ لها. ومن هنا جاء اللقب الذي يتصف به الملوك.

والجلال صفة من صفات الله: ﴿تبارك اسم الله ربك ذي الجلال والاكرام﴾ (سورة الرحمن، الآية 78). وقد تطرق

ابن عربي لهذه الصفة الإلهية بصورة خاصة في «كتاب الجلال والجمال». جاء فيه أن الجمال والجلال وصفان لله. فكما أن الجمال هو ظاهرة الرحمة الإلهية، فإن الجلال هو ظاهرة القهر الإلهي. استند ابن عربي إلى هذين الوجهين في تأويله بعض آيات القرآن وبيانه ما فيها من علامات الجلال بالمقابلة مع علامات الجمال. «واعلم أن القرآن يحوي على جلال الجمال وعلى الجمال فأما الجلال المطلق فليس لمخلوق في معرفته مدخل ولا شهود». بذلك يعني أن الله لا يدركه العقل الإنساني لقدر ما هو متعال. (انظر أيضاً أبن عربي، «الفتوحات المكية»، الباب 241).

هذا في مقام الدين، أما في مقام الفلسفة فالجلال هو الموضوع الأول للجمالية أو الاستاطيقا. وقد ورد مفهوم الجلال في القرن الثامن عشر عند أدمند بورك في كتابه «بحث فلسفي في أصل أفكارنا حول الجلال والجمال» سنة 1757. وقد قال في هذا الكتاب أن الشعور بالجلال يتولد عن مشاهدة المرء ما يروعه. والأشياء التي تروع المرء هي التي يتوفر فيها قسط وافر من العظمة والفخامة.

تطرق كانط في «نقد ملكة الحكم» 1790 إلى الشعور بالجمال والجلال. وخلاصة قوله في ذلك أن مصدر الشعور بالجمال هو الانسجام بين الملكات الذهنية، ومصدر الشعور بالجلال هو الصراع بين العقل وقوة التخيل. عندما نتقصّى فكرة الجلال نصل دائماً إلى فكرة اللامتناهي، وهو الشيء الذي يظهر لنا ونفشل في الوقت نفسه في تمثله. وبعبارة أخرى أن ملكة الفهم عندنا تقصّر عن امتلاك اللامتناهي والسيطرة عليه.

من هنا نرى أن الجلال الإلهي لا يمكن إلا أن يكون مروعاً، مع أن صفة الجلال وصفة الجمال ملازمتان للألوهية. ولكن ليس هنالك من تناقض. فالفيلسوف شلنغ يؤكد أن الجليل جميل والجميل جليل.

جاد حاتم

## جَمَاعَة

**Communauté**
**Community**
**Gemeinde – Gemenschaft**

أبسط تعريف للجماعة هو أنها تتضمن أشخاصاً في علاقات متبادلة. وتصنف الجماعات البشرية في أوسع وأبسط أصنافها في صنفين رئيسيين هما الجماعة الأولية والجماعة الثانوية.

1 ـ الجماعة الأولية: وهي تتسم بعلاقات تنطوي على التعاون الشخصي الصميمي بين الأفراد والاتصال المباشر الذي يجري وجهاً لوجه وعلى أساس من التعاون التام القائم على التلقائية. وكون الجماعة أولية يرجع إلى دورها الأساس في تكوين وبلورة الطبيعة الاجتماعية والقيم الأساسية للفرد، إلى درجة التحام الأفراد بجماعتهم في كلّ تصعب تجزئته. وخير مشخص للجماعة الأولية هو طغيان الحس الجماعي (نحن) على الحس الفردي (أنا).

2 ـ أما الجماعة الثانوية فهي تجمُّع أو جمع أضعف تماسكاً بالقياس للجماعة الأولية وينتمي الأعضاء إلى هذا الصنف بصورة إختيارية أو طوعية ولغرض محدد وغالباً ما يكون نفعياً أو تعاقدياً. وتتحكم القوانين المدوَّنة عادة في علاقات أعضاء الجماعة الثانوية.

وتجدر الإشارة إلى أن الشخص الاجتماعي Social Person ينتمي عادة إلى جماعات أولية كالأسرة مثلاً وفي الوقت نفسه إلى جماعات ثانوية كالنوادي أو الجمعيات الفنية أو الترفيهية وغيرها.

ويجري تصنيف الجماعات بناء على عدد محدد من المقاييس أو السمات، ومن أهمها الحجم أو الكبر Size وتتدرج الجماعات على هذا الأساس من الأصغر إلى الأكبر. ورغم أن العدد ليس مهماً من الناحية السوسيولوجية إلا أنه قد ينطوي على بعض المضامين المهمة في بعض الحالات. والسمة الأخرى هي الديمومة Permanency حيث تصنف الجماعات من الأحدث والأقل استمرارية إلى الأقدم والأكثر دواماً. وتتضمن السمة الثالثة البنية Structure ويؤدي اتخاذها أساساً للتصنيف إلى تدرج الجماعات ذات البناء الشديد التماسك إلى تلك التي تتصف بضعف التماسك الشديد. كذلك يمثل الدور

الاجتماعي سمة أو مقياساً آخر للتصنيف بحيث أن الجماعات تتدرج على ضوئه من تلك التي تضع شروطاً كثيرة على خدمات الأفراد إلى تلك التي تمثل أدنى الطلبات في هذا الصدد، أو بناء على العلاقات المتبادلة من زاوية الجماعات التي تتصف بأعلى درجات التفاهم الثنائي إلى التي تتسم بأدنى درجات الاتصال والتفاهم. أو قد تصنف الجماعات بناءً على مقاييس السلوك أو اعتماداً على نوع القيم الاجتماعية التي يشترك بها الأعضاء، أو نوع الأهداف الاجتماعية التي يتجه سلوكهم نحوها.

أما الأسس التي تؤدي إلى تكوين الجماعات فهي أربعة:

وأولها الأصل المشترك وهو أقوى دعائم الجماعات التي تشد الأعضاء إلى بعضهم البعض، وثانيها المنطقة أو الأرض المشتركة، والأساس الثالث هو التماثل القيمي، والرابع وينطوي على المصالح المشتركة.

أما أهم خصائص الجماعة فهي الآتي:

1 ـ أن الوحدة الاجتماعية المسماة جماعة ينبغي أن تتصف بكونها قابلة للتشخيص اعتماداً على أعضائها ومن قبل المراقبين أو الباحثين الخارجيين.

2 ـ وتتصف الجماعة أيضاً بوجود (بناء اجتماعي) ترتكز عليه من ناحية أن كل عضو من أعضائها يشغل موقعاً أو مركزاً محدداً فيها وأن البناء هذا يتألف من مجموع هذه المراكز، وقد تتدرج مراكز الأعضاء عمودياً حسب درجات مراتبهم.

3 ـ كذلك يعتمد وجود الجماعة على الأدوار، وهذا يعني أن لكل عضو فيها أدواراً معينة يتوقع منه أن يؤديها. والأدوار في الواقع هي جوهر مساهمة الأعضاء في حياة الجماعة وفي إدامة وجودها. فلو توقف أعضاء الجماعة عن أداء أدوارهم فإن الجماعة تتوقف وتنتهي.

4 ـ وللجماعة عادة معايير خاصة بها لتنظم سلوك الأعضاء وتمكّنهم من أداء أدوارهم وفق تلك المعايير. والمعايير ليست دائماً مكتوبة بل قد تكون غير مدونة ومع ذلك فهي مفهومة ومعروفة بالنسبة للأعضاء الذين يتبعونها في سلوكهم.

5 ـ وتتسم الجماعة بوحدة مصالح أعضائها وتماثل قيمهم. ويوجد اختلاف أو تنوع في هذا الصدد حيث تكون المصالح أو القيم غير محددةٍ بشكلٍ دقيق، بينما تزداد دقة هذه المصالح والقيم في الجماعات الأخرى. ومع ذلك فإن الجماعات قد تتعرض إلى الانقسام والتفكك بسبب صراع القيم أو نزاع المصالح.

6 ـ إن الفعاليات التي تجري في الجماعة تميل إلى تأكيد هدف اجتماعي مشترك أو أكثر. وهذا يفسر سبب وجود الجماعة التي تتجه نحو غرض أو غاية معينة.

7 ـ ومن سمات الجماعة الأخرى أنها تتصف بدرجة محددة من الاستمرارية أو الدوام. وتفاوت درجة الديمومة هذه هو الذي يميز بين الجماعات الثابتة والتجمعات الوقتية العابرة.

أما الإنتماء أو العضوية في الجماعة فيعتبر أو تعتبر عنصراً أساسياً في وجودها. ففي الأسرة ينتمي الأشخاص أساساً إما عن طريق المصاهرة أو بحكم الولادة أو نتيجة تبنيهم من قبلها. وقد يتم الانتماء نتيجة الفهم المشترك كما يحصل في الصداقات. وهناك أسلوب الانتخاب أو التعيين كمبدأ آخر يتم بواسطته انتماء الأعضاء للجماعات أيضاً.

وعلى أية حال فإن وجود الجماعات على اختلافها يرجع أساساً إلى أن الأفراد هم أشخاص اجتماعيون لا يستغنون عن العيش مع الآخرين، ولهذا فهم يحتاجون إلى الانتماء والعمل في نطاق جماعات متعددة ومتنوعة.

**قيس النوري**

---

## جَمال

**Esthétique**
**Asthetics**
**Esthetik**

---

ليس من شك في أن تعلّق الإنسان بالجمال قديم جداً. واستمتاعه به وافتتانه بمظاهر الطبيعة قديم قدم الانسانية، وما تركه لنا من آثار منذ العصر الحجري الأول حتى عصور الحضارات القديمة المعروفة يشهد على صحة هذا الرأي. فإذا أخذنا مثالاً الحضارة اليونانية، نرى أن اليونانيين ـ حتى قبل عصر الفلسفة ـ قد أقبلوا على تمجيد ربات الفنون وعبادتها وتقديم القرابين إليها ورعايتها ايماناً منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة في الفن والطبيعة.

ولكن الشيء الآخر المؤكد، هو أن الشعور بالجمال الطبيعي كان سابقاً على النشاط الفني، فلقد أحس الانسان أولاً بجمال الزهرة أو غياب الشمس قبل أن يكون هناك لوحات جميلة أو منحوتات رائعة. هناك إذن جمال طبيعي

مستقل وسابق على الجمال الفني.

فما هو مقياس الجمال الطبيعي؟ لماذا يثير فينا الشعور بالارتياح واللذة والسعادة؟ ما هي العوامل التي تؤثر في عملية تقديرنا للجمال؟ هل الذوق الشخصي أم الثقافة، أم البيئة، أم المجتمع؟ ما هو الجمال الطبيعي؟ أليس هو الذي نشعر أننا نؤلف معه وحدة ويمنحنا الشعور بالسعادة؟ كما يحدده لالو.

ما هو الجمال الفني؟ أليس هو الجمال الطبيعي نفسه ولكن معبراً عنه بوسائل تقنية يستعملها الانسان! «العين» كان يقول دفنشي «تتلقى الجمال الفني بنفس اللذة التي تتلقى الجمال الطبيعي».

إن أسطورة «بيغماليون» وهي محاولة من النحات أن ينفخ الحياة في التمثال الذي صنعه، ليدلنا على أن الجمال الفني يطمح لأن يكون مساوياً للجمال الطبيعي. فمعظم الفنانين من مختلف المدارس الفنية، كانوا دائماً يقولون «بالرجوع إلى الطبيعة كمصدر للفن» أن روسكن Ruskin كان يقول: «ارسلوا فنّانينا إلى الجبال ليتعلموا من الطبيعة كيف تصنع القناطر والقبب، فالأقنثة اليونانية (L'Acanthe grecque) والقوس القوطية (Le Trèfle gothique) والزخرف النفلي (L'Ogive) ليست سوى تقليد لأوراق الأشجار الطبيعية».

فما هو هذا الالتباس بين الجمال الطبيعي والجمال الفني؟ وكيف يتم التفريق أو المفاضلة بينهما؟ فما هو الجمال الحقيقي؟ وهل هناك دور أو هدف أو طريقة معينة للتعبير عن هذا الجمال؟ كل هذه المواضيع والأسئلة وتفسير الظواهر الجمالية وتصنيفها كانت موضوعاً للبحث،مما دعا إلى قيام علم الجمال أو فلسفة الجمال «الاستطيقا».

فكيف نشأ هذا العلم، وكيف تطور، وما هي مواضيعه ومن هم أعلامه، وما هو التقدير الجمالي وارتباطه بقيمتي الحق والخير؟

هذا ما سنعرفه، بادئين بالعرض التاريخي لنشأة الدراسة التي تدور حول الظاهرة الجمالية، وعن المواقف الجمالية التاريخية التي تعرض أصحابها لتفسير ظاهرة الجمال قبل أن ينشأ علم الجمال في العصر الحديث.

إن أفلاطون هو أول فيلسوف يهتم بتسجيل موقف معين من ظاهرة الجمال، فأقام للجمال مثالاً هو «الجمال بالذات»، ذلك الذي يحتذيه الصانع في خلقه لموجودات العالم المحسوس.

إن أفلاطون قد بدأ أولاً باكتشاف سمات الجمال في الموجودات الحسية وفي الأفراد ولكنه أخذ يصعد تدريجياً من هذا الجمال الفردي المحسوس لكي يكتشف علّته في الأفراد جميعاً، وهكذا إلى أن اكتشف مصدر الجمال المحسوس في مثال «الجمال بالذات» في العالم المعقول ذلك الذي يشارك فيه الجمال المحسوس، ثم أنه ربط بعد هذا بين الحق والخير والجمال.

وقد تكلم أفلاطون عن الجمال في محاورتين بطريقة تفصيلية، المحاورة الأولى هي إيون «ion» ثم محاورة هيبياس الأكبر، وفي هذه المحاورة يسأل سقراط ما هو الجمال يا هيبياس؟ وعلى لسان سقراط يحاول أفلاطون أن يحدد الجمال ثم يتطرق إلى الحب الإلهي الذي هو الجمال بالذات إذ إن الحب يتجه إلى هذا الجمال، والجمال بالذات ينطبق على الخير بالذات شمس العالم المعقول. وفي «الجمهورية» يشير أفلاطون إلى فكرة الجمال بالذات وإلى مشاركة الأشياء الجميلة المحسوسة في الجمال بالذات.

أما أرسطو ليس له نظرية في الجمال تحدد معنى أو مفهوم الشيء الجميل، فهو يشرح فقط عملية الحكم الجمالي دون تعريف الشيء الجميل وبيان خصائصه والإشارة إلى حقيقته ووجوده كظاهرة جمالية.

وظلت آراء أرسطو وأفلاطون في الجمال تتنازعها المدارس المتأخرة من رواقية وأبيقورية تضيف إليها تارة وتحذف منها طوراً أو تعدلها أحياناً. وظلت على هذا النحو أيضاً خلال العصور الوسطى وتحت زعامة الفلسفة المدرسية.

أما عند المسلمين فليس بوسعنا أن نستخلص نظرية مفسرة للجمال عندهم إذ إن الشرع قد لعب دوراً كبيراً في منع المسلمين من التعاطي بالقضايا الجمالية. لقد خيل لرجال الدين مثلاً أن صنع تماثيل على هيئة مخلوقات إنما يعد مشاركة للخالق في صنعه. ولكن الواقع أن السبب الحقيقي الذي يكمن وراء التحريم هو مخافة رجال الشرع من أن ينتكس المسلمون ويعودوا إلى عبادة الأوثان، فجاء المنع لكي لا ترتبط شواهد الفن من تماثيل بشرية أو حيوانية بذكريات العرب في الجاهلية بالأصنام التي كانوا يعبدونها، فأرادوا قطع الصلة تماماً بين الماضي الوثني والحاضر الاسلامي، ولم يمنع هذا التحريم المسلمين في الأندلس من أن يبرعوا في فن النحت فتصدر عنهم وحدات فنية رائعة مثلاً: تماثيل السباع في قصر الحمراء في غرناطة. والفرس لم يأبهوا لهذا التحريم فظهرت عندهم أعمال زخرفية رائعة وتصوير على النسيج وعلى جدران القصور والمساجد.

أما المعتزلة فقد أرادوا أن يربطوا الجمال بالعقل والشرع

معاً، فما حسُن في نظر الشرع يعتبر حسناً في نظر العقل، أو بمعنى آخر، إن العقل هو أساس القيمة الجمالية؛ أي أن الموقف الجمالي العقلي يطابق الحق بالجمال. ولم تكن للمعتزلة أبحاث تفصيلية بهذا الصدد، ذلك لأن النقطة الأساسية كانت محاولة للبرهنة على التطابق التام بين العقل والنقل بل وتأكيد سيادة العقل على النقل في كثير من المواضيع.

أما المتصوفون المسلمون فقد كان موقفهم من الجمال وتفسيره مرتبطاً بالجمال الإلهي، وكل الجمالات الجزئية سواء أكانت عقلية أم حسية إنما تشارك في الجمال الإلهي وترتبط به لأنها أثر من آثاره. وقد ميز الغزالي بين طائفتين من الظواهر الجمالية: طائفة تدرك بالحواس وهذه تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها سواء كانت بصرية أم سمعية أم غير ذلك، وطائفة ثانية هي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنة وأداة ادراكها القلب، فالقلب إذن أي الوجدان هو قوة إدراك الجمال في المعنويات.

أمّا إذا انتقلنا إلى المسيحية نجد تمجيداً لا تحريماً. وترحيباً لا منعاً. فقد ظهرت في هذه الفترة روائع الفن العالمي خصوصاً في عصر النهضة، مما ساعد الفلاسفة على التأمل والتعليق على هذه الفنون وصياغة نظريات وأحكام انطلاقاً من هذه الروائع. وكان هذا حافزاً وتمهيداً لبلورة فلسفة الجمال في العصر الحديث.

إن العصر الحديث قد سجل، مع مطلعه تحولاً أساسياً في النظرة إلى الجمال وذلك بظهور تيارات جمالية مؤسسة على النظرة الذاتية للجمال. ورافق هذا التحول، اتجاه إلى الربط بين بحث الجمال وعلم النفس بعد أن كانت الدراسات الجمالية فرعاً من مبحث الوجود؛ وقد اكتملت معالم هذا التطور عند كانط وكان صورة من صور الثورة الكوبرنيقية في مجال الفلسفة. ولقد كان ديكارت أول فيلسوف في العصر الحديث حاول أن يحدد الجمال. فما هي نظرية ديكارت الجمالية؟ أن نظرية ديكارت 1596 ـ 1650 بصدد الجمال يرتبط فيها العقل بالاحساس. فالجميل بالنسبة لديكارت يرجع إلى عالمين في وقت واحد: عالم الحواس وعالم الذهن.

فالموسيقى مثلاً تعتمد على حس السمع وكذلك تخضع للقواعد العقلية المضبوطة. ومن ثم فإنه يتعين عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية في تقديرنا للجمال. فما يروق لعدد أكبر من الناس يمكن أن نسميه بالأجمل. ونحن حينما نسأل ما الجمال؟ فلن نستطيع تعريفه تعريفاً مقنعاً؛ ذلك لأنه يتغير بتغير الأفكار والأفراد والمجتمعات ولن يفيدنا في هذا المجال استنادنا إلى مثال للجمال بالذات بقدر استفادتنا من تجربة الأذواق والمواجد الفردية.

ولقد أشار مونتين قبل ديكارت وبسكال بعده الى أننا لا يمكن أن نعلم ما الجمال؟ وما طبيعته؟ وما أصله؟ فسمات الجمال عند الزنوج غيرها عند الهنود أو الصينيين أو الأوروبيين.

وإذا كان ديكارت لم يشر صراحة إلى علم أو بحث مستقل خاص بدراسة الجمال رغم أنه عرض لتفسير ظاهرة الجمال ولاسيما في رسالته عن «الموسيقى» فإن محاولته هذه وكذلك مجهودات غيره من معاصريه قد أدت إلى ظهور علم جديد يدرس الظاهرات الجمالية. وكان ألكسندر بومغارتين 1741 ـ 1762 أول من كرس له مبحثاً خاصاً، وكان هذا الفيلسوف الألماني أول من استخدم لفظ «استطيقا» للدلالة على هذا العلم وذلك في كتاب له صدر عام 1735 م. وقد تناول في هذا الكتاب مسائل الذوق الفني ومكوناته محاولاً بذلك أن يضع منطقاً لمجال الشعور كالمنطق الصوري الأرسطي بالنسبة للفكر ثم جعل من علم الجمال مبحثاً فلسفيا مستقلاً.

وإذا كانت الدراسات الجمالية قد أحرزت تقدماً ملحوظاً في ألمانيا على يد كرستين وولف وبومغارتين فقد ظهر في انجلترا تيار فلسفي جمالي معاصر لتلك الحركة في ألمانيا. وكان للمدرسة الانجليزية تأثيرها الكبير في تفسير الجمال على يد كل من هيوم ولوك وهوغارت وهتشيسون وأدمون بيرك. كما كان لهذه المدرسة الفضل في ربط الجمال بالإحساس وفي التمييز بين الشعور الخالص بالجمال وبين المنفعة؛ وقد استفاد كانط كثيراً من آراء هذه المدرسة.

وقد أصدر وليم هوغارت 1697 ـ 1764 كتابه عن «تحليل الجمال» عام 1735 الذي ضمنه آراءه في فلسفة الجمال، وهو يعد الدعامة الأولى للمدرسة الجمالية الانجليزية. وقد ألّف هوغارت كتابه هذا مستهدفاً تحديد الأفكار المتضاربة عن الذوق على حد قوله وهو يستعرض فيه المبررات التي تجعلنا نصف شيئاً بالجمال أو بالقبح أو بالرشاقة وذلك بالقياس الى الطبيعة. وقد أكد هوغارت ضرورة الرجوع الى الطبيعة أولاً، فهي التي تمدنا بنماذج تتيح لنا فرصة التعرف على القيم الجمالية؛ ذلك لأن الكشف عن القيم الجمالية وتكوين أحكامنا الجمالية لا يتحقق عن طريق

مقارنة الأعمال الفنية بعضها بالبعض الآخر، والاستناد الى أقوال الفلاسفة وخطرات الفنانين بقدر ما ترجع الى مقارنة هذه المنجزات الفنية بالطبيعة ذاتها؛ فالطبيعة هي المعيار الذي نقيس به «الجمال» وهي الأصل الذي يجب أن نضاهي به سائر الأعمال الفنية. فيتعين علينا أن نتجه أولاً الى العالم الخارجي أي الى الطبيعة، لأن في هذه الأخيرة عوامل مؤثرة تستحوذ علينا وتكون مصدراً لإحساسنا بالجمال. ويشير هوغارت بالفعل الى عدة عوامل مؤثرة متكاملة ومتداخلة بحيث لا يمكن أن يشكل أي عامل منها وحده، أساساً مقبولاً للتقدير الجمالي. ويذكر هوغارت مجموعة من العوامل المؤثرة وأهمها: التناسب والتنوع والاطراد والبساطة والتعقيد والضخامة.

أما ادمون بيرك 1729 ـ 1797، فهو فيلسوف انجليزي آخر من دعاة التجريبية الحسية، وقد انطلق من التذوق الحسي للكشف عن مبادىء الجمال. وقد حاول أن يضع قوانين لعلم الجمال تشبه قوانين نيوتن وتكون على شاكلتها من حيث الصحة والانطباق على ظواهر الطبيعة. ويقسم بيرك موضوع التذوق إلى نوعين: أحدهما الرائع أو الجليل والثاني «الجميل». والأول نشعر في حضرته بالارتياح أما الثاني فهو يشعرنا بالسرور.

ومن خصائص الموضوع الرائع أنه تبدو عليه مسحة من القوة الغامضة التي تثير القلق في نفوسنا وتشعرنا بالضياع في غماره، لأنه يفرض ذاته علينا كأمر لا متناه لا نستطيع الامساك به أو الاحاطة بكل جوانبه، أو كفضاء لا محدود أو ظلمة مسيطرة وصمت رهيب.

أما الشيء «الجميل» فهو الذي يأسرنا بقطع النظر عن تناسب أجزائه من الناحية الرياضية. فالتناسب واللياقة وليدا المصادفة البحتة ولا صلة لهما بالجمال، فالأشياء تبدو جميلة حتى لو كانت عديمة المنفعة أو كنا نجهل مقاييسها الحقيقية.

وخلاصة القول إن بيرك يميز بين ما هو رائع أو جليل وما هو جميل أو رشيق فيرى أن «الرائع» هو ما يميز بالضخامة؛ أما «الجميل» فهو الشيء الضئيل الناعم المصقول ذو البريق الهادىء وقد تتداخل خصائص «الرائع» مع خصائص «الجميل»، فيحدث تناقض في مشاعرنا فلا نلبث أن نشعر تارة بالخوف وتارة أخرى بالعطف والحب.

واذا انتقلنا الى الفيلسوف الالماني امانويل كانط 1724 ـ 1804 نرى انه استخدم لفظ «استطيقا» في كتابه «نقد العقل الخالص» وأراد بهذه الكلمة البحث النظري في الأشكال النفسية للشعور والحس، ويقصد بهذا الزمان والمكان، ولكنه عاد فاستعمل هذا اللفظ استعمالاً معيناً في كتابه «نقد الحكم»، ويقصد به دراسة الأحكام التقديرية التي تتعلق بشؤون الجمال. وهو يقسم علم الجمال الى قسمين:

1) نظرية في الجمال والجلال.

2) بحث في ماهية الفنون الجميلة.

ومنذ عهد كانط اصطلح الناس على تسمية هذه الدراسة باسم «علم الجمال» أو «فلسفة الجمال»، وانصبت هذه الدراسة على الصفات الأساسية للانتاج الفني وعلى الشروط النفسية المصاحبة للفنان أثناء عملية الخلق والابتكار الفني، وكذلك عن المثل العليا التي ينشدها الفنان وهي أيضاً دراسة لطبيعة ونشأة أصول النقد الفني وغيرها من المسائل. ويستطرد كانط من استعراضه لموقفه الجمالي في كتاب «نقد الحكم» فيرى ان عالم الفن الجميل وسط بين العالمين الحسي والعقلي، أي هو حلقة اتصال بين العقل النظري والعقل العملي، أو بين العلم والأخلاق. أو ان ادراك الجمال في الأشياء يعتبر ادراكاً مباشراً مستقلاً عن تصورنا لما هو «جميل»؛ وكذلك، فنحن لا حاجة بنا الى برهان للتدليل على جمال الأشياء وانما تتبدى في الشيء سمة الجمال التي ندركها فيه دون حاجة الى تصور نموذج أو مثال للجمال نقيس بمقتضاه جمال الأشياء.

ولا يختلف الحكم الجمالي عن الحكم الأخلاقي في تبريء كل منهما وابتعاده عن اشباع لذة أو تحقيق منفعة وتحررهما من ضغط الرغبات أو الميول والأغراض. فالجمال يبعث في نفوسنا السرور والارتياح والنشوة الخالصة المبهجة الغامرة دون التقيد بتحقيق أي غاية مغايرة لهذا الشعور. كذلك فإن الحكم الجمالي عند كانط يتسم بالأولية A Priorie والضرورة. فهو لا يقوم في الموضوعات ذاتها بل يقوم في النفس أو الذات، وهو وسيلة ندرك بها الانسجام أو الاتساق بين قوى النفس وملكاتها فحسب، ومن هنا جاءت أوليته وضرورته وكليته، ومعنى هذا أنه حكم موضوعي يصدق عند كل شخص، وفي كل زمان ومكان.

والشيء الجميل انما يتراءى لنا في صورة ذات أبعاد وحدود؛ أي في صورة متناهية تقع في حدود قدرة ادراكنا العقلي، أما اذا جاوز الشيء حدود المعقول وتجاوز حدود قدراتنا الادراكية فإنه لا يلبث أن يدرج الى مجال اللامتناهي فيتولد في نفوسنا شعور من مرتبة أخرى يسميه كانط بـ «الجلال» ونصف الموضوع بأنه «جليل».

وبينما يتواجد ما هو «جميل» في الطبيعة، فإن ما هو

« جليل » لا يوجد إلاّ في نطاق فكرنا فحسب.

أما هيغل 1770 ـ 1831 فإنه من بين أهم الفلاسفة الذين تعمقوا في دراسة علم الجمال. ففي كتابه « علم الجمال » يذكر هيغل ان الفن هو تحقيق لفكرتنا عن المطلق. وتعتبر فلسفة الفن عنده حلقة في مذهبه الفلسفي العام مثلها كمثل الدين والتاريخ. فالروح المطلق في اتجاهها الى المثل العليا، انما تتجه الى الجمال والى الحقيقة والى الألوهية، فيسفر اتجاهها هذا عن الفن والفلسفة والدين. والجمال عند هيغل هو التجلي المحسوس للفكرة، اذ إن مضمون الفن ليس شيئاً سوى الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد بنيتها من المحسوسات. وفي مجال الفن تتجلى الحقيقة أي المطلق الجمالي عن طريق الوسيط الحسي. وقد يظهر بطريقة مباشرة كما هو الحال في أعمال النحت أو العمارة أو ألحان الموسيقى أو في الصور الخيالية الشعرية. وقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في أدنى صور الطبيعة الجامدة وكلما ارتقينا درجة في سلم الموجودات: من الجماد الى النبات ثم الى الحيوان فالإنسان، كلما بدا « الجمال » أي « المطلق » أكثر تألقاً ووضوحاً. ولعلّ الإنسان يبدع ويخلق من عنده أشكالاً وصوراً للجمال أكثر اكتمالاً مما يجده في العالم المحيط به، لأن التعبير الفني عن الجمال يتسم بتساميه عن الطبيعة الواقعية، فليس الفن تقليداً أو محاكاة للطبيعة بل هو محاولة للكشف عن المضمون الباطن للحقيقة. أما عن التزام الفنان، فيجب أن يكون هذا الأخير بعيداً عن كل غاية نفعية، وعليه أن يلتزم بالحقيقة الجمالية والتي تتجلى في الصور الحسية التي يبدعها والتي تنطوي على قيمة فنية خالصة وتحظى بتقديرنا لجمالها لذاتها فحسب.

وقد استطاع هيغل أن يدخل فلسفة الجمال في نطاق فلسفته الجدلية. وفي رده عما أثير من اعتراض حول امكان قيام علم للتذوق الجمالي، فقد أشار الى موقفه هذا في كتابه « في الاستطيقا » حيث يقول: « إن الفكرة هي أساس العلم وليست الخصائص الجزئية ولا الأشياء أو الظواهر، فيجب النظر الى الجمال بالذات وليس الى الموضوعات الجزئية ».

### النظرية الماركسية اللينينية في علم الجمال

تتفرع هذه النظرية من الموقف الماركسي العام المفسر للتطور التاريخي، ولهذا فإن أصحاب المادية الجدلية يرون أن تاريخ الاستطيقا هو بعينه تاريخ الصراع بين المادية والمثالية، هذا الصراع الذي يعكس الصراع العنيف بين الطبقات التقدمية والطبقات الرجعية في كل مرحلة تاريخية للتطور الاجتماعي في سائر المجتمعات الإنسانية. وقد حدد الماركسيون مجال هذا العلم بقولهم: إنه العلم الذي يدرس تمثل أو فهم الانسان الجمالي للعالم المحيط به حسب قواعد منتظمة. وهذه الدراسة تنصب بصفة خاصة على فهمنا وادراكنا لطبيعة التطور الاجتماعي وقوانينه، والدور الاجتماعي المتغير الذي يؤديه الفن في المجتمع باعتباره صورة خاصة من صور تمثل الانسان وفهمه للعالم. وعلى هذا فإن مجال الاستطيقا الماركسية انما يتحدد بالنظر الى أهدافها وتتلخص في تمثل الإنسان الجمالي للعالم المحيط به. وتعتبر الاستطيقا الماركسية الفنون والابداع الفني، جزءاً مهماً منها بل هي القسم الأكثر أهمية فيها، وهي جمال العمل الابداعي الذي يصدر وفقاً لقوانين الجمال والشعور الفني والتأمل الفكري. وترى النظرية الماركسية إذن، في الفن صورة خاصة من صور فهم الإنسان للعالم وهي تدرس المبادىء العامة لموقف الانسان الجمالي ازاء الحقيقة الواقعية وتستخدم الاستطيقا الماركسية المنهج المادي لكي تكشف طبيعة العلاقات بين الفنون والوجدان الجمالي وبين الوجود الاجتماعي والحياة الإنسانية، وتبحث بأسلوب علمي، الأوجه المختلفة للفنون، وطبيعتها ونشأتها الأولى وعملية الابداع الفني، وصلة الفنون بالصور الأخرى للوجدان الاجتماعي ومواقف المدارس الفنية المختلفة ومدى ارتباطها بجماهير الشعب وبحياته الواقعية، والقوانين التاريخية التي تحكم تطور الفنون، ومميزات وخصائص الصورة الفنية، والعلاقة بين الشكل والمضمون في الفن، والمنهج الفني والأساليب والطرق الفنية. ودراسة هذه الموضوعات انما تتم في اطار المبادىء الأساسية للواقعية الاشتراكية والدور الاجتماعي المتغير الذي تلعبه في بناء المجتمع الشيوعي المقبل.

ولهذا فإن المهمة الرئيسية للاستطيقا الماركسية ـ اللينينية هي التحليل العلمي العميق والتقييم الموضوعي للعمليات الجمالية في عصرنا لتكون أساساً لتربية سائر الأفراد وأذواقهم الجمالية المتطورة ولكي تسهم في اعداد الفرد الشامل للمرحلة الشيوعية. وهكذا نرى الى أي حد ترتبط النظرية الجمالية الماركسية بالمبادىء الأساسية للمادية التاريخية وبأبعاد فهمها للتطور الاجتماعي.

بعد هذا العرض التاريخي لتطور مباحث فلسفة الجمال بوسعنا أن نلاحظ كيف أن جميع الجهود كانت تتجه نحو اقامة علم خاص لدراسة الظواهر الجمالية تمشياً مع النزعة

العلمية المعاصرة التي تتجه تدريجياً الى تبني النظرة الوضعية البعيدة عن التأمل الفلسفي في تناولها لظواهر الكون أو الإنسان. ولكن معظم هذه الجهود لم يكتب له النجاح ولا سيما في مجال الدراسات الإنسانية وبصفة خاصة في ميدان الدراسات الجمالية، ولهذا فإن أي محاولة لاقامة عمل تجريبي للجمال على نسق العلوم الطبيعية والكونية لن تبلغ أهدافها المتوخاة، ذلك أن ظاهرة الجمال انما تستند أصلاً الى الذوق، وهو ذو طابع فردي بحت، بقطع النظر عن السياق البيولوجي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو التاريخي العام، فإن استنادنا الى هذه الاطارات، مجتمعة أو منفردة، لن يتيح لنا أن نتمكن من رصد الأذواق والمواجد في اختلافاتها الفردية ذات الثراء العريض والتي تشكل في الحقيقة الأساس الراسخ لأي تقدير جمالي. ولكن بالرغم من هذه الصعوبات قام تياران متعارضان بنظرتهم الى الجمال والتقدير الجمالي.

التيار الأول يقول إن موضوعية التقدير الجمالي إنما تستمد من الموضوع وليس من الذات؛ والتيار الثاني يقوم على النظرة الذاتية في التقدير الجمالي. هذا الاختلاف هو شاهد واضح على استحالة قيام علم للجمال لا يستند الى إطار فلسفي واضح المعالم. واذا أردنا أن نرصد في عصرنا الحاضر أشهر النظريات الجمالية ومواقف الجماليين المعاصرين في تفسيرهم لظاهرة الجمال نستطيع أن نحصر هذه المواقف أو النظريات في اتجاهين كبيرين:

أولاً ـ اتجاه نظري ميتافيزيقي: ويمثله كل من فيكتور كوزان ولامينيه وجبريل ساي واتين سوريو وتولستوي ورسكن وكروتشي. وأصحاب هذا الاتجاه على اختلاف منازعهم الفلسفية يستندون الى أفكار تأملية مسبقة متعالية على التجربة الحسية؛ أي انهم يجعلون للجمال مصدراً يعلو على الواقع الحسي ويجاوزه. فمثلاً كروتشي 1861 ـ 1952 يعتبر علم الجمال لغة عامة أو علماً للتعبير والدلالة وأن العمل الفني حدس حسي لعاطفة بعينها جاء ذلك العمل الفني أيضاً تعبيراً كاملاً عنها؛ فما اللوحة أو الكلمات المكتوبة أو الأصوات سوى مساعدات سببية تعين الآخرين على أن يحدسوا الحدس نفسه. أما رسكن 1819 ـ 1900 فهو يرى أن الشعور الجمالي غريزي في الإنسان أي انه سابق للتجربة، والأساس الموضوعي للفن هو الجمال الإلهي المشاهد في الطبيعة والذي يعد نقشاً يبدعه الله في مخلوقاته. فالفن الكامل إنما ينقل عن جمال الطبيعة الإلهي.

ثانياً ـ إتجاه تجريبي: أما الاتجاه التجريبي في دراسة الظاهرة الجمالية فيمثله فخنر 1801 ـ 1887 وهو الاستقراء في الكشف عن الجمال الموضوعي بادئاً من الواقع المحسوس. وجاء اتباع من مدرسة فخنر وربطوا بين علم الجمال والبيولوجيا وبين علم الجمال والفيزيولوجيا (غرانت ألن). وقد حاول تين 1828 ـ 1893 تأسيس علم جمال تاريخي فأشار إلى أن ثمة عناصر ثلاثة يتأثر بها الجمال وهي: البيئة والزمان والجنس. وقد حاول شارل لالو أن يؤسس نظرية تفسر ظواهر المجتمع الجمالية وتطورها خلال التاريخ، وهذه المدرسة تدرس الفن من الوجهة الاجتماعية وترى أن المجتمع وحده هو مصدر القيمة الجمالية.

وقبل أن نختم حديثنا في هذا الباب لا بد من ذكر اتين سوريو أستاذ علم الجمال بالسوربون الذي يعد من أعظم المفكرين الذين دفعوا بالدراسات الجمالية دفعة قوية. وقد أكد سوريو الصلة الوثيقة بين الفن والفلسفة، الأمر الذي أفضى به الى أن يتوقع تحول علم الجمال في المستقبل الى نظرية فلسفية في المعرفة، فهو يرى أن الفيلسوف ينظر الى إنتاجه نظرة الشاعر الى قصيدته أو الرسّام الى لوحته المبدعة.

ومن أهم كتبه كتابا «الصلة بين الفنون الجميلة» و«مستقبل علم الجمال». واذا تكلمنا فيما تقدم بإسهاب عن نشأة الدراسات الجمالية والمحاولات التي قامت لتأسيس علم مستقل، فلا بد الآن من تقييم الظاهرة الجمالية وما يرتبط بها من أحكام وارتباطها مع قيمتي الحق والخير.

لقد حاول فلاسفة الجمال الوصول الى طريقة واحدة لتقييم الظاهرة الجمالية، وذلك بوضع تعريفات جامعة مانعة على طريقة المنطقيين؛ ولكنهم وجدوا أنفسهم أمام ظاهرة تستعصي على التعريف، لأن حقل الظاهرة الجمالية هو الوجدان والشعور لا حقل العقل والقضايا المنطقية.

فقامت المدرسة الحسية تصف الجمال بأنه ظاهرة محسوسة، وان الإحساس بالجمال عملية حسية بحتة لا تتجاوز رصد السمات الحسية الخارجية للآثار الجميلة. وقامت المدرسة الاجتماعية تحاول إلغاء الفروق الفردية، واعتبار الذوق حصيلة للمجتمع وليس للأفراد، وقالت المدرسة التجريبية بتعرية الأحكام الجمالية من سماتها الفردية. كل هذه المدارس حاولت تقنين المقاييس المادية للظاهرات الجمالية لكي يتيسر اخضاع هذه الظاهرات لما تخضع له بالعقل ظواهر الطبيعة من مقاييس مادية فأرجعوا مثلاً، جمال الصورة أو الرسم أو التمثال الى مقاييس مادية مثل درجات التلوين وأنواعه المختلفة والظلال والانعكاسات الضوئية

والخطوط وطريقة ترتيب وموازنة مفردات الصورة أو الرسم، وطريقة شغل الفراغات ووحدات الرسم، وأيضاً مثل الزاوية التي يؤثر الفنان أن يضع رسمة من ناحيتها... الخ. كل هؤلاء حاولوا أن يضعوا مقاييس واحدة يستعملها جميع الناس للوصول الى نتائج مشابهة للجمال عند جميع الذين يستعملونها. ولكن هذه المحاولات لم يكتب لها النجاح لأنها تجاهلت جميعها، العنصر الفردي الذي لن يقوم بدونه أي حكم جمالي رشيد. واذا كان بعض من تصدوا للدراسات الفنية قد نجحوا في وضع مقاييس عامة لبعض الظاهرات الفنية، وهذا يسمى بالموقف الاكاديمي في الفن، فإنه سرعان ما كانت تقوم ثورات فنية تقلب هذه المقاييس وتخلق مكانها مقاييس جديدة للتقدير الجمالي. وقد عبَّر برغسون عن ذلك بقوله: «إن هؤلاء الذين يخضعون الظاهرات الفنية والحيوية للمقاييس العامة، قد أخفقوا في ادراك الذبذبات الحية للعمل الفني في وحدته وأقسامه وحيويته الدافقة، لأن كل موضوع فني يحتفظ بلون خاص وصبغة مميزة وطابع فريد، اذا كان عملاً فنياً خالصاً وحياً. وتقدير هذه الحيوية إنما يرجع الى مدى ارتباط هذا العمل وتداخله مع العامل النفسي الفردي».

أما عن ارتباط الحق بالجمال فإنه عائد الى الصدق في ميدان الفن، فإن الشيء يخلو من الجمال اذا خلا من الصدق. وليس معنى هذا أن الصدق في ميدان الفن مطابق للصواب في ميدان البحث عما هو حق؛ اذ الصدق في التعبير الفني متعلق بالوجدان وليس بالعقل. ومعنى ذلك أن صدق الأشياء الجميلة هو في تعبيرها القوي المخلص، عن المشاعر الجميلة، فليس الجمال هو الحق المنطقي أو الفلسفي أو العلمي، ولكنه الحقيقة منظور اليها من ناحية الوجدان والشعور.

أما عن علاقة الخير والجمال فعلاقتهما ليست دائماً متطابقة كما عند أفلاطون الذي كان يطابق بين الجمال بالذات والخير بالذات؛ فقد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي تعارف عليه الناس كما نجد ذلك عند اتباع مدرسة الفن للفن، ومن ثمة فلا يمكن وصف الأثر الفني بالقبح اذا ما تعارض مع مفهوم الخير.

والخلاصة ان اختلاف الأفراد في مجال التذوق الفني يجعل من الصعب تعريف الجمال، ومع هذا فإنه يلوح ان بين الأشياء الجميلة طابعاً مشتركاً وصفة خاصة تجعلها جميلة، ويرجع اختلاف أذواق الناس الى جملة أسباب منها التربية أو البيئة بمعناها الواسع أو الى تأثير ما هي كل منا في الحكم على جمال الأشياء حينما تتدخل ذكرياتنا في عملية التقدير الجمالي. وقد يرجع اختلاف الأحكام الجمالية الى أن الناس يخلطون دائماً بين الجمال وصفات أخرى، فهم يظنون أن الشيء الجميل يجب أن يكون نافعاً ومفيداً، والواقع أن الجمال لا يقترن بالمنفعة مطلقاً وانما يتصادف أن يكون الشيء الجميل نافعاً، ولكن تحقيقه لمنفعة ما، لا دخل له لنعته بالجمال، وكذلك يجب التمييز بين صفة الجمال في الشيء وصفة الامتاع أو الملاءمة فيه، كما انه يتعين ألاّ نخلط بين الجمال والجاذبية الجنسية فيقع التقدير الجمالي تحت وطأة الشعور الجنسي، كما كان فرويد يعتقد. ومن المخاطر التي يجب أن لا نقع فيها عند تقييمنا الجمالي للأمور هو الخلط بين صفة الجمال في الشيء والصفات الأخرى المتعلقة به، لأننا كثيراً ما نعجز عن فصل هذه الصفات فتدخل في تقديرنا لجمال الشيء ويكون ذلك داعياً الى التشتت الكبير في اختلاف أذواق الناس. وكلما استطاع المتذوق استبعاد أكبر عدد من الصفات التي تتداخل مع صفة الجمال في الشيء كلما ازداد اقترابه من ادراك الطابع الجمالي في الشيء الجميل. ونختم كلامنا عن التقدير الجمالي وتقييم الأعمال الجمالية بما قاله غاربت في كتابه «فلسفة الجمال»: «إن التقييم الجمالي ما هو إلا تعبير عن علاقة تعاطف بيننا وبين الأشياء التي تستحوذ على مشاعرنا بما ركِّب فيها من سمات جمالية تجرنا إلى اصدار حكمنا عليها بالجمال. فالجهد الجمالي ليس سوى إدراك المرء لحالات نفسه مجسمة في أشياء محسوسة. وكل ادراك للجمال إنما هو تعبير عن هذا الاحساس أي عن دلالة الصورة على الأحاسيس، فيصبح للصورة الجمالية محتوى ومضموناً يشارك المتذوق في تكوينه من ناحية الانفعال العاطفي المصاحب للإحساس بالجمال وأيضاً من ناحية التحامه وتجاوبه مع ما أضفاه الفنان المبدع للصورة من ثراء وألوان عليها، وما يخلعه عليها كذلك من إيديولوجيته أي من أفكاره وآرائه وتقاليد عصره ونظمه السياسية والاجتماعية، وكذلك ما يمنحه للأثر الفني من تقنية بارعة أو سمة أو تقليد خاص بمدرسة فنية معينة».

## مصادر ومراجع


- دوفرين، م.، ظواهرية التجربة الجمالية، المنشورات الجامعية، P. U. F., 1953.
- دو لا كروا، جان، الشعور الجمالي، المنشورات الجامعية، 1939، P. U. F.
- ريد، ص.، فلسفة الفن الحديث، لندن، فابر، 1944.
- ريد، ص.، معنى الفن، لندن، فابر، 1944.

- سوريو، أ.، تقسيم الفنون، فلاماريون، 1947.
- سوريو، أ.، الجمال العقلي، باريس الكان، Alcan، 1904.
- سوريو، أ.، مستقبل الجمال، هاشيت، 1912.
- كانط، ايمانويل، نقد الحكم.
- كروتشي، الجمال كطريقة علمية للتعبير، المنشورات الجامعية، P.U.F.، 1939.
- لالو، شارل، تعبير الحياة في الفن، الكان، Alcan، 1933.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، الكان، Alcan، 1922.
- لالو، شارل، مبادىء الجمال، الكان، Alcan، 1952.
- لوسيه، الدور الاجتماعي للفن، باريس، 1937.
- مارلو، أ.، الخلق الفني، سكيرا، 1948.
- نادوسيل، موريس، مدخل الى علم الجمال، المنشورات الجامعية، P.U.F.، 1953.
- هيكل، الاستطيقا.


كميل الحاج

---

# جنون

**Folie**
**Insanity, Madness**
**Irrisnn**

---

**1 ـ تحديد:**

نقول في اللغة العربية جنّه الليل أي ستره وأظلم عليه. وجُنَّ الرجل (في المجهول) جناً وجنوناً أي زال عقله أو فسد أو دخلته الجن فهو مجنون. («محيط المحيط» لبطرس البستاني).

إن هذا المفهوم يقترب جداً من المفاهيم القديمة الشائعة في مختلف المجتمعات. فالمجنون هو ذاك الانسان الذي فقد عقله ودخلته الشياطين، أي أنه فقد طبيعته الانسانية وتحول إلى كائن خطير قد حلّت عليه اللعنة. لذا كان الضرب الجسدي أحد الوسائل المستخدمة لطرد الشياطين منه.

إن صورة الجنون وما يرافقها من خوف وغموض ما تزال حتى الآن قائمة في أذهان الكثيرين من الناس. كل ما يعرفه الناس هو أن المجنون انسان مخيف يضرب ويقتل ويحطم كل ما يعترض طريقه، إنه كالوحش الكاسر.

إن كلمة الجنون سبقت نشوء الطب النفسي الذي بدأ في القرن التاسع عشر. فالجنون كلمة غامضة وهي لا تشكل كياناً طبياً واضحاً؛ أي لا يوجد مرض محدد المعالم والعوارض إسمه الجنون. ومما لا شك فيه أن أطباء النفس لا يستعملون كلمة «جنون» عندما يصنّفون الأمراض النفسية أو عندما يقومون بتشخيص المرض.

الجنون ليس مرضاً محدداً، إنه حالة مغايرة للعقل والمنطق. إنه بمثابة عاصفة من الانفعال والعنف والغرابة، بحيث يعجز العقل أن يصمد أمامها أو أن ينتصر عليها أو أن يجد لها التفسير الصحيح. من هنا الخوف الغامض الذي كان يدفع بالمسؤولين إلى اعتقال المجانين وعزلهم وتكبيلهم بالحديد، وضربهم، وكأنهم صورة الشر المستطير أو الخطر الذي يهدد كل فرد في المجتمع.

يبدو أن مفهوم الجنون غامض وواسع، فهو لا يشير كما قلنا إلى مرض عقلي معين، إنه يشمل الاضطرابات العقلية والسلوكية بحيث أن تصرفات الشخص تتخطى المألوف وقواعد المنطق وحدود الواقع والمعايير الأخلاقية والاجتماعية. وأحياناً يقول الناس: فلان مجنون لأنه فعل كذا وكذا؛ أي أن سلوكه أصبح غير مألوف وغير سوي. والأمثلة المستمدة من الحياة كثيرة ولا تحصر. فلان يخامر ويقامر ويعود إلى المنزل صباحاً وقد فقد كل ما يملك. وفلانة قد أصبحت عصبية، تصرخ وتضرب أولادها لأسباب تافهة. فلان يعتقد أنه من سلالة الملوك والأمراء وعليه أن يحكم البلاد ويقود العباد، وفلان يشعر أنه ملاحق وأن الناس يتآمرون عليه، أو أن زوجته تخونه وتريد أن تدس السم له في الطعام. هذه امرأة تتبرج وترتدي الثياب بصورة غريبة تثير التساؤل، وأخرى تعاشر أكثر من رجل ولا تستطيع، دون أن تعرف، أن تخلص لرجل واحد تبني معه الحياة الهنية. وهذا رجل متطير يعزل نفسه في الغرفة ويرفض أن يقابل الناس، واذا حاول أحد أن يخرجه من عزلته، فانه قد ينقضّ عليه ويضربه.

إن الجنون فنون، كما تقول العامة، وهذا يعني أن صوره متعددة ومتنوعة بتنوع الغرابة في السلوك. والصفات البارزة في الجنون هي العنف والغرابة في التفكير والسلوك. وهذه العوارض تدخل في أكثر من مرض نفسي.

**2 ـ المفاهيم:**

ليس الجنون إذن عبارة طبية ـ نفسية بالمعنى الدقيق للكلمة. فالجنون له عدة مفاهيم:

**1 ـ المفهوم الشعبي:** وهو مفهوم قديم لا يزال شائعاً في بعض البلدان، ويتناول كل ما هو مخيف وشيطاني وصارخ في

السلوك. فالجنون يحدث عندما تدخل الأرواح الشريرة إلى الانسان، وهذا يعني أن الطبيعة البشرية قد دنسها الشر، والجنون هو عقاب إلهي نتيجة لتخطي المحرمات والقيم (غضب السماء والآلهة). والعلاج يكون من أعمال الشيخ والساحر والراقي، والهدف هو تطهير المريض من الخطيئة والروح الشريرة. وهذه الاعتقادات والوسائل العلاجية ما تزال قائمة حتى اليوم في بلدان أميركا اللاتينية وأفريقيا والشرق الاوسط والاقصى. إذ يلجأ المعالج الشعبي إلى بعض الممارسات: استعمال البخور والدخان، الصلاة، الضرب، الحجاب...

2 ـ **المفهوم الأدبي للجنون**: ويعني حالة من الغيبوبة والغرابة تعتري الأديب أو الفنان وتبعده عن حدود الواقع والمنطق، فيسبح في عالمه البعيد، يستنبط الصور والأفكار الغريبة إلى درجة الهذيان، أمثال بودلير وبريتون وأرتو وشوبنهور وشكسبير وبيكاسو... أصبح الجنون نمطاً وجودياً في العالم بل حالة نفسية أدبية، وفي هذا العالم يحلق أصحاب الأدب السريالي والرومنطيقي... وهنا لا بد لنا من القول بأن الجنون الأدبي ليس انفصالاً كاملاً عن الواقع والعالم، إنه غيبوبة مؤقتة يعود بعدها الأديب أو الفنان إلى حلبة الواقع. والأديب الذي يدخل إلى عالم الهذيان ولا يخرج منه، يغامر في أن يكون أدبه مجبولاً بالهذيان والتفكك. إن ما كتبه نيتشه في أواخر أيامه وأثناء جنونه، كان أقرب إلى الطب النفسي منه إلى الفلسفة. المهم إذن هو في إمكانية العودة إلى عالم الواقع والناس.

إن أرتو (أديب فرنسي توفي عام 1948) يشن حربه ضد الطب النفسي وضد المجتمع المريض ويطالب بالحق في الجنون، وهو يعتقد أن الطب النفسي بدعة أوجدها المجتمع البورجوازي للحفاظ على مؤسساته ضد الناس الأذكياء وذوي التفكير الشفاف. المجتمع هو المريض وهو الذي يدفع بالناس إلى الجنون، هذا المجتمع الغارق في الخطيئة والجنس. والرد على هذا المجتمع يكون، حسب أرتو، عن طريق الجنون الخلاق والطهارة. والشفافية الذهنية لا تحدث إلا بالتمرد الحقيقي على المستنقعات الآسنة في المجتمع.

3 ـ **المفهوم التاريخي**: ويتناول تطور النظريات عن الجنون والمرض العقلي. إن الفكر اليوناني القديم طرح بعض النظريات التي بقيت تثير اهتمام العلماء إلى أمد طويل في كثير من البلدان. إذ قسم هيبوقراط الناس إلى أربعة أمزجة انطلاقاً من العناصر الطبيعية الأربعة: الهواء، التراب، الماء، النار، ويقابلها اللمفاوي، الدموي، الصفراوي والعصبي. وينتج المرض النفسي عن اضطراب المزاج وتقلباته. ويعتقد أرسطو أن الغضب (الجنون) يحدث عن غليان الدم وتصاعد الأبخرة إلى الرأس، والرغبة في الثأر. ويبدو أن مسألة الأبخرة بقيت قائمة حتى القرن السابع عشر. إن كلمة جنون وترادفها باللاتينية Follis التي تعني الانتفاخ بالهواء مثل البالون، أي أن الجنون يعود إلى انتفاخ الرأس بسبب الأبخرة المتصاعدة إليه. وفي عصر الكنيسة، كان ينظر إلى المرض على أنه نوع من العقاب الإلهي، وكانت الكنيسة لا تؤمن بالطب بل إنها ترى الخلاص في القوة الروحية وفي اللجوء إلى المخلّص. لذا حل رجالات الدين والكهنة مكان الأطباء، وقد قاموا بإنشاء المراكز والمصحات لمساعدة المنكوبين. وكل مستشفى كانت تحمل إسم قديس بصورة عامة. في البداية، كانت هناك مقاومة ضد اللجوء إلى الطب والسحر، وكان السحرة ينالون عقابهم حتى الموت. وبدأ إنشاء المصحات المذكورة بعد القرن الخامس عشر. وكانت تضم هذه المراكز مختلف الأمراض والانحرافات: المجانين، الفقراء، المجرمين، المومسات، الأمراض الزهرية، السحرة،... كل هؤلاء كانوا يعيشون عيشة قاسية لا عناية فيها ولا اهتمام. وتجدر الاشارة إلى أن هذه المصحات كانت تستعمل قبل ذلك لعزل المصابين بالبرص. لقد مرت البشرية بمسلسل الرعب وكان البرص الحلقة الأولى، ثم جاء السل فالجنون الذي حل مكان البرص وكان يثير الذعر والرفض في نفوس الحكام والعامة. وعاد الجنون اليوم لينشر خطره في كل مجتمع وظهرت أيضاً التورمات الخبيثة. وما يزال الطب حائراً وفي منتصف الطريق أمام هذه الكوابيس الجديدة.

وإذا كان البرص يثير الرعب والقرف ويستوجب العزل، فإن نصيب الجنون لم يكن بأقل من ذلك. لقد وصلت الرغبة في العزل إلى وضع المجانين في سفينة خاصة تجوب نهر الرين، على سبيل المثال، وكأنها تريد أن ترحل بهم إلى المجهول. وهذا الاستعمال بقي قائماً في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

إن قصة الجنون طويلة في مسارها المأساوي. اذ بقيت أساليب العزل والتعذيب وسلاسل الحديد تشكل قدر اللعنة والموت عند المجانين حتى جاء بينل Pinel في القرن التاسع عشر وحرّر المجنون من السلاسل وأطلق صرخته الانسانية، فكان نور جديد في ظلام رهيب.

في القرن السابع عشر، كان ينظر إلى الجنون على أنه نوع

من الضلال والخطأ. فالعقل يعني اليقين والحقيقة. أنا أفكر إذن أنا لست مجنوناً. لذا كان يزج بالمجانين في المصحات والزنزانات وهم في حالة من البؤس والشقاء. وكانوا عراة، أو يرتدون الثياب الممزقة التي لا تقيهم شر البرد والرطوبة، وكانوا لا يرون النور إلا قليلاً. ويدخل مع فئة المجانين العاطلون عن العمل، أي الذين يتسكعون في الشوارع. وبقيت هذه الحالة خلال القرن الثامن عشر، وانصب اهتمام المسؤولين على مكافحة الشحاذين والفقراء وعزلهم في المصحات لامتصاص النقمة ثم تشغيلهم وكأنه محكوم عليهم بالأشغال الشاقة. وقد برزت هذه المشكلة في المدن الصناعية مثل ليون وهامبرغ. ركّز العصر الكلاسيكي على تمجيد العقل والفضيلة وعلى إنزال العقاب بالخارجين عن القانون والأخلاق، وكان هناك ارتباط بين الفقر والكسل والجنون والزهري وغيرها من النقائص البشرية التي تُربط بمبدأ اللعنة، وكان يُنظر لهؤلاء جيعهم على أنهم قد فقدوا الوعي والعقل والفضيلة. وكان يسجل على ملف المريض ملاحظات تتعلق بمسلكه الديني (أي أنه يشتم الله ولا يذهب إلى الكنيسة). وهكذا حاول المجتمع البورجوازي في أوروبا أن يحافظ على تماسكه وأن يعالج الجنون والفقر وغيرهما بالقهر والسجن والأشغال الشاقة حتى وصلت نسبة الاعتقال إلى واحد بالمئة في مدينة باريس على سبيل المثال (فوكو). فالجنون كان إذن تهديداً للنظام الاجتماعي. وكان الاعتقال وراء قضبان الحديد الحل العملي، لأن المجنون قد فقد، حسب المفهوم الشائع آنذاك، طبيعته الانسانية، وتحول إلى وحش مخيف، أي أنه لا ينظر إليه كمريض بحاجة إلى العناية والعلاج وإنما كوحش بالذات.

إن مفهوم الجنون في العصر الكلاسيكي بقي أخلاقياً دينياً ولم يعتمد على النظرة العلمية. أما في القرن الثامن عشر، فقد جرت بعض المحاولات لتصنيف الأمراض ومن بينها أعمال دوسوفاج ودوبليه، فالأول قسَّم الأمراض النفسية إلى أربعة أنواع:

1 - الجنون الناجم عن سبب خارجي لا يتعلق بالدماغ (وسواس المرض والرباص).

2 - الهذيان الناجم عن تقرحات في الدماغ أو عن ضعف في وظيفة الارادة مثل الهوس والسويداء.

3 - الهذيان المؤقت الناجم عن بعض التسممات والالتهابات.

4 - الخبل الناجم عن خلل في مستوى التفكير.

ثم جاء تصنيف دوبليه الشبيه إلى حد ما بالأول ولكنه أكثر دقة بصورة عامة:

1 - الجنون القائم على الهذيان والعنف والمصحوب بارتفاع الحرارة. وهذا قد يكون حصيلة التهاب في الدماغ أو بعض الامراض الحادة.

2 - الهوس أي الهذيان الثابت ودون حرارة، ودون التهاب حتمي في الدماغ. وصاحب هذا المرض يمتلك قوة غريبة ومقاومة هائلة ضد الجوع والتعب والبرد والنعاس، ويمتاز أيضاً بالهيجان والعنف.

3 - السويداء وتتصف بالهذيان المستمر والهادىء والتركيز على شيء معين (الميل إلى التشاؤم والموت).

4 - الخبل: وهو أدنى درجات الجنون خطورة. ويتصف بضعف التفكير والدماغ وبصعوبة العلاج. ومن الطرق العلاجية المستعملة آنذاك نذكر: الفصد والكي وتنظيف المعدة، والحمامات الباردة وحلق شعر الرأس ثم وضع قبعة عليه مبللة بالماء والخل...

إن القرن الثامن عشر قد مهد الطريق أمام القرن التاسع عشر، وقد كان للفلاسفة والعلماء تأثير لا ينكر في إشاعة المناخ الانساني لذلك العصر: نيوتن، فولتير، روسو، مونتسكيو،... ثم جاء الأدب الرومنطيقي الذي أطلق العنان للمخيلة والأحلام والعاطفة؛ وفي عام 1789 جاءت الثورة الفرنسية بشعاراتها الجديدة: الحرية - العدل - الإخاء. وأعلن بينل 1745 - 1826 ثورته الانسانية لتحرير المجانين وحماية الانسان. لم يعد الجنون الآن موضوعاً للنبذ والخطيئة والتعذيب، بل أصبح موضوعاً للدراسة بأبعاده الانسانية والاجتماعية. لقد أمر بينل في مصح Bicêtre، المخصص لحالات الجنون، بفك سلاسل الحديد وإخراج المجانين من الزنزانات، وقد اقترب من أحدهم، وهو ضابط قد قتل في المصح أحد الممرضين، وقال له: «كن عاقلاً ولا تؤذ أحداً، فأنا سأطلق سراحك وأفك أغلالك. كن لطيفاً وواثقاً، سأعيد لك الحرية». وكان الضابط يستمع في زنزانته إلى بينل بكل هدوء وصمت، وبعد أن سقطت سلاسل الحديد، هرع الضابط ليمجد الشمس والنور صارخاً: كم هذا حقاً جميل. وخلال سنتين من التجربة، كان سلوك الضابط طبيعياً وكان يساعد بكل اندفاع في أعمال المصح وفي قيادة بقية المرضى.

كان أبطال الثورة يشتبهون بوجود الخونة والجواسيس داخل المصح، والذين زجّوا بأنفسهم في صفوف المجانين هرباً من الموت الزؤام. لذا كانت الرقابة شديدة على المصح

وكانت الرغبة قوية في الكشف عن الجنون، مما دفع الى الاهتمام بالنواحي الطبية ـ العلمية.

وكان بينل يعتمد على ثلاثة مبادىء في تعامله مع المريض:

1 – الصمت: ويعني الاصغاء إلى المريض والإستماع إليه، وعلى المريض أن يواجه تجربة الصمت، لأنه في الصمت يسيطر القلق وسط الحرية. والصمت وسيلة لاكتشاف الذات والعودة إليها.

2 – المرآة: يعتقد المجنون أن الآخرين يلاحقونه ويتآمرون عليه، والمهم أن ينظر إلى المرآة ليرى نفسه ملاحقاً من نفسه وليس من الآخر. وهذا ما يؤدي الى الاعتراف بالذات أو التعرف إليها على الأقل.

3 – المحاكمة: كان بينل يقوم بمحاكمة وهمية لبعض المرضى الذين يشعرون بالملاحقة والذنب وبالحاجة إلى التبرئة.

وبعد إعلان ثورته في مصح Bicêtre عام 1793، قام بينل بالعمل نفسه في مصح آخر للنساء Salpétrière. وبعد وفاة بينل تابع تلاميذه نشاطهم الانساني وأبحاثهم الطبية، ومن بينهم نذكر Esquiral الذي يعود الفضل إليه في ظهور قانون 1838 والذي ينظم قبول المجانين في المصحات. ومن بنود هذا القانون، هناك نوعان من الاستشفاء، الأول إختياري يتم بطلب من عائلة المريض أو من أوصيائه والثاني إلزامي يتم بناء على طلب الشرطة التي تعتبر حالة بعض الأفراد خطرة. وهذا القانون ما يزال ساري المفعول حتى اليوم. ويعتقد Esquiral بأن الضغوط النفسية والأخلاقية مهمة في تشكيل الجنون بالاضافة إلى التقرحات الدماغية وضغوط الوسط.

– من جهة أخرى، نشر لوكاس Lucas عام 1847 كتاباً عن الوراثة وأثرها في الجنون، وقد فتح بذلك آفاقاً جديدة أمام الباحثين في الطب النفسي أمثال موريل وماغنان اللذان يركزان على نظرية التلف الأصلي الناجم عن وراثة مريضة أو عن عوامل معيقة للنطور، مثل التسممات الداخلية والكحول والالتهابات والبؤس وغيرها من العوامل التي تعرقل مسارات النمو وتحدث فيه التلف. وهذا التلف يظهر على الصعيد الجسدي والمورفولوجي، كما أنه يظهر على الصعيد الذهني والنفسي. (اضطراب الطبع والسلوك، الارادة، عدم الاستقرار الانفعالي، الاندفاعية العمياء...). وباختصار، يبدو أن التلف حالة مرضية في جبلّة الشخص تضعف من مقاومته النفسية ـ الجسدية ولا تحقق بالتالي الشروط البيولوجية للصراع من أجل الحياة.

– وفي عام 1883 نشر كرابلن الألماني 1855 ـ 1926، كتاباً في الطب النفسي وقد قسم الأمراض النفسية إلى نوعين رئيسيين: الذهان الهوسي ـ الاكتئابي. (وفيه يمر المريض بحالتين من الاضطراب مع شيء من التعاقب) هناك مرحلة هوسية تتميز بالهيجان والعنف والنشاط العارم غير المركز، وبالثرثرة والانبساط الزائد، وقد يترافق كل ذلك بالهذيان. وهذه المرحلة قد تستمر شهوراً أو أكثر ليدخل بعدها المريض في مرحلة ثانية تتصف بالانهيار والارهاق والحزن والخوف والشك. إلى جانب هذا المرض، هناك الجنون المبكر الذي يتخذ ثلاثة أشكال: جنون الشباب، جنون الاضطهاد والعظمة، والجنون التخشبي (تشنج الحركات الحسية ـ الحركية والجمود الجسدي ـ النفسي) ويعتقد كرابلن بأن حالات الجنون المذكورة صعبة الشفاء وكأنه بذلك يعطي أهمية لحتمية القدر.

– في الولايات المتحدة، برزت النظرة الانسانية إلى الجنون وجرت المحاولات منذ القرن التاسع عشر 1840. وفي عام 1844 ظهرت مجلة الجنون وجمعية الطب النفسي. أما في روسيا فإن حركة الطب النفسي لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر وكانت معظم الأبحاث تعطي الأولوية لاضطراب وظيفة الدماغ والمنعكسات الشرطية.

– يعتبر القرن العشرون المرحلة الحاسمة في تقدم الطب النفسي من حيث النظريات والوسائل العلاجية. في عام 1911 وضع الطبيب السويسري العبارة العلمية لكلمة جنون أي الشيزوفرانيا أو الفصام، وحاول أن يجمع بين البعد العضوي والبعد النفسي. وفي الفصام تنقطع الصلة الحية مع العالم ويغرق المريض في العزلة القاتلة والهذيان. وفي عام 1921 حاول كرتشمر أن يربط الميول المرضية بطبيعة الجبلّة (انظر مادة طبع). فالبدين معرض أكثر من غيره للجنون الدوري (الهوس ـ الاكتئاب) بنسبة 64 % بينما النحيل معرض أكثر للفصام بنسبة 50 % والرياضي للفُصام والصرع (العزلة والعنف). أما ياسبرز (فيلسوف وعالم نفس ألماني توفي عام 1969) فإنه ينطلق من المنظار الفنومنولوجي ـ الوجودي ويحاول أن يفسر الجنون على أنه ردة فعل كلية إزاء الوجود أو العالم المعاش.

إن الموقف الوجودي تبناه بعض أطباء النفس في السنوات الأخيرة أمثال لانغ وكوبر، وظهر ما يعرف بـ «الطب النفسي المضاد»؛ أي ضد الطب النفسي التقليدي الذي يعتمد

على أساليب القمع والتخدير الكيميائي والاهمال لوجود المريض كإنسان قائم في العالم. في الجنون، يرحل المريض في مملكة ذاته الرهيبة، غير أن الأطباء لا يدعونه يكمل رحلته، فيتآمرون عليه مع أهله والمجتمع، وتنقطع الرحلة بالاعتقال في المصح العقلي وبالصدمات الكهربائية وبالأدوية. كثير من المجانين يخرجون معافين بعد هذا الرحيل إلى العالم الداخلي وبدون أي دواء. إن أصحاب الطب النفسي الوجودي يستعملون كلمة جنون بمعنى الفُصام، لأن موجات الجنون تكتسح المجتمعات المعاصرة وتهدد الانسان في صحته النفسية، ولأن العالم الذي نعيش فيه اليوم لا يخلو من الأخطار والضغوط المتعددة والمتناقضة في معظم الأحيان. إن معظم علاقاتنا الانسانية تقوم على المسخ والتبعية والتشويه، وهناك ميل للمسخ والتشييء في حياتنا اليومية. والجنون قد يكون وسيلة يلجأ إليها الكائن للرد على وضعية مهددة لا يمكن أن تعاش (المفهوم الوجودي). ذكرت لي مريضة أنها كانت تلجأ إلى العنف والتمرد (الجنون) لأنها تريد أن يكون لها وجود في العالم. كان لديها طموح في أن تصبح امرأة معروفة ومشهورة (فنانة، كاتبة...)، غير أن ظروفها المعاشة حالت دون ذلك، بمعنى أنها كانت تشعر بسخافة الواقع وبتفاهة الوجود، إنها اللاشيء المسحوق. والجنون طريقها إلى الحياة وسط ظلمة الموت.

المهم في رحلة الجنون، أن تعرف الأنا طريق العودة إلى الواقع وإلى العمل الفاعل في العالم، وإلاّ غامرت في أن تخسر وجودها الحي وعلاقتها مع الآخر؛ أي أنها تصبح منفصلة، ممزقة، ضائعة، ومعرَّضة للتدمير والموت.

الجنون يكشف عن الوجه الآخر في الكائن، عن قواه اللامعقولة التي تحمل معها النور والظلام. الجنون قد يكشف لنا بالفعل عن عبثية الواقع وتفاهة الظروف وحقارة البشر، أي أنه يضع المجتمع في قفص الاتهام والذنب. الواقع لا يعبر دائماً عن الحقيقة التي قد تكون رهيبة ومخيفة معاً، الواقع نفسه قد يكون وهماً أو ضلالاً أو انحرافاً. والمجنون هو ذاك الانسان الذي لا يستطيع السيطرة على نزواته وانفعالاته، ولا التكيف مع عالم التزييف والعنف والظلم والتقليد.

البشر الذين يُقال عنهم بأنهم أسوياء وقادة شعوب، يرتكبون المجازر ويشعلون الحروب ويسفكون الدماء. مئة وخمسون مليوناً ماتوا خلال الحرب الأولى والثانية على أيدي بشر يقال أنهم أسوياء. والذي يتمرد أو ينتقد في الظروف العادية، يساق إلى المصح ويقال عنه مجنون. قد يكون الجنون أحياناً انتصاراً على الموت في قلب الحياة. هذه الحياة التي يتوقف فيها الرجاء وتنعدم فيها الزمنية والحرية. ومع ذلك، ليس بإمكاننا دائماً ان نعذر المجنون عندما يسقط نهائياً في عالم الهذيان، لأنه يصبح بذلك نوعاً من التدمير للذات والحياة، وسجناً رهيباً من العذاب. لا شك أن المجنون انسان حساس جداً وانجراحي، بمعنى أن الأحداث تؤثر فيه بشكل قوي وأن الصدام مع الآخرين يفقده السيطرة على الذات، فتصبح نظرة الآخر ذات بعد مأسوي مهدد. وهذا يعني أن القدرة الذاتية على الضبط والتحليل والتركيب تبدو غير متكاملة وغير نامية بصورة كافية.

وهنا لا بد لنا من الاعتراف بأن الاختلاف في فهم الجنون وتفسيره ما يزال قائماً حتى اليوم. بعض النظريات تجد في الوراثة (ضعف التكوين والجبلّة والاستعداد المرضي) العامل الرئيسي، والبعض الآخر ينفي الوراثة ويؤكد بأن الجنون هو مرض وظائفي ناجم عن النقص في وظيفة الأنا التكاملية (ضعف التنظيم الذاتي وعدم القدرة على التكيف)؛ ويعتقد فريق آخر بأن المجتمع المريض هو وراء الجنون. إذ تدل الأبحاث على أن الهنود الحمر لا يعانون أبداً من هذا المرض لأنهم يعيشون حياة بسيطة ودائماً مع الطبيعة. وهذه التفسيرات تنطبق نسبياً على حالات الجنون المختلفة، وقد تتفاعل عدة عوامل مع بعضها البعض وتؤدي إلى السقوط النفسي.

**3 ـ أشكال الجنون:**

ذكرنا بأن الجنون ليس مرضاً مستقلاً بذاته، بل إنه حالة من الاضطراب المصحوب بالغرابة والشذوذ والعنف... أي أن كلمة جنون لا تستعمل بمفردها في الطب النفسي إلا إذا ترافقت بنعت يحدد نوع الجنون. ومع ذلك، هناك أمراض نفسية تدخل في إطار الجنون من حيث عوارضها مثل الهوس والهستيريا. لذا نحاول أن نستعرض بإيجاز أشكال الجنون المختلفة:

1 – جنون العظمة والهوس.
2 – الفصام.
3 – الجنون الدوري.
4 – الهستيريا.
5 – الجنون الجنسي.

**1 ـ جنون العظمة:** وفيه يشعر الشخص بأنه فوق البشر وهو من سلالة الملوك والأمراء وبأنه صاحب رسالة سامية، وعليه أن يحرر الناس ويقود الشعوب، ويدّعي بأنه صاحب

ثروة طائلة وقدرة خارقة. وقد يصل به هذا الجنون إلى الاعتقاد بأن أعداءه يعرقلون مسيرته ويتآمرون عليه ومن واجبه القضاء عليهم. وتطلق كلمة ميغالومانيا على جنون العظمة الذي يدخل في بعض الأمراض النفسية مثل الهوس والبرانويا (هذيان العظمة). وهكذا قد يكون هناك ارتباط أو تعاقب بين جنون العظمة وجنون الاضطهاد.

2 - **الفُصام أو الشيزوفرانيا:** وهو من الأمراض النفسية الشائعة التي تصيب الشباب بصورة خاصة، ومن العلماء من يستبدله بكلمة جنون، ويتصف هذا المرض بالغرابة (في الزي والتفكير والسلوك) والهذيان والميل إلى العزلة المَرَضِيَّة والرفض إلى درجة العنف. فالشخص يصبح طائشاً، غير مبال، يرفض ويتمرد على أوامر الأهل والكبار وقد يتعارك معهم لأسباب تافهة، يشك بهم ويعتقد بأنهم يتآمرون عليه. ينعزل عن العالم ويغرق في الجمود والهذيان، وبذلك يصبح جهازاً معطلاً لا يقوم بوظيفته الطبيعية. وتدل الأبحاث التي نقوم بها في هذا الشأن على أن الفصام ليس في معظمه وراثياً، إنه مرض وظائفي قد يحدث في أحيان كثيرة عن العالم المهدد (ممارسة العنف والتبعية من جانب الأهل والمجتمع).

3 - **الجنون الدوري:** أو ذو الشكل الثنائي، ويعرف أيضاً بالذهان الهوسي ـ الاكتئابي، بمعنى أن الشخص يتعرض لحالتين من الاضطراب تعقب الواحدة الأخرى... إذ يسقط في الحالة الهوسية التي تتصف بالهيجان الحسي ـ الحركي وبالصوت المرتفع الصراخ والثرثرة الهذيانية، بالاضافة إلى العنف والعدوان وفكرة الاستعلاء. وفي الحالات العادية يبدو الشخص متفائلاً، يحب المزاح والغناء والضحك والاتصال مع الآخرين. وقد تدوم الحالة الهوسية عدة شهور أو أكثر وقد تعقبها حالة من الاكتئاب تتصف بالأفكار السوداء والخوف والشك وهبوط المعنويات إلى درجة الانتحار. وهناك حالات تبقى محصورة إجمالاً في الحالة الهوسية، وهناك حالات أخرى تعرف بالاكتئاب أو الخور، ولا تدخل في إطار الجنون الدوري.

في الجنون الدوري والحالات الهوسية، يبدو أن الاستعدادات الفطرية المرضية تشكل نسبة لا بأس بها، بعكس الفصام الذي لا يرتبط دائماً بالعامل التكويني. وهنا نشير إلى أن علاج الهوس بالأدوية أسهل بكثير من علاج الفُصام.

4 - **الهستيريا:** أصبحت كلمة هستيريا شائعة ويرددها الناس في أكثر من مناسبة، فنقول فلان مهستر (أي مجنون) ونقول: الناس أو الشعب مهستر. والواقع، أن الهستيريا تعني منذ القدم نوعاً من الجنون يصيب النساء ويرتبط باضطرابات الرحم، أو بدخول الشياطين إلى الشخص. وينظر التحليل النفسي إلى هذا المرض على انه نوع من التمثيل الكاذب لإخفاء حقيقة المشاعر والدوافع المكبوتة داخل الذات، ولكن تصريفها يحدث بصورة رمزية على الصعيد الجسدي: فالمريض يصاب بالعمى أو بالشلل الكاذب أو باختفاء الصوت دون أسباب عضوية بارزة؛ إنه يرفض الطعام ويتقيأ ويشكو من الدوار ومن وجود شيء ما في البلعوم يحول دون الغذاء والتنفس. وقد يصاف أيضاً بطفرة جلدية وباضطرابات هضمية أو فيزيولوجية أخرى.

إلى جانب هذه العوارض الرمزية، هناك العنف والعدوان. فالمريض ينفعل بسرعة ويبكي ويصرخ ويهاجم ويحطم، وكأنه في عراك ضد العدو. وأخيراً يسقط على الأرض ويلزم الصمت ويرفض الكلام والطعام أو الاتصال مع الآخرين. ويبدو أن العنف والتمرد هما اللذان يعطيان لهذا المرض صفة الجنون.

5 - **الجنون الجنسي:** ويعني الشذوذ والتصرفات التي تخرج عن حدودها الطبيعية، بحيث تسيطر الغرائز على السلوك وتتخطى جميع المعايير. ويدخل في هذا الباب مختلف الانحرافات الجنسية بما فيها البغاء واللواط (العلاقة الشاذة بين الرجال) والسحاق (العلاقة الشاذة بين النساء) وحب الغلمان، والعلاقة غير الطبيعية، والنعاظ Satyriasis بحيث يعتدي الرجل على إبنته وخادمته.

وعندما يصبح الجنس هاجساً أو عُصاباً، عندئذ يدخل الشخص في الحالة المرضية (الجنون الجنسي). والجنس ، كما نعلم، أصبح اليوم سلعة استهلاكية في كثير من المجتمعات المتقدمة، ومع ذلك لم يؤد إلا إلى المزيد من الضياع والانحراف والقلق، لأن الجنس إذا انفصل عن الحب، كبعد وجودي لحضور الشخص في العالم، لا يستطيع وحده تحقيق الفرح والامتلاء داخل الذات. لذا أساء علماء الجنس إلى هذا الموضوع لأنهم اكتفوا بالتركيز فقط على النواحي التقنية في العملية الجنسية دون أن يربطوا ذلك بالناحية المعيارية وبالنظرة التكاملية للجنس والانسان.

### 6 ـ العلاج:

إن الوسائل المستعملة في معالجة الجنون تطورت بصورة عامة بتطور الطب والعقاقير والتقنيات، وهي تحاول معالجة العوارض المرضية دون التنقيب عن الأسباب والظروف.

وبالرغم من التطور العلمي، فإن الطب النفسي ما يزال في منتصف الطريق باعتبار أنه لم ينجح تماماً في معالجة العديد من حالات الجنون المختلفة بما فيها الفُصام. إذ هناك عدد من المرضى يقضون معظم حياتهم في المصح. ويلجأ اليوم أطباء النفس في معظم المجتمعات إلى استعمال العقاقير Neuroleptiques والتي لا تحقق الشفاء التام والدائم، بل إنها قد تؤدي إلى مضاعفات وإشكالات فيزيولوجية ـ نفسية لا نعرف بالضبط مدى خطورتها. إن اكتشاف الأدوية النفسية كان بمثابة ثورة في الطب النفسي، لأنها تسهل ظروف المعالجة وتحد من عنف العوارض. (كان عام 1952 بداية استعمال مادة الكلور برومازين في علاج الأمراض النفسية)، وبعد الخمسينات تكاثر عدد العقاقير ولكن دون حدوث أية مفاجأة علمية.

قبل ظهور العقاقير، لجأ أطباء النفس إلى علاج الصدمة. وكانت الطريقة الأولى على يد ماكل عام 1932 حيث كان يحقن المريض بمادة الأنسولين، وبعد ذلك يصاب المريض بالصدمة والغيبوبة. وفي عام 1936 استعمل فان مادينا في بودابست مادة الكارديازول ثم جاءت الصدمة الكهربائية عام 1938 على أيدي بيني وكرلاتي. ويلاحظ أن العلاج بالصدمة لا يخلو من العنف والرعب بالرغم من النتائج السريعة التي يحققها، وقد أكثر الأطباء من استعماله.

وبالرغم من تطور الطرق النفسية في العلاج (التحليل الفرويدي، التحليل الوجودي، السيكودراما، دينامية الجماعة،...)، فإن الصراع ما يزال قائماً بين أطباء النفس (الذين يكتفون بالأدوية) وبين المحللين وعلماء النفس الذين يركزون على وسائل العلاج النفسي والاجتماعي. (إعادة تكيّف المريض مع العالم والمجتمع).

## مصادر ومراجع


- Alexander, F., And Selesnick, The History of Psychiatry, N.Y. Harper, 1966.
- Foucault, La folie à l'âgeclassique, Gallimard, Paris, 1972.
- Laing, Le moi divisé, tr. de l'Anglais, Stock, Paris, 1977.
- Pelicier, Histoire de la psychiatrie, P.U.F. Coll.Q.S.J., 1971.
- Szasz, Fabriquer La folie, tr. de l'Anglais, Payot, 1977.


**غسان يعقوب**

---

## جِهَة

**Mode**
**Mood-Mode**
**Modus-Seite**

---

هي الرابطة بين الموضوع والمحمول في القضية، والرابطة إما رابطة ضرورة أو رابطة احتمال أو رابطة استحالة.

فالقضية المنطقية إما أنها تثبت شيئاً أو تنفيه وإما أن تؤكد أن شيئاً ما ضروري أو ممكن أو مستحيل وهذا ما يحدد حالة القضايا. فالجهة إذن هي تعيين للرابطة بصفة خاصة وهذا التعيين يؤثر في الشيء أو في النظر إليه. وكان أرسطو في منطقه قد حصر الجهة في الضروري والممكن وقال إن هناك ثلاثة أنواع من القضايا: قضايا لا تتحقق فيها الجهة إطلاقاً وتسمى بالقضايا التقريرية مثل قولنا: محمد انسان، وقضايا ضرورة مثل: إن من الضروري أن يكون محمد انساناً، وقضايا ممكنة مثل: إن من الممكن أن يكون محمد رجلاً.

وقد جعل المدرسيون من فلاسفة العصور الوسطى القضايا من ناحية الجهة أربعة: الامكانية: من الممكن أن يكون محمد إنساناً، واللاإمكانية أو الامتناع: من الممتنع أن يكون محمد نباتاً، والجواز: من الجائز أن يكون محمد حياً، والضرورة: من الضروري أن يكون محمد إنساناً. أما الفيلسوف الالماني أمانويل كانط فقد جعل القضايا من ناحية الجهة تقريرية واحتمالية وضرورية. غير أنه جعل رؤية مُصْدِرِ الحكمَ هي العامل الأساسي في تحديد الجهة، ومن هنا تعد الجهة عنده ذاتية على عكس الجهة عند أرسطو والمدرسيين فهي موضوعية لا تتوقف على اعتقاد الشخص الذي يحكم. ويرى عالم المنطق كينز 1883 ـ 1946 أن التمييز الموضوعي هو أوفق حل للمسألة لأن التمييز الموضوعي هو المعيار الحقيقي للتمييز بين الضروري والممكن.

وقد نشأ منطق يعرف بمنطق الموجهات. ويرى عالم المنطق غوبلو 1858 ـ 1935 أنه ليس مبحثاً صورياً، وهو يفرِّق في هذا المنطق بين المقول الذي هو نسبة محمول إلى موضوع، والجهة وهي التي تعبر عن جهة الحمل. فكل قضية موجهة تنحل إلى قضيتين بسيطتين: الأولى متعلقة بالموضوع والثانية تحمل حكماً على الحكم السابق. ولما كانت القضايا تنقسم إلى مقول وجهة، وكانت الجهة إما إمكاناً أو امتناعاً أو

حدوثاً أو ضرورة، وهي إما موجبة أو سالبة فإنه يمكن أن تنشأ ست عشرة قضية في منطق الموجهات.

## مصادر ومراجع


- النشار، علي سامي، المنطق الصوري.
- Johnson, W.E., Logic, 3 vols, 1921 - 1924.
- Prior, A.N., Formal Logic, 1953.
- Prior, A.N., Time and Modality, 1957.
- Wright, G.H. Von, An Essay In Modal Logic, 1951.


مجاهد عبد المنعم مجاهد

---

# جَوْهَر

**Substance**
**Substance**
**Wesen**

---

إن مسألة الجوهر مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بظاهرة الصيرورة والتغير بالنسبة إلى الموجود. وإذا كانت الموجودات في تغيُّر مستمر فإن التغير يتناولها بأعماق مختلفة وعلى مستويات متغايرة. بعض التغيرات تجري على السطح فيما تغوص الأخرى إلى العمق. إن احمرار الوجه واصفراره، كشأن سخونة الأيدي وبرودتها تغيرات تحدث على السطح. بالمقابل فإن المرض وخسارة بعض الأعضاء تغيرات ذات أبعاد عميقة، كذلك الموت. بذلك ينطرح السؤال أمامنا عن الحد الأعمق الذي قد تصل إليه التغيرات في الموجود. فبماذا ترتبط نهائياً هذه التغيرات؟ هل هناك من حد أعمق لا تتجاوزه في الموجود؟

من أجل الإجابة على أسئلة كهذه علينا أن نميز أولاً بين موضوع القضية وموضوع التغير. إن موضوع القضية هو ذلك الكل الذي نلحظ التغير فيه ونسنده إليه. إنه، كما رآه التقليد الفلسفي، ما يقبع تحت المحمولات المختلفة ويشكل الموضوع الأخير للقضايا. أما موضوع التغير فهو مستقل عن كل ترتيب واصطلاح لغوي. إنه الموجود الذي نعنيه عندما نقول: زيد مريض، زيد ذكي، زيد توفي... الخ. فهل هناك بالفعل موضوع قائم باستقلال تام عن الطابع اللغوي الذي شهدناه في موضوع القضية؟ هل هناك موضوع وجودي يحمل التعينات والأحوال وتحدث فيه التغيرات؟

إذا وجد موضوع كهذا فإننا ندعوه جوهراً ونقابله مع تعيناته المختلفة التي ندعوها، إذ ذاك، أعراضاً.

إن الفرق بين الحالة المرضية والحالة الصحية واضح عموماً. فالمرض غير الصحة. إن علاقتهما الزمنية هي علاقة تتالي وتعاقب. لكن هذه العلاقة ليست بحلٍّ من كل ارتباط، بل تجد تحقيقها، في الجسم الذي نعتبره، إذ ذاك، الحامل الأخير لهذه الحالة أو تلك. ومع أن جسمي يبقى هو ذاته جسمي إلا أنه يتأثر بتعاقب حالتي الصحة والمرض فيه، ويتغير. إن الصفات والأحوال لا تصبح من صلب الواقع ما لم ترتبط بشيء ما وتحدث فيه، فلا يكون هذا الشيء منفصلاً عنها ولا تمكن تجربته بمعزل عنها. فهي موجودة فيه وتجربتنا له إنما تمكن من خلالها، مما يخولنا أيضاً، في نهاية المطاف، أن نسأل عن ماهية هذا الشيء.

لكنه يبقى دائماً باستطاعتنا أن نميز بين الصفات والتعينات من جهة والموضوع الذي يحملها من جهة أخرى. وإن كانت هي قائمة فيه فهو ليس قائماً فيها. وإن كان له قوام فلا يمكن غير القول إنه قوام ذاتي. وهو جوهر بقدر ما هو حامل لكل التعينات والصفات وبقدر ما له قوم ذاتي.

هذه المطلقية التي تتجلى في استقلال الجوهر عن أعراضه لا يمكن أن تسند إلى الأعراض القائمة فيه. إن للأعراض وجوداً نسبياً وذلك بقدر ما أن وجودها رهن بقوامها الغيري، قوامها في الجوهر. لكن مطلقية الجوهر ليست، كما نرى من منظور آخر، مطلقية تامة لا تعرف الحدود. إنها تعني أن الجوهر ليس بدوره مقوَّماً قائماً بغيره في جوهر آخر. وبذلك يتميز الجوهر عن الموضوع اللغوي في القضية، إذ إن ذلك موضوع نهائي لا يقوم في غيره، أما هذا فبالرغم من كونه حاملاً لتعينات أخرى (كما يكون الوعي حاملاً لأفعال الوعي) إلا انه ليس بالضرورة موضوعاً أخيراً (لأن الوعي هو وعي شخص معين).

أما بالنسبة لأجزاء الموجودات، نعني لأجزاء موضوعات التجربة، كأعضاء الجسم البشري مثلاً، فلا هي - إذا أخذت الكلمة بكل معناها - جواهر ولا هي أعراض. إنها، من جهة، جواهر إذ إن الجسم لا يوجد كجوهر بدونها، وهي، من جهة أخرى، تضم أعراضاً تجعل منها موضوعاً ممكناً للتجربة. لكن جوهرية هذه الأجزاء ليست جوهرية مكتملة، إذ إنها، ماهوياً، غير قائمة في ذاتها ولا توجد بمعزل عن ارتباطها بالكل الذي هو البدن. ولأن الجوهر لا يصبح موضوعاً ممكناً للتجربة إلا في أعراضه ومعها، فإنه من الواضح أن التمييز بين الجوهر والأعراض لا يمكن إلا كعملية عقلية تحليلية من

شأنها التفريق لا الفصل بينهما. من هنا كان التمييز بين الجوهر والعرض نتيجة للتحليل العقلي وليس وليداً للتجربة والإدراك. بذلك يتضح لنا استعمالان مختلفان لكلمة « جوهر »: أحدهما عادي يمكن بموجبه الإشارة لمختلف الأشياء بأنها جواهر؛ وثانيهما فلسفي يشير إلى ما يحمل الصفات والأعراض دون أن يتيسر لنا فصله عنها في التجربة الحسية. من هنا لا تجوز المساواة بين كلمة « جوهر » وكلمة « شيء »، ذلك لأن « الأشياء » معطاة لنا في التجربة، أما الجواهر فليست كذلك.

إذن فالجوهر هو الكينونة القابعة في أساس الصفات باستقلال تام، وهو الحامل الثابت للمتعينات المتغيرة. وهو في عرف التصور الميتافيزيقي مطلق غير مشروط، إلا أنه شرط ضروري لوجود الصفات وتغير المتعينات. وفيما التصور المادي للجوهر يرفع المادي إلى منزلة الجوهر الوحيد فإن النزعة الروحانية تحصر الجوهرية في الروح، وتوزعه الإثنينية على كلا المادة والروح. أما الواحدية فترى أحادية الروح والمادة في الجوهر الواحد. إن ديكارت 1596 ـ 1650 يحدد الجوهر كالكينونة القائمة بذاتها، لكنه يفترض إلى جانب الجوهر الإلهي الواحد وجود جوهرين مخلوقين ومستقلين كل الإستقلال عن بعضهما البعض: المادة والنفس. هذان الجوهران ليسا مطلقين، ذلك لأن استقلالهما بعضاً عن بعض يقابله اعتمادهما الوجودي على الجوهر الإلهي الواحد. من هنا أيضاً إن اعتماد عالم المادة على الله لا يمنع استقلاله عن النفس وعالم الروح بحيث يصبح خاضعاً لناموسية رياضية ـ ميكانيكية مستقلة.

لقد قلنا أعلاه إن مطلقية الجوهر ليست بدون حدود. لكن سبينوزا 1632 ـ 1677 يتصور الجوهر على نحو من شأنه أن يتخطى كل حدود. فهو يقول إن الجوهر هو « ما يكون في ذاته وما يفهم من خلال ذاته ». فالجوهر إذن، في نظر سبينوزا هو ما ليس بحاجة إلى أي شيء آخر وبالنسبة لأي اعتبار: في كينونته وفي مفهوميته. هذا وإن سبينوزا استطاع أن يبني مذهبه في وحدة الوجود pantheism على فرضيات هذا الجوهر الواحد المطلق، وهو ما كان باستطاعة ديكارت ـ لو شاء ـ أن يفعله إذ إنه يحدد الجوهر بالشيء الذي لا يحتاج لوجوده إلى أي شيء آخر.

أما لايبنتز 1646 ـ 1716 فيقول بوجود جواهر ذات طبيعة روحانية ومزوّدة بالقوة. وهو يسمي هذه الجواهر مونادات (وحدات أساسية) بالنسبة لقوامها الذاتي. أما عندما تؤخذ المونادة بالنسبة لارتباطها بالبدن فهي تدعى نفساً. ولأن لايبنتز انطلق، من تحديد ديكارت وسبينوزا للجوهر بوصفه ما يكون بذاته وما يفهم بذاته وما ليس بحاجة لأي شيء آخر من أجل وجوده وفعله قال إن المونادة، هذا الجوهر البسيط الفعال، لا تملك شبابيك ولا علاقة عليّة بينها وبين العالم الخارجي، أو بينها وبين المونادات الأخرى (ما عدا الله، المونادة العظمى أو مونادة المونادات على حد تعبيره). كل مونادة تنمو وتتطور ذاتياً وبمفردها على أن تعكس في تطورها كلية الكون بفعل ما خلقه الله فيها من انسجام أزلي مع باقي المونادات.

وبعد أن أكد جون لوك 1632 ـ 1704 على كون الجوهر ذلك الحامل المجهول لمختلف الصفات، وأدى التحليل بجورج باركلي 1648 ـ 1753 إلى حلّ الجوهر المادي وردّه إلى التمثلات ومضامين الوعي، يأتي هيوم فلا يكتفي بما فعله باركلي، بل يأخذ مطرقته التحليلية ويسلطها على الجوهر الروحاني أيضاً فيدفعه إلى نفس المصير الذي لقيه الجوهر المادي على يدي باركلي من قبل.

أما بالنسبة لكانط 1724 ـ 1804 فإن الجوهر والعرض هما من مقولات العقل القَبْلية التي نحكم بموجبها على « الظاهرات ». وهما يتناولان الثابت والمتحول في « الظاهرة » ذاتها، ولا يتناولان الشيء ـ بحد ـ ذاته القابع في أساس الظاهرات. فهذا يبقى مجهولاً ولا تساعدنا المقولات والأشكال القَبْلية على إدراكه. هذا وإن كانط يبقى ضمن إطار الثبات والتحول في فهمه لتعارض الجوهر والعرض فيما يسقط القوام الذاتي والقوام الغيري (بالنسبة للجوهر والعرض بالتناظر) من حسابه، أو قل إن كانط يسند القوام الذاتي إلى الشيء ـ بحد ـ ذاته، وذلك دون تسميته جوهراً.

وإذ ننتقل إلى فلهلم أوستفالد 1853 ـ 1932 نجد الجوهر، على نحو يذكّرنا بفلسفة لايبنتز، يتحول إلى طاقة. فالطاقة في نظره هي الجوهر اللامتحول في كل عمليات الطبيعة. هذا وإن أوستفالد يغير قانون الجوهر من حفظ الكتلة إلى حفظ الطاقة. ذلك لأن الكتلة لم تعد في عرف الفيزياء الحديثة ثابتة لا تتغير، وهي في عرف النظرية النسبية الحديثة متعلقة بسرعة الجسم. أما الاتجاه النووي الكهربائي الحديث فدعا البعض لرؤية الجوهر الحقيقي في الجزيء الكهربائي.

وهناك بعض آخر أصبح يدعو للاستغناء كلياً عن النظرة التقليدية للجوهر بصفته حاملاً أساسياً للصفات وللتركيز على أحداث الطبيعة وحالاتها المتغيرة. بذلك تبرز قوانين الطبيعة بوصفها الثابت الذي حلَّ مكان الجوهر القـديـم (الوضعيون المنطقيون). ومع أرنـست كسيرار (في كتابه: «تصوَّر الجوهر وتصور الوظيفة» 1910)، يتم الانتقال نهائياً من حقبة الجوهر القديمة إلى حقبة الوظيفة الجديدة. وإذا «بمركز العلاقـات» يحل محل الوجود الأول كالفرضية الأساسية لكل العلاقات التي تمكن ملاحظتها في التجربة.

انطوان خوري

# حاجَة

**Besoin**
**Want - Need**
**Bedürfnis**

الحاجة هي علاقة الإنسان بمحيطه الطبيعي والإجتماعي. تتميز هذه العلاقة بكونها عامة وأساسية وضرورية ومستمرة نسبياً. والحاجة تعبّر عن القوة التي تحرّك الإنسان لانتاج السلع والخيرات المادية المشبعة لحاجاته الجسدية والاجتماعية. والحاجات أيضاً هي تعبير عن علاقة البشر بظروفهم المعيشية، تتميز هذه العلاقة بكون البشر يعيشون في تبعية لظروفهم الحياتية الطبيعية والاجتماعية والموضوعية. والجوهر الاجتماعي للبشر لا يجعل هذه التبعية مطلقة، أي كتبعية الإنسان فقط لوجوده ولظروفه المعيشية. ذلك لأن وجود الانسان يكون دائماً في صراع مع محيطه. لهذا تفهم هذه التبعية كتبعية النشاط الاجتماعي للظروف التي يوجد فيها الانسان. وخصوصية التبعية هذه تجعل الحاجة، كعلاقة بين الانسان وظروفه المعيشية، تحوي الإثارة على العمل. هكذا تشتمل الحاجات على دائرة كبيرة من العلاقات بين الذات والعالم الموضوعي. هذه العلاقات تتمتع بخاصية هي دفع الذات الى العمل الموجه الى العالم الموضوعي والانسان ذاته. إذن تتوحد في الحاجات علاقات موضوعية تدفع الذات للعمل وكذلك حالة الذات التي تعكس هذه العلاقات. على هذا الأساس تشكل الحاجة حلقة الوصل بين العالم الموضوعي ونشاط الذات، هذه الحلقة تسبق فعل الانسان وتثير بادىء الأمر التوجيه وتؤثر على جميع عوامله.

والحاجة موجهة أساساً لتملك المحيط الطبيعي للإنسان من خلال الصراع معه، وتجد اشباعاً لها من الانسان، حاملها، كفاعل لهذه العملية التفاعلية بينه وبين الطبيعة. وعمل الإنسان وسعيه لأشباع حاجاته يعيد في نفس الوقت انتاج الحاجات ذاتها ولكن بشكل أكثر تطوراً، لأن الحاجات تنشأ انطلاقاً من حياة الانسان كحاجات بيولوجية اجتماعية وسياسية وذلك من أجل اعادة انتاج الانسان وبالتالي المجتمع في شكله التاريخي الملموس. وهي محددة بمستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الانتاج والبناء الفوقي والعادات الحياتية.

الحاجة تعبر إذن بشكل مزدوج عن العلاقة الموضوعية بين الإنسان والطبيعة والمجتمع وذلك:

أولاً: لأن الحاجة هي تعبير عن العلاقة الجدلية بين الذات والموضوع Verhältnis Zwischen Subjekt und Objekt تعبّر عن علاقة موضوعية لأن نشاط الإنسان أو العمل الانساني هو حتمي وضروري. فاشباع الحاجات الإنسانية يشكل ضرورة حياتية للإنسان. على هذا الأساس يكون تطور الحاجات حتمياً. والحاجة تعبّر أيضاً عن علاقة ذاتية، لأنها (أي الحاجات) تخرج من الذات كسعي الذات، من خلال موضوع الحاجة، للتوصل لإثبات نفسها كذات.

ثانياً: لأن الحاجة تشكل في نفس الوقت وحدة بين الفعال والسلبي passives und aktives ذلك لأن الحاجة توحّد داخلها تبعية الإنسان لموضوعها من جهة واشباع هذه الحاجة من خلال عمله المنتج والهادف والموجه أصلاً الى اشباعها من جهة أخرى.

والحاجة ذاتها هي متنوعة وتشكل مجموعة من الحاجات المحددة طبيعياً، أي الحاجات البيولوجية الحياتية التي تتعلق بحفظ حياة الانسان، ومن الحاجات الاجتماعية المشبعة بالعمل الخلاق للإنسان كحاجة الإنسان للمعرفة ولمعرفة ذاته والحاجة الى المجتمع والى تطور الشخصية.

والحاجات الحياتية ـ البيولوجية هي مشتركة بين الإنسان والحيوان، لكنها مؤنسنة Humanisiert عند الإنسان لأنها تحوّل اجتماعياً وثقافياً وهذا ما يظهر في عادات الطعام والزي (الموضة) وفي قواعد الجنس. وتمايز الانسان عن الحيوان

في هذا المجال يكمن في اكتسابه الحاجات وتعلمها على أساس التربية والتعليم. هذه الحاجات تعكس الضرورات والظواهر والمتطلبات الاجتماعية. انطلاقاً مما ورد تظهر في حاجات الانسان (كما يؤكد ك. ماركس في الموضوعة السادسة عن فويرباخ) حاجات التشكيلة الاجتماعية التي ينتمي اليها، أي حاجات القاعدة الاجتماعية والبناء الفوقي للمجتمع.

توجد الحاجات على أساس انتاج الخيرات المادية، لهذا السبب تتخذ باستمرار خاصة تاريخية وملموسة ومن خلال تبعية الحاجات لمستوى تطور التركيب الاقتصادي لتشكيلة اجتماعية محددة يتم تطورها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية. يتم هذا التطور باتجاه متزايد التعقيد والشمولية.

من خلال تأثير الحاجات على نشاط الانسان تتم عملية التعبير عن الحاجات وذلك بطرق مختلفة ومتعددة الأوجه. وهنا يأخذ الاستقلال النسبي للمصالح التي تعبّر بدورها عن حاجات الفرد والطبقة الاجتماعية أهمية خاصة. وطبقاً للموقع التاريخي الذي تحتله الطبقة الاجتماعية السائدة في مجتمع معين تتم عملية اشباع الحاجات، فإما أن تأخذ هذه العملية شكلاً متناغماً أو شكلاً يتم فيه اشباع حاجات خاصة على حساب حاجات أخرى، ويمكن أن تتطور الحاجات على هذا الأساس. هذا يعني بأن البشر لا يحددون حاجاتهم كأفراد بل تكون حاجاتهم نتيجة للعملية الاجتماعية ومقتضياتها الموضوعية. ففي المجتمع القائم على الانقسام الطبقي تتسم الحاجات بالاختلاف تبعاً للاختلاف في موقع الطبقة الاجتماعية التي ينتمي اليها الفرد. تتحدد، على هذا الأساس، امكانية اشباع الحاجات بالامكانيات المتاحة في مجتمع ما. فالحاجات إذن محددة في نهاية المطاف بالظروف الاجتماعية التي يعيش ضمنها الإنسان كونه يحيا باستمرار ضمن جملة من العلاقات الاجتماعية المحددة للتشكيلة الاجتماعية التي ينتمي اليها. على هذا الأساس ليس هنالك من وجود عام للحاجات بل انها توجد في مدة زمنية محددة، وبشكل ملموس يجد في الأهداف تعبيراً عنه. والهدف يعبر عن الحاجة، من جهة، وبعكس مصلحة فردية أو اجتماعية معينة من جهة أخرى.

انطلاقاً من الدور الذي تلعبه الحاجات في حياة الانسان يمكن الاستنتاج بأن عملية اشباع الحاجات الانسانية سواء أكانت بيولوجية أم ثقافية اجتماعية هي القوة المحركة للتطور الاجتماعي ولتطور الفرد في مجتمع معين. لأن الحاجات هي القوة التي تحرك الانسان باستمرار للعمل المنتج الخالق للخيرات المادية، ولأنها تؤثر كقوة دافعة لعملية توجيه الانسان، أي وضعه أهدافاً نصب عينيه. والحاجة، اذا أردنا تعريفاً سيكولوجياً لها، تنتج عن التناقض بين حاجة الكائن الحي وامكانية اشباع هذه الحاجة. هذه الامكانية لا تكون في البداية موجودة بل ينبغي ايجادها. وبهذا المعنى تدل الحاجة باستمرار على حالة من انعدام التوازن أو الخلل بين الكائن الحي ومحيطه الطبيعي. لذا تتحتم ازالة هذه الحالة بواسطة العمل الهادف الذي تسببه.

عبد المطلب الحسيني

---

## حاضِر

**Présent**
**Present**
**Gegenwärtig - Gegenwart**

---

حاضر، من الناحية اللغوية تدل على وجود واقع لحظة الحديث عنه. ويعرف الحاضر بالتعارض مع الماضي والمستقبل. فإذا قلنا: «حضر فلان» أو «انها تمطر»، فيدل ذلك على حاضر صحيح لحظة الفعل. كذلك فإن الحاضر من حيث الدلالة والمعنى يشير الى الجزء من الوقت. لكن حاضر يمكن أن تشير الى ما هو غريب عن الزمن، مثال «الزاوية القائمة تساوي تسعين درجة».

وحسب لالاند يمكن تمييز المعاني التالية التي تثيرها كلمة حاضر:

أ ـ من حيث الصفة: المضبوط بفعل واع من الفكر: «أسمي واضحة المعرفة الحاضرة والظاهرة لفكر متحفز». (ديكارت، مبادىء الفلسفة).

ب ـ السرعة في التنفيذ عند الممارسة: «لقد رغبت أحياناً كثيرة في امتلاك... الذاكرة الواسعة، والحاضرة كما بعض الأخريات». (ديكارت، مقالة الطريقة).

ج ـ موجود في لحظة الحديث عنه، والحديث به: «الفلسفة تنتصر على السيئات الماضية والسيئات الآتية، ولكن السيئات الحاضرة تنتصر على الفلسفة». (لاروشفوكو، حِكَم) . (La Roche foucauld, Maximes).

د ـ الموجود في المكان حيث نحن، أو الذي نتحدث عنه

ان هذه المعاني لا تبعد بعضها عن بعض، ويمكن في بعض الأحيان أن تشير كلمة حاضر الى كل المعاني مرة واحدة.

**خالد زيادة**

## حُبّ

**Amour**
**Love**
**Liebe**

الحب في اللغة هو اسم لصفاء المودة، لان العرب تقول لصفاء بياض الاسنان ونضارتها حبب الأسنان، وقيل الحب ما يعلو الماء عند المطر الشديد. فعلى هذا، المحبة هي غليان القلب وثورانه عند العطش والاهتياج الى لقاء المحبوب. ورغم كثرة التعريفات المقترحة للحب، الا ان العلم به قائم على التجربة الحية والمعاناة الوجدانية الشخصية المباشرة. وقد قال الإمام إبن حزم في هذا المعنى عن الحب: « رقَّت معانيه لجلالها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلاَّ بالمعاناة». يقول في « طوق الحمامة » في باب الكلام في ماهية الحب: « إنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع ». والحب له درجات أولها الموافقة، المؤانسة، المودة، الهوى، الخلة، المحبة، الشغف، التيه، الوله، العشق، وكلها نزعات نتجه كلية نحو آخر شوقاً وجذباً وغالباً ما يكون هذا الآخر اكمل الموجودات، مثل الخير عند افلاطون مثال المثل، او المحرك الأول عند أرسطو الذي تتحرك الموجودات نحوه عشقاً له. أو الذات الإلهية عند الصوفية. وقد يكون الحب رغبة نحو أنسب الموجودات وأكثرها ملاءمة، وهذا هو الحب البشري، الذي ينطلق من ذاته الى ما يشبع ذاته وله صور متعددة: كالصداقة والتعاطف والأمومة والولاء وغيرها.

**1 - الحب دافع نحو الخير الكلي:** كما يتضح عند افلاطون (428 ـ 348 ق. م) الذي أهتم بالحب اهتماماً كبيراً في محاورتيه « المأدبة » و« فايدروس »، وان كان حديثه في الحب ممتزجاً أحياناً بالاساطير. وطبيعة الحب تظهر في « المأدبة » على أنه « إله عظيم تمتد قدرته الى كل مكان، ويطوي تحت جناحيه كل شيء وهو ذو سلطان شامل متعدد الجوانب تسمو غاياته في السماء والارض وسلطانه فوق كل سلطان، وقوته فوق كل قوة، وهو منبع كل سعادة ومصدر كل خير، وهو الذي ييسر لنا أن نحيا مع غيرنا في ودّ وانسجام ومع الآلهة كذلك ». وأفلاطون يتحدث هنا عن ماهية الحب وقدرته وغايته وصوره المتعددة. وغاية الحب عنده هي حب الجمال الذي يعني عنده الخير الحقيقي. وللجمال درجات يبدأ بتأمل الفرد الجمال الانساني في شخص ثم يدرك ان الجمال المادي في شخص متصل بالجمال المادي في آخر ثم يرى ان الجمال الذي يتجلى في جميع الاجسام، انما هو جمال واحد بعينه، فيحب الجمال المادي عامة. وفي المرحلة الثانية يقدر جمال الروح اكثر من تقديره جمال الجسد، فلو أنه وجد نفساً نبيلة فاضلة في جسم لاحظّ له من جمال يرضى بحبها والاخلاص لها فيأتي بالافكار التي من شأنها تهذيب النشأة وهو في هذه المرحلة يتأمل الجمال الذي يتبدى في الأعمال والنظم المختلفة ويتضح ضآلة المادي إذا ما قورن بالجمال الروحي، وينتهي من جمال الأخلاق إلى جمال العلوم، وبذلك يحصر نفسه في الجمال بمعناه الواسع، فلا تستبعده بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردي للجمال بل يتعلق بحب الجمال المطلق الذي ليس له شبيه، ولا يوجد إلاَّ بذاته وهذا الجمال طاهر لا يدنسه دنس، نقيّ لا تشوبه شائبة ومن يصل إلى هنا يستطيع أن يدرك الجمال الإلهي حيث يوجد بمعزل عن كل شيء وحيداً فريداً، وهذا الجمال ليس شيئاً سوى الخير الحقيقي مثال المثل ومصدر كل وجود.

**2 - الحب عشق وانجذاب للمحرك الأول:** وهذا الفهم للحب يقترب من المعنى السابق، ونجده لدى أرسطو 384 ـ 322 ق. م. ويعني به العشق الذي يجذب الموجودات كلها إلى المحرك الذي لا يتحرك أو المبدأ الأول. يقول في (كتاب « الطبيعة »، المقال الثاني عشر، الفصل السابع فقرة أ): « وتحريكه (الموجود الأول) إنما يكون عن طريق أنه معشوق ومعقول فالأشياء المحركة على هذه الجهة إنما تحرك من غير أن تتحرك، وفي المبادىء الأول، المعشوق والمعقول والمفضول هم شيء واحد، وما هو حسن نشتهيه ونشتاقه لأننا نراه حسناً والأول نختارة لأننا نراه حسناً ونشتهيه لأننا نعقله وليس أننا نعقله لأننا نشتهيه، وابتداء العشق إنما هو ما يعقله من العلة الأولى ».

وابن سينا في الفصل الاول من رسالته في العشق بعنوان « سريان قوة العشق في كل الموجودات » يقول: « ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقاً طبيعياً وعشقاً غريزياً

ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سبباً لوجودها». ونفس هذا الموقف نجده لدى القديس توما الاكويني. فالحب هنا فاعلية تنزع نحو المبدأ الاول وهو خير كلي روحي استخدم له افلاطون اسم (الايروس) الذي يدل على إله الحب قبل ان يدل على الحب بصفة عامة. وأطلق عليه أرسطو لفظ الجذب، وهو ظاهرة فيزيائية طبيعية تقرِّب الاجسام بعضها البعض، وتطلق على النزوع الداخلي مادياً كان أو روحياً، وعند الصوفية الجذب يعني جذب الله العبد إلى حضرته.

**3 – الحب هو الفناء في الجمال الأزلي (الإلهي):**

هو بقاء الخلق بالحق، أو الغرق في بحور النور، أو الأحتراق بنور الشوق نحو مطالعة الجمال الأزلي. ففي شرح «تائية» ابن الفارض: المحبة ميل إلى الجمال فانجذاب المحب إلى جمال المحبوب ليس إلاَّ لجمال فيه، والجمال الحقيقي في صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته أزلاً شاهدة عليه، وهذا الانجذاب هو الحب الأخص أن ظهر من مشاهد الروح جمال الذات في عالم الجبروت والخاص ان ظهر من مطالعة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت، والعام ان ظهر من ملاحظة النفس جمال الأفعال في عالم الغيب. والحب الإلهي يستلزم طرفين: محباً ومحبوباً. وعند ابن عربي «الحب هو أساس العبادة، ولولاه ما عبد شيء، لأن العبودية تقديس والتقديس سبيله الحب». (فصوص الحكم – فص نعماني). والمحبوب الحق هو الذات الإلهية التي تتجلى فيها معاني الجمال، والمحبوب واحد مهما تعددت تجلياته. والحب الإلهي وسيلة الى وحدة الأديان وتآخي البشر، فهو سبيل الى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل. فالحب هو الذي يوحّد البشرية. ونجد لدى الشيرازي في كتابه «ياسمين الأحبة»: «ان الخير الأسمى الذي تشرئب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في عبارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب نفس القوة التي تجذب الانسان الى الحقيقة الإلهية، الحقيقة العليا. ان حب الجمال ينتج من تأمل الوجود السرمدي، بعين الله ذاته وما ثمة سوى حب واحد، ونحن نتعلم في كتاب الحب البشري كيف نقرأ حب الله».

ومع أن لغة الصوفية واحدة في عبارات الحب، بمعنى أنها تحتمل التفسير الإلهي، والتفسير البشري، إلا أن هناك تفرقة بين محبة الحق ومحبة الخلق. محبة الخلق هي الميل الى الشيء والاستئناس به، وهي حالة يجدها المحب مع محبوبه، اما محبة العبد لله تعالى فحالة يجدها في قلبه تلطف عن العبارة وقد تحمله تلك الحالة على التعظيم له وإيثار رضاه، وقلة الصبر عنه، والاهتياج اليه وعدم القرار من دون الاستئناس بدوام فكره له بقلبه ولا توصف المحبة بوصف ولا تحد بحد أوضح ولا أقرب الى الفهم من المحبة والاستقصاء في المقال عند حصول الأشكال فإذا زال الاستعجام والاستبهام سقطت الحاجة الى الاستغراق في شرح الكلام.

واختلف العلماء في معنى المحبة فقيل انها ترادف الارادة بمعنى الميل. ومحبتنا لله تعالى كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار مقتضيه للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار، أما محبتنا لغيره تعالى فكيفية مترتبة على تخيل كمال فيه لذة أو منفعة أو مشاكلة تخيلاً مستمراً، كمحبة العاشق لمعشوقه، والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه. فالمحبة هي سيطرة المحبوب على قلب المحب وانشغال المحب بها حتى عن نفسه ومن أقوالهم في ذلك:

المحبة هي الميل الدائم بالقلب الهائم، وهي إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وقيل محو المحب بصفاته، وإثبات المحبوب لذاته. وقد سئل الجنيد عن المحبة فقال: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»، أشار بهذا إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب المحب إلاّ ذكر صفات المحبوب والتغافل كلية عن صفات نفسه أو الإحساس بها. فحقيقة المحبة أن تهب كلّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء. فقد سميت المحبة محبة، لأنها تمحو من القلب ما سوى المحبوب. وهو سقوط كل محبة من القلب الا محبة الحبيب، وهي قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك». يقول المحاسبي: «المحبة ميلك إلى الشيء بكليتك ثم إيثارك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سراً وجهراً. ثم علمك بتقصيرك في حبه». والسَّري السَّقطي يقول: «لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد منهما للآخر يا أنا»؛ ويقول: «الشوق أجل مقام للعارف – اذا تحقق فيه – واذا تحقق في الشوق لها عن كل شيء يشغله عما يشتاق اليه. والشوق، اهتياج القلوب الى لقاء المحبوب، وعلى قدر المحبة يكون الشوق». سُئل ابن عطاء الله السكندري عن الشوق فقال: «احتراق الأحشاء وتلهّب القلب وتقطع الأكباد، ومع هذا يفرّق بين الشوق والاشتياق، فالشوق يسكن باللقاء والرؤية والاشتياق لا يزول باللقاء». وعلى هذا يمكن أن يكون للخلق كلهم مقام الشوق ولكن لا يمكن أن يكون لهم

مقام الاشتياق، ومن دخل في حال الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

والحب عند الصوفية مستمد من استخدام القرآن للفظ كما في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه﴾ (المائدة: 54). ويستخدم أيضاً في نفس المعنى لفظ (مودة)، (رحمة) في العلاقات بين الزوجين: ﴿ومن آياته خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة﴾ (الروم: 21)، والمودة هنا بمعنى الحب Amour والمقصود بها التواصل وارادة الاتصال. ومن أشهر أمثلة الحب الصوفي ذلك النوع من الحب المنزه الذي تمثله رابعة العدوية في أقوالها: «ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء ان خاف عمل، بل عبدته حباً له وشوقاً اليه». وكانت تردد دائماً: «إلهي اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقني بنار جهنم وإن كنت أعبدك رغبة في الجنة فأحرمنيها، اما اذا كنت أعبدك من أجل محبتك بلا تحرمني يا إلهي من جمالك الأزلي».

## 4 ـ المفاهيم المعاصرة في الحب:

### أ - الحب هو اشباع اللذة:

في العصور الحديثة اتسع مفهوم الحب (ايروس) فأصبح يدل على الرغبة والشهوة Appetit وهي حركة النفس طلباً للملائم، ورغبة في التمتع باللذات الحسية والانغماس فيها، نجد ذلك لدى بنتام Bentham 1748-1832 وجون ستيوارت مل J.S. Mill 1806-1832 اللذين ربطا الخير باللذة وإشباعها وتحقيقها. ويرجع شوبنهور Schopenhauer 1788 ـ 1860 الحب الى غريزة الجنس، ويرى أن كل ميل رقيق له جذوره في غريزة الجنس الطبيعية، فهي ليست شيئاً آخر سوى هذه الغريزة المتخصصة المحددة والمطبوعة بطابع التفرد.. فالغاية النهائية من كل مغامرة عاطفية ليست سوى هذا الامتزاج بين عنصرين لإبداع الجيل المقبل.

وفي التحليل النفسي الفرويدي أصبح الحب يدل على كل رغبة شبقية ويرمز اليها. وهذا المعنى يطلق عليه الجرجاني في «التعريفات» «الهوى»، وهو ميلان النفس الى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع: نجد ذلك لدى كل من فرويد Freud، في «ثلاث رسائل في الجنس» 1905، ويونج G.Jung اللذين يرجعان الحياة الجنسية للفرد إلى عوامل بدائية في حياة الطفل الاولى، هذه العوامل هي التي تحدد سلوكه الجنسي الناضج الذي لا يعدو كونه تحقيقاً وإشباعاً للذة ونجد امتداداً لموقف فرويد في تفسير مخيمر لسيكولوجيا الحب، الذي هو في النهاية إشباع اللذة الجنسية، فالمحب يرى صفاته المفتقدة في المحبوب لذا يتعشقها: «ويكون الواحد في تعشقه للآخر إنما يتعشق نصفه المكفوف وشطره الحبيس. وبذلك ينحل التكامل الظاهر بين الحبيبين الى شكل من أشكال التشابه، وينتهي من ذلك الى «ان الانسان إنما يحب نفسه ويتعشقها على نحو ما» (رسالة في سيكولوجيا الحب، ط 2، ص 19 ـ 20). الا ان ذلك يمكن ان يطلق عليه حب الذات Egoïsme، أي النزوع الطبيعي للدفاع عن النفس وحفظ وجودها على المستوى الفردي. لذا فهناك محاولات لمزج نظرية الحب في التحليل النفسي بالماركسية لدى ويلهام رايش 1897 ـ 1957 في كتاباته المتعددة خاصة: «الازمة الجنسية»، «الماركسية والتحليل النفسي»، «وظيفة النشوى (الاورجاسم)»، «الثورة الجنسية» فهي محاولة لمتابعة فرويد ومزج نظريته في الحب بالماركسية، تلك المحاولة التي عبر عنها ماركيوز في «ايروس والحضارة»، حيث يرى في الحب (الجنس) طاقة كبرى تبحث عن إشباع، وإشباعها يؤدي الى حفظ النوع بالتناسل، وبينما كبتها يؤدي الى الاضطرابات النفسية العقلية المختلفة عند فرويد فهو يؤدي الى الخلق والابداع الحضاري عند ماركيوز.

### ب - الحب هو الدين:

وهذا المفهوم يتضح لدى الفيلسوف الالماني لودفيغ فيورباخ L. Feuerbach 1804 ـ 1872 الذي حدد الدين باعتباره جوهر القلب البشري (ضرورة اصلاح الفلسفة). فالدين هو العلاقة العاطفية بين انسان وآخر. وهذه الحقيقة مباشرة وقائمة بدون وساطة في المحبة بين الأنا والأنت. فالدين هو الحب، وبالتحديد الحب الجنسي بين الرجل والمرأة. فهو يؤكد على ان العلاقات القائمة بين الناس مبنية على اساس ميل متبادل كالحب الجنسي أو الصداقة والتعاطف. وهذا هو الدين. فالدين Religion من الأصل اللاتيني Religare بمعنى رابطة بين انسانين. (الجزء الثاني من جوهر المسيحية ـ الدين الحق).

### جـ - الحب أساس المعرفة:

ويربط اريك فروم From 1900 ـ 1980 الحب بالمعرفة، فمن لا يعرف شيئاً لا يحب أحداً... ومن يفهم فانه يحب ويلاحظ ويرى.. وكلما ازدادت المعرفة بشيء عظم الحب، إن افتراض أن الحب فن يعني أنه يقتضي معرفة وبذل جهد

وهذا هو محور كتابه ( « فن الحب » ص10 ـ 15 ) « The Art of Loving ).

والحب عنده هو الشعور بالوحدة والاتحاد، وهو اساس وجود البشرية. « فاذا حدث لاثنين فجأة ان سمحا للحائط بينهما ان يسقط وشعرا بالقربى، شعرا بأنهما أصبحا شخصاً واحداً فان هذه اللحظة الخاصة بالشعورية الواحدية هي من أشد التجارب في الحياة انبعاثاً للبهجة والإثارة». « هذه الرغبة للاندماج مع آخر هي اكثر توقان لدى الانسان. انها أشد عواطفه جوهرية، انها القوة التي تبقي الجنس البشري متماسكاً.. بدون حب ما كان يمكن للانسانية أن توجد يوماً واحداً » ( ص 42 ).

والحب هو الذي يجعل الانسان يتغلب على الشعور بالعزلة والانفصال، ومع هذا يسمح له ان يكون نفسه، ان يحتفظ بتكامله. في الحب يحدث الانفراق: « ان اثنين يصبحان واحداً ومع هذا يظلان اثنين » ( ص 46 ). وللمعرفة علاقة أبعد، وبشكل رئيسي بمشكلة الحب، فالحاجة الرئيسية للاندفاع مع شخص آخر حتى يمكن تجاوز سجن انفصال الانسان مرتبط أوثق ارتباط برغبة انسانية اخرى نوعية الا وهي معرفة « سر الانسان» والطريق لمعرفة « السر » هو الحب. الحب هو نفاذ فعال الى الشخص الآخر الذي تخمد الوحدة رغبتي لمعرفته. انني في فعل الاندماج اعرفك اعرف نفسي أعرف كل انسان.

أما الحب فهو الطريق الوحيد للمعرفة والذي يرد على تساؤلي في فعل الوحدة. في فعل الحب، في فعل اعطاء النفس، في فعل النفاذ الى الشخص الآخر. اجد نفسي اكتشف نفسي، اكتشف كلينا. اكتشف الانسان ( ص 60 ).

ويقول « إن الطريق الوحيد للمعرفة الكاملة يكمن في فعل الحب. ان هذا الفعل يتجاوز الفكر، يتجاوز الكلمات. انه الانغمار الجريء في تجربة الوحدة. وعلى أية حال فان المعرفة في الفكر اي المعرفة السيكولوجية شرط ضروري للمعرفة الكاملة في فعل الحب ». والحب عند الغزالي يظهر كطريقة للمعرفة ولوعي الذات كما يتمثل ذلك في فصل من كتاب « الاحياء » بعنوان ( كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا ). فالحب هنا توتر باطني نحو كائنات خارجية ونحو اكتشاف الذات لذاتها. يقول الغزالي: « لا يتصور أن تكون المحبة الا بعد معرفة وادراك اذ لا يحب الانسان الا ما يعرفه » ( الاحياء ).

وعند سبينوزا Spinoza 1632 ـ 1677 أيضاً يرتبط الحب الإلهي بالادراك. فالحب وسيلة الخلاص والسعادة وطريقه الادراك والمعرفة ونحن ندرك ذاتنا والنظام الكلي، وادراكنا جزء من العلم الإلهي، فهي سرور يملأ النفس بهجة لا حدّ لها وتلك محبة الله: « ان كل سعادتنا تنحصر في حب الله وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله وهي أنفس ما لدى البشر ».

### د – الحب هو الاهتمام الاخلاقي:

الحب هو اهتمام ايجابي لارضاء اهتمام ثان، والاهتمام الثاني هو شخص آخر. والحب خال من الانانية. فالحب يبدأ وينتهي في الخارج، فهو تأييد مهتم به لاهتمام آخر سابق في الوجود، وموجود بطريقة مستقلة، كما نجد ذلك لدى بيري R. B. Perry في نظريته العامة للقيم حيث يلعب الحب دوراً مهما في الاخلاق الانسانية. فهو يقدم نظريته في الحب لحل الصراع بين الرغبات والاهتمامات المختلفة بين الافراد. فالحب هو الوسيلة الأخلاقية لإحلال التعاون، هو أساساً اهتمام بآخر يسعى نحو تعضيد وإشباع هذا الشخص البشري. ويمكن الاصطلاح عليه على أنه « موقف اهتمام أو بشاشة خير عموماً » ويمكن صياغته على النحو التالي: « لا سوء نحو أحد واحسان نحو الجميع ». فالحب هو تكامل شخص للتغلب على غرض ما. ويعرف طبقاً للتقاليد الفلسفية الاخلاقية على انه: « ارادة الخير » والحب فلسفياً هو الارادة الخيرة، فهو البشير الذي يبشر باقتراب الخير الأقصى. ويعدل بيري صياغة كانط بقوله « اغرس هذه الارادة لجلب الانسجام من خلال تبنيها للكلي ». والارادة الاريحية كلية (اي الحب) هي الفضيلة العليا القادرة على الاسهام بأقصى قدر من أجل تحقيق اهتمامات كل الناس. ومثل هذا الاهتمام الكلي لا يحتاج الى اعاقة الاهتمامات الفردية لأن عاطفة الانسانية تتحرك. لكل انسان اختياراته الخاصة من الكمال الفردي مؤدية الى الاتحاد المنسجم بين الاثنين.

### هـ – الحب أساس نظرية في القيمة:

ومثل بيري نجد لدى ماكس شيللر Max Scheller 1874 ـ1928 اهتمامات بالحب كأساس للحياة الخلقية. ولدى شيللر نجد تطبيقاً لمنهج هوسرل على الحياة الوجدانية في ميادين الاخلاق والقيم والدين والتعاطف والحب. فالحب ـ وكذلك التعاطف ـ يتجه نحو الشخص ويسعى للمحافظة على الشخصية الفردية للعضوين اللذين يجمعهما. والحب هو ادراك للقيمة الايجابية للمحبوب وهو الذي يعمل على انبثاق القيمة العليا

للموضوع الذي يتجه نحوه بحيث يظهر ان القيمة تنبعث من المحبوب نفسه وكأن الحب يكشف القيم الذاتية الخاصة للمحبوب.

ان الحب لا ينصب إلاَّ على (شخص) يكون بمثابة الحقيقة العينية التي تجسدها القيمة، ولو حللنا الحب الموجه نحو الشخص لوجدنا أن مجموع القيم التي يمتلكها الشخص (المحبوب) لا يساوي الحب الذي نختصه به، فهناك (شيء زائد) لا نكاد نجد له أساساً في صميم موقف الحب. هذا الشيء الزائد بوصفه الحقيقة العينية. للمحبوب إنما هو الموضوع الحقيقي للحب.

ويتحدث شيللر عن الله بوصفه أعلى صورة من صور الحب، فالله هو تلك الشخصية اللامتناهية التي لا بد لنا من مقاسمتها حبها للعالم، فالله يبدو في فلسفة شيللر بوصفه المركز الاسمى للحب. فهو الذي يهب الشخص البشري كل ما من شأنه أن يدعم حبه.

## مصادر ومراجع


- ابراهيم، زكريا، مشكلة الحب، مكتبة مصر، ط 2، القاهرة، 1970.
- ابن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الحديثة.
- ابن حزم، طوق الحمامة في الالفة والالاف، تحقيق حسن كامل الصيرفي، المكتبة التجارية، 1957.
- ابن سينا، رسالة في العشق من مجموعة رسائل في أسرار الحكمة المشرقية، مكتبة المثنّى، بغداد، مصوَّرة عن طبعة ليدن، 1889.
- ارسطو، الطبيعة، المقالة 12، الفصل 7.
- افلاطون، فيدروس أو عن الجمال، تر. أميرة حلمي مطر، دار المعارف، مصر.
- افلاطون، المأدبة، أو عن الحب، تر. وليم الميري، دار المعارف، مصر.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- الجاحظ، رسالة في القيان، تحقيق منيكل، القاهرة، 1344 هـ.
- الجاحظ، رسالة في العشق والنساء، ثلاث رسائل للجاحظ.
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، مصر، 1960.
- حلمي، محمد مصطفى، الحب الالهي في التصوف الاسلامي، القاهرة، 1960.
- خليف، يوسف، الحب المثالي عند العرب، دار المعارف، القاهرة، 1961.
- دي رجمون، دينيس، الحب والغرب، تر. عمرو شخاشيرو، وزارة الثقافة السورية، دمشق.
- العظم، صادق جلال، الحب والحب العذري، منشورات نزار قباني، بيروت 1968.
- الغزالي، ابو حامد، إحياء علوم الدين، فصل بعنوان كتاب المحبة والشوق والانس والرضا.
- فروم، اريك، فن الحب، تر. مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط 2، الانجلو ـ المصرية، القاهرة، 1980.
- القشيري، الرسالة القشيرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1959.
- مخيمر، صلاح، رسالة في سيكولوجية الحب، الانجلو ـ المصرية، القاهرة، 1976.
- هوبرت، ماركيوز، الحب والحضارة، تر. مطاع صفدي، دار الآداب، بيروت، 1970.
- Arcy, D. The Mind and Heart of Love, New York, 1956.
- Burtan, Robert, The Anatomy of Love, 1962.
- Hunt, Mortan, the Naturel History of Love, London 1962.
- Montogu, M. F. Ashley, The Meaning of Love, New York, 1953.
- Ortega, Y Gasset, On Love, New York, 1957.
- Robin, Leon, La Théorie platonicienne de l'amour, Paris, F. Alcan, 1908.


احمد عبد الحليم

---

## حَتْمِيَّة

**Déterminisme**
**Determinism**
**Notwendigkeit**

---

يسلِّم المنهج العلمي قبل المضي في خطواته واصطناع إجراءاته بمبدأ الحتمية. فإذا ما كان عليه أن يصف مجرى الحوادث، ويفسرها، ويتنبأ بها، ويتحكم فيها، فلا بد أن يكون ثمة ضمان يكفل له الاطمئنان في بلوغ نتائجه التي يستخلصها من مجموعة محدودة من الوقائع. فمن المستحيل أن يعرض رجال العلم لكل الوقائع القائمة في كل مكان وزمان، وحسبه ما يتاح له منها، أو يختاره، أو يصنعه، لكي يصل الى التعميم الذي يهيىء له اداء وظائف المنهج العلمي. ولن يتحقق له ذلك إلا اذا افترض قبل الشروع في العمل ان العالم من حوله خاضع لحتمية تجعل ما يصدق عليه هنا انما يصدق عليه هناك، وما يصدق الآن يصدق في كل زمان. ويعني هذا ان الظواهر تحدد وقوعها شروط لا تسمح باستثناء.

بيد ان مبدأ الحتمية نفسه يتضمن افتراضات أخرى تسبقه وتبرره وتهبه محتواه. أولها ان ثمة نظاماً في الطبيعة، وان هذا النظام المتكرر الوقوع في اطراد، وتحكم ذلك الاطراد العلاقة بين العلة والمعلول.

فأما «النظام»، فقد اختلفت نظرة العلم الحديث اليه عن نظرية الفكر القديم. فلم يعد النظام الطبيعي تدرجاً في الرتبة يعكس التسلسل الهرمي لمنازل الكائنات وطبقات البشر بل أصبح من الآلية الداخلية للكون. فتحول العالم من عالم ارادة تحكمه المقادير إلى عالم الآلة، ومن عالم الدرجات الصاعدة والهابطة الى عالم منتظم في نموذج بناه نيوتن على أساس من «النقاط المادية» التي تتبادل الجذب والطرد، وعلى أساس من القوانين البسيطة. فهو يستوجب انتقاء لمنظومة معينة من المظاهر بدلاً من أخرى لأنها تزوده بمعنى معين عن الواقع الذي يحتجب من خلف المظاهر أفضل مما تزوده منظومات الظواهر الأخرى. فإذا كان العلم يتخذ من منهجه لغة منظمة لوصف بعض الحوادث والتنبؤ بمثلها، وإذا كان النظام نوعاً من الانتخاب، فهو كأي انتخاب، يتضمن اختياراً وتفضيلاً، وباختيارنا لنظام معين نتجه إلى الكشف عن القانون أو النظرية. والنظام هو الذي يمكّن من ضم الوقائع التجريبية المعروفة بأفضل مما يستطيع غيره. وما هو مألوف اليوم من نتائج علمية انما هو من نتاج العمل التجريبي الذي قام به علماء القرن التاسع عشر الذي تجمع وتوحد في نظام مختار ناجح. لقد أظهر دولتون الأساس الفيزيائي الذري للسلوك الكيماوي للعناصر، بينما كشف همفري دافي الأساس الكهربي، أما فارادي فقد وجد الحلقة الرابطة بين الحركة الميكانيكية والتيار الكهربي. وحوالى منتصف القرن التاسع عشر ساد الاعتقاد بتماثل قوة الطاقة وتطابقها في نهاية التحليل. كما قدم ماكسويل الصيغة الرياضية لهذا الاعتقاد. ويشبه ما قدمه ماكسويل للفيزياء ما تقدم به نيوتن للفلك قبل ذلك بقرنين.

فالعلم يبدأ اذن بالاعتقاد بأن العالم منظم مرتب، أو بالأحرى يقبل أن ينظم ويرتب وفقاً لتدابير الانسان الذي يجريها. وافتراض قيام النظام عون لرجل العلم على أن يتخذ قراراً بشأن اختيار النوع الملائم من النظام الذي يجده يعمل في يسر وجلاء، وليس النظام الذي يفرض عليه أو يقطع به، بل هو النظام الذي يراه مجدياً أكثر من غيره.

وقد قرن بوانكاريه Poincaré بين مسلمة النظام وبين القيم حينما جعل نظام الطبيعة ضرباً من الجمال؛ فرجل العلم في نظره لا يقبل على دراسة الطبيعة إلا لما يستشعره من لذة في دراستها، وهو يجد تلك اللذة لأنه يرى الطبيعة جميلة، وجمالها هو ذلك الذي يترتب على النظام المتوافق Harmonieux لأجزائها، والذي في وسع العقل أن يلتقطه. فهذا الجمال هو الذي يصنع المظاهر المتقلبة جداً، وهيكلاً عظمياً يجذب حسناً. وهو جمال يكفي نفسه بنفسه ويدعو رجل العلم إلى اختيار أكثر الوقائع ملاءمة في المساهمة في توافق العالم وانسجامه.

أما «اطراد الطبيعة» فيعني اتصال واستمرار الحوادث في الزمان ودوامها، وانتظام وقوعها، بحيث ان ما كان سيكون. وهذه المسلمة هي مصدر ما يسمى بمبدأ أو مشكلة الاستقراء في المنهج العلمي، بل هي أساس الاستدلال العلمي على وجه العموم. فالدعوى القائلة بأن المنهج التجريبي قادر على البرهنة واثبات الارتباطات الكلية اللامتغيرة إنما هي دعوى قائمة على الاعتقاد بأن الطبيعة مطردة. فالاستقراء عند ميل استدلال من عدد محدود من الأمثلة الملاحظة لظاهرة معلومة، بحيث انها تحدث في «كل» أمثلة الفئة المعينة التي تشبه الأمثلة الملاحظة. ويفترض ذلك الزعم بأن هناك من الأشياء في الطبيعة ما يعد حالات متطابقة متماثلة، ما يحدث منها مرة سوف يحدث كل مرة، تحت درجة كافية من تماثل الظروف.

ويتنازع العلماء وفلاسفة العلم حول تبرير تلك المسلمة. فمنهم، وعلى رأسهم، ميل من يرده الى التجربة، فالقول بأن «الطبيعة مطردة» إنما هو تعميم تجريبي من رتبة عالية مستنتج من ملاحظة الاطرادات الجزئية في الماضي والحاضر. ويضع ميل الاستقراء على النحو التالي: إذا كان جون وبيتر....الخ.. فانين، إذن فإن البشر فانون. وقد يصلح ذلك أن يكون قياساً اذا صدر بمقدمة كبرى (وهي بطبيعة الحال الشرط الضروري لصدق الدليل)، وهذه المقدمة الكبرى هي أن «ما يصدق على جون وبيتر.. الخ يصدق على كل البشر».

غير ان الفريق المعارض لهذا الرأي يسأل: ولكن كيف وصلنا الى هذه المقدمة وكيف أثبتناها؟ فمما لا ريب فيه اننا لم نصل اليها عن طريق الاستقراء، وإلا لما كان في نتائجها ثمة جديد، فضلاً عن استحالة استيعاب التجربة لكل أفراد البشر. بل يمكن القول بأن في القياس الذي يستخدمه الاستقراء العلمي مغالطة منطقية مشهورة هي «عدم استغراق الحد الأوسط»، لأن كل حالة جديدة ليست هي نفسها في المرات السابقة التي تشير إليها المقدمة. وما دام صدق كل

استقراء فردياً يفترض صدق المبدأ، فإن المبدأ نفسه لا يمكن أن يقوم بوصفه نتيجة استقرائية نهائية مستخلصة من تلك الاستقراءات الجزئية. فهو استنتاج من شأنه أن يقع في دور منطقي لا مخرج منه.

ومن ثم يرى رافيسون وكلود برنار وغيرهما ان مبدأ الاستقراء لا بد أن يكون مبدأ قبْلياً لا تزودنا به التجربة. فالاستقراء عند رافيسون قياسي نسبي مؤقت. ويرده برنار الى ضرب من العلاقة الرياضية المطلقة. فالمبدأ الخاص بمحك العلوم التجريبية يتطابق في صميمه مع مبدأ العلوم الرياضية، طالما تبدى هذا المبدأ في صورة علاقة ضرورية ومطلقة بين الأشياء. والمجرب في كل هذا انما يعير الطبيعة أفكاره، والتجربة لا تعدو أن تكون كما قال غوته «الوسيط الوحيد بين الموضوعي والذاتي»، أي بين رجل العلم وبين الظواهر التي تحيط به في نظر برنار. وعلى الاستقراء أن يحول ما هو قبْلي الى ما هو بعدي.

ويتوسط بوانكاريه الفريقين السابقين، التجريبيين والعقليين، في قوله بأن الافتراضات والمسلمات السابقة لون من «المواضعات» تفيد في وضع الفروض التي تؤدي الى التعميم لكي نصل الى التنبؤ السليم. وعلى هذا فرجل العلم لا يقنع بالتجارب العارية التي تتراكم بالمئات والآلاف دون طائل، بل عليه أن يدخل عليها تنظيماً يهيىء لها الاطراد. فالتجربة لا تمدنا بغير نقاط منعزلة وعلينا أن نوحّد بينها بخط متصل، وهذه هي وظيفة التعميم الحقيقية. والباحث لا يحصر نفسه في تعميم التجارب، بل هو يصححها أيضاً، والذي يحجم عن القيام بمهمة التصحيح ويقنع بالتجربة العارية - أي التي توحي بانتظام واطراد - سيجد نفسه ملزماً بتقرير قوانين شديدة الغرابة. وموجز القول عنده إن الاعتقاد باطراد الطبيعة الذي يقوم استقراء التعميمات وتصحيح التجارب على أساسه، إنما يتضمن الاعتقاد بوحدة الطبيعة وبساطتها. ونحن لا نسأل عما اذا كانت الطبيعة واحدة، ولكننا نسأل «كيف» هي كذلك. ورغم ان وحدة الطبيعة ليست أمراً يقينياً، فليس لنا الا أن نسأل أنفسنا: هل في وسعنا، دون أن يحدق بنا الخطر، أن نعمل كما لو كانت كذلك؟ ولا بد أن يكون الجواب بالاثبات، لأن الذين لا يعتقدون ان قوانين الطبيعة ينبغي أن تكون كذلك، مرغمون أيضاً على العمل كما لو كانوا يعتقدون الأمر على هذا النحو.

واذا كان مبدأ الاستقراء، أو مسلمة الاطراد لا يمكن أن تكون قضية أولية بيّنة بذاتها، كما لا يمكن أن تكون موضع تجريب مباشر، فإن بعض المفكرين مثل رسل ذهبوا إلى انها من قبيل «الإيمان الحيواني»، بحسب تعبير سانتيانا. فهو ما يزال مشكلة منطقية يكتنفها الشك بغير حل أو يقين. ولكن ما دام هذا الشك لا يؤثر في معارفنا، فلنتخطاه اذن ولنعترف على الأساس البرغماتي، بأن الاستقراء القائم على التسليم باطراد الطبيعة منهج مقبول. فالنظام والوحدة والاستمرار لدى رسل نوع من المبتكرات الإنسانية مثل الفهارس والموسوعات. وفي مقدور تلك المبتكرات أن تكون لها قيمتها في عالمنا الإنساني. ومن الأجدى لنا في حياتنا اليومية أن ننسى عالم الفوضى والعماء الذي قد يكون محيطاً بنا.

والواقع ان مسلمة اطراد الطبيعة لا تعدو أن تكون فرضاً واسعاً لا يبرر الا بنتائج العلم ونجاح منهجه في بلوغها، وشأنه شأن أي فرض، ما يزال الطريق أمامه مفتوحاً للتحقق من صدقه. ولكنه لم يجد، ويبدو أنه لن يجد، إثباته النهائي لا في العقل ولا في التجربة، بل هو أقرب الى أن يكون قاعدة ومعياراً نعمل بمقتضاه، وعلى أساس من خبراتنا السابقة لكي يتسنى لنا مواجهة المستقبل. وهو إن لم يكن منتمياً إلى منطق العقل أو منطق التجربة، فهو ينتسب الى ما يسبق هذا وذاك في طابع الفاعلية الإنسانية، ذلك الطابع الابداعي. فلا بد للمنهج العلمي أن يدرس ظواهر الطبيعة، وهي لا تسلم له قيادها الا اذا افترض لها سياقاً خاصاً تجري عليه، وييسر له كشف خباياها وهذا الافتراض لا يعثر عليه رجل العلم جاهزاً، بل هو يسبق الى التسليم به قبل أن يتثبت منه بالتجربة والاستدلال، ويتخذ منه معياراً للتحقق من فروضه الجزئية، فهو بذلك موضع اختيار من بين افتراضات أخرى، ومحل تفضيل عليها، حتى يكاد يصبح قيمة في ذاته لا تقبل النقاش. وينبغي على الباحث حينئذ، عندما يسوق وقائعه، أن يجعلها ملتزمة بهذا المبدأ أو المعيار، لكي يكون قادراً على التقدم بحل للمشكلات التي لا بد أن يتصدى لها في المستقبل.

أما مسلمة «العليّة»، فهي الصورة المعلنة التي يتخذها مبدأ الحتمية في معظم الأحيان، وهي تكاد تكون مرادفاً للحتمية وعنواناً بديلاً لها عند أكثر الباحثين.

والواقع ان مسلمات النظام والاطراد والعليّة معاً يتضمن كل منها الآخر مكونة مبدأ الحتمية. وما يقال عن احداها يمكن أن يصدق على سائرها.

فأما فكرة العليّة، فقد تطورت، وتحررت من فكرة الايجاد أو الإحداث، وأصبحت سمة تتميز بها القوانين التي تعبر عن العلاقة بين الأحداث. وقد كان هيوم أول من نبّه

إلى أن العليّة لا تشير إلاّ إلى التتابع الزمني في الأحداث. غير أن نتائج النظرية النسبية قد غيرت من تصور الزمان، فلم يعد وعاء أو اطاراً عاماً تترتب فيه الأحداث ترتيباً مطلقاً بحيث لا يقبل عكس مساره. بل أصبح الزمان بعداً رابعاً لأبعاد المكان، ومن ثم أصبح التتابع والتعاقب، الذي يمثل ترتيباً خاصاً، مختلفاً من مشاهد الى آخر. وبذلك يسقط الأساس الذي أقامه هيوم وميل من بعده لفكرة العليّة المستندة الى تتابع المعلول بعد العلة تتابعاً مطلقاً. وعلى هذا فلم يبق للعلية من معنى إلا إمكان التنبؤ بوقوع الأحداث على أساس من العلاقة الدالية المتبادلة. ولهذا يؤثر العلماء وفلاسفة العلم المحدثون استخدام اصطلاح الحتمية أكثر من فكرة العليّة.

والحتمية لا تعني الجبرية أو القدرية، لأن الفعل أو الحدث اذا كان مشروطاً بسوابقه عند الحتمية أو العليّة، فهو عند الجبرية ضروري ولا بد من حدوثه سواء وقعت سوابقه أو لم تقع. فالأولى ضرورة مشروطة بينما الثانية ضرورة مطلقة.

وقد تطورت دلالة الحتمية، فكانت هناك أولاً الحتمية الميكانيكية الصارمة التي استمدت أساسها من نيوتن، وعبّر عنها لابلاس Laplace + 1828 بقولته المشهورة: «لو استطاع عقل ما أن يعلم في لحظة معينة جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموقع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان هذا العقل من السعة بحيث يستطيع أن يخضع تلك المعطيات للتحليل، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة عن حركة أكبر أجسام الكون، وعن حركة أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء يقينياً، ولأصبح المستقبل والماضي ماثلين أمام ناظريه كالحاضر تماماً».

ثم انسحبت الحتمية الميكانيكية، حتمية القوى والنقاط المادية، أمام حتمية المجال منذ فارادي وماكسويل. والمجال نطاق معين من المكان يتحكم كل جزء من أجزائه في الآخر تحكماً متبادلاً طبقاً للتركيب والبناء الخاص للمجموع. فلم تعد الحتمية متصورة خلال التعاقب الزماني، خلال الاقتران المكاني، فالسابق لا يتحكم في اللاحق، وإنما المجموع هو الذي يتحكم في الجزء.

ثم طرحت الثقة في الحتمية للجدل عقب اكتشاف هايزنبرغ «لمبدأ اللاتعين» عام 1927، الذي يؤكد استحالة تحديد وضع وسرعة الالكترون في الوقت نفسه، بحيث لا يمكن أن نقرر بثقة أن الالكترون «هنا في هذه البقعة» وأنه «يتحرك بهذه السرعة المعينة». وذلك لأنه بواسطة فعل الملاحظة نفسه بوضعه وبسرعته، يتغير وضع الالكترون وتتغير سرعته، وبالعكس، فكلما زادت دقة تحديد السرعة، كلما زاد عدم تحدد وضعه. ومعنى هذا افتقاد كل وسيلة على الاطلاق لوصف حاضر ومستقبل تلك الجسيمات الدقيقة وحركاتها، أي تعيين وضعها وسرعتها معاً بصورة محددة. وبعبارة أخرى، لا يمكن وصف الطبيعة بنظام آلي جامد من العلل والمعلولات، بمعناها التقليدي.

وقد أدت نتائج ذلك المبدأ بالبعض من العلماء وفلاسفة العلم الى انهيار العلية والحتمية في نظرهم، ورتبوا على ذلك نتائج ميتافيزيقية في تصورهم للكون، بحيث دخلت المصادفة عنصراً جوهرياً في بنائه، فيرى هوكينز ان عنصر المصادفة يدخل في ميكانيكا الكوانتم (وهي العلم الذي صدر عنه مبدأ اللاتعين) كما تدخل في الفيزياء التقليدية، عن طريق امكان التفاعل بين الأجسام. كما يعتقد هالدين أن الطبيعة مزيج غريب من المصادفة والضرورة، وهذا من شأنه في نظره أن يزوِّد الانسان بالقدرة على تنظيم الطبيعة متى عرف اختلالها.

وقد نجم هذا الانكار الميتافيزيقي للحتمية عن تصور هؤلاء الباحثين لمبدأ اللاتعين على أنه يعبر عن لا حتمية واقعية تجري عليها الطبيعة، غير أن هذا المبدأ لا يقول شيئاً أكثر مما هو معروف من قبل، ولكن بعبارة اصطلاحية جديدة، فهو اذن طريقة لوصف الواقع. ولذلك فهي محدودة بحدود الملاحظة الإنسانية، ولا تؤكد شيئاً خارج حدود الملاحظة. ولعل هذا هو المعنى الذي يقصده هايزنبرغ في قوله بأن المعادلات الرياضية التي يستخدمها العلم لا تصور الطبيعة، بل تصور معرفتنا بالطبيعة. والقول بالحتمية انما هو قول يتعلق بالمنهج، وليس العلم بحاجة إلى حتمية ميتافيزيقية يثبتها أو يدحضها وحسبه الاعتقاد بحتمية منهجية.

صلاح قنصوه

**إضافة**

اتخذ مبدأ الحتمية دلالات جديدة بعد عودة الفكر الجدلي لتاريخية الفلسفة الحديثة في القرن التاسع عشر حتى الآن.

وقد شملت تلك الدلالات الجدلية المذهب المثالي والمذهب المادي معاً، إلا أنه لقي تركيزاً واضحاً في المذهب المادي للاشتراكية العلمية. ففي فلسفة الطبيعة والتاريخ والمجتمع تمحور مبدأ «المادية الجدلية» أو الحتمية الجدلية على قانوني التناقض والتركيب اللذين يحكمان جميع

العلاقات في مستوى الانطولوجيا أو الأبيستمولوجيا أو السوسيولوجيا أو التكنولوجيا أي الوجود ـ المادة، المعرفة ـ الفكر، المجتمع ـ العلاقات، وسائط الانتاج والانتاجية.

أما في فلسفة التاريخ الاجتماعي للاشتراكية العلمية فقد ظهر مبدأ «الحتمية التاريخية» مجسداً انتصارها كنظرية ـ دولة. وقد افترضت الاشتراكية العلمية صفة شمولية ـ كلية يتضمنها مبدأ الحتمية التاريخية في تطابقه الصيروري مع حتمية انتصارها على جميع النظريات الاجتماعية الأخرى خاصة نقيضها الأكبر الرأسمالية. لكن اليقين الحتمي بالحتمية يتضمن بعداً أحادياً يثير إمكانيات لا محدودة للسؤال عن حديَّته الإنسانية. أو السؤال عن حدود الإنسانية في محدوديَّته الحتمية.

إن استقراءات الفكر المعاصر في الربع الأخير للقرن العشرين اخترقت وما زالت تخترق دائرة اليقين الحتمي باتجاه اليقين الإحتمالي.

التحرير

---

## حَدْس

**Intuition**
**Intuition**
**Anschaung-Intuition**

---

لا تعطي معاجم اللغة العربية للحدس المعنى الذي تتناوله الفلسفة. فقد جاء في «لسان العرب» أن الحدس كناية عن «التوهم في معاني الكلام والأمور»، ومن جملة المعاني التي تعطى لهذه الكلمة أيضاً، نورد الظن والتخمين والتوجس ورجم الغيب. والفعل الثلاثي حدس يرد بمعنى التوجه المباشر للأمر والموضوع، وقد يكون هذا من أقرب المعاني لما سيلي تفصيله.

أما الحدس بالمعنى الفلسفي الذي نريد فهو يعني ذلك النوع من المعرفة المباشرة التي لا تحتاج الى برهان أو دليل، ولا تحتاج بالتالي الى الطرق التي تستخدم في اقامة البراهين، كالقياس بأشكاله والاستدلال والاستنباط أو ما شابه. انها استنتاج مباشر، أو معرفة متكاملة مباشرة تضع العارف (الانسان) ازاء موضوعه، أي موضوع المعرفة، أياً كان هذا الموضوع. كذلك لا يرتبط الحدس بطريقة المعرفة القائمة على تجريد الصور أو المفاهيم العقلية من الصور الحسية. اذ ان الحدس يتعدى الصور الحسية التي تحافظ على ارتباطها بشكل ما بالاحساس وبالادراك الحسي. لذلك لا نجد للحدس اهمية زائدة في فلسفة ارسطو القائمة على التجريد اساساً.

فالحدس يعني قدرة الذات على معرفة الموضوع معرفة عقلية مباشرة دون ان يكون للتجربة وللحواس أثر في ذلك. أي انه تلك الوظيفة المعرفية التي تقوم بها الذات مباشرة دون اللجوء الى الأدوات الموضوعة بتصرفها. من هنا يمكن القول إن المعرفة الحدسية هي نوع من الفهم المباشر او من المعرفة الكلية التي لا مجال لردها أو لتحليلها الى عناصرها او الأجزاء المكونة لها. اذ غالباً ما تتحقق هذه المعرفة دونما وعي للطريق التي تسير فيها.

لقد تعدّى الحدس اطار الفلسفة، أو فلسفة المعرفة، إلى مجال علم النفس خاصة علم نفس الشكل الذي يخالف كل العلوم التجريبية باعطائه الحدس أهمية فائقة في النفاذ بطريقة تركيبية متكاملة، لا تراعى الأجزاء والتفاصيل ومعطيات الحس المتتالية والى قلب الموضوع الماثل مباشرة امام الذات.

يستدل من ذلك على ارتباط الحدس بذلك الجزء من الفلسفة الذي يتعلق بنظرية المعرفة. ولا وجود له خارج هذا الاطار. فالحدس اما أن يكون مضمون المعرفة، أو الأداة التي توصل إليها. وقلما خلت فلسفة أو خلا عصر من فلاسفة يجعلون الحدس في صلب نظريتهم. ولعل أقدم نموذج من الفلسفة التي تقوم على الحدس هو ما نجده في فلسفة افلاطون، والافلاطونية المحدثة بشكل خاص، أي تلك الفلسفات التي تماهي بين المعرفة وبين الفيض الإلهي وامكانية الاتصال المباشر بعالم العقول المنفصل عن عالم الانسان. ولعل أفضل تعبير عن هذا النمط من المعرفة الحدسية هو ما نجده عند الغزالي الذي يجعل المعرفة اليقينية نوعاً من النور الإلهي «الذي يقذف في الصدر قذفاً».

وقبل الغزالي أيضاً نجد أن ابن سينا قد جعل الحدس طريقاً الى نوع من المعرفة يغاير تلك التي أخذها عن ارسطو والفلسفة المشائية، مشيراً إلى تميز بعض الاشخاص باستعداد خاص يهيئهم لتقبل المعقولات تقبلاً مباشراً. وقد سمى هذا الاستعداد حدساً، واعتبر من تميز به مميزاً بنوع من العقول يغاير السلسلة التي وضعها ارسطو والمشائيون. وقد سمى هذا العقل عقلاً قدسياً. لعل ابن سينا كان بمعرض شرح آرائه في

النبوة مما حمله لاضافة هذا النمط من المعرفة الحدسية. مهما يكن من أمر، فالمعرفة الحدسية هي تلك المعرفة التي تحصل في الذهن دفعة واحدة دونما انتقال من مقدمات إلى نتائج ودونما وعي للعمل الذي تقوم به الحواس. أما الغزالي فقد أضاف لهذه المعرفة الحدسية بعداً صوفياً حين جعلها نوعاً من الالهام الذي يمنّ به الله على الانسان بعد ترقيه في معارج التصوف، فهي بذلك كشف وعرفان يربط الانسان بالحقيقة دفعة واحدة. نشير هنا أن معظم مدارس التصوف، وفي كافة الأديان والمذاهب، قد جعلت للحدس قيمة معرفية تفوق ما يمكن التوصل اليه بطرق أخرى.

أما في الفلسفة الحديثة فقد أعطى ديكارت الحدس بعداً جديداً اذ جعله شرطاً ضرورياً لازماً في عملية المعرفة. والحدس برأيه هو الادراك المباشر الذي يطلع الذهن على بعض الحقائق التي تذعن لها النفس. وقد عرفه ديكارت بقوله: «إنه التصور الذي يقوم في ذهن خالص منتبه بدرجة من السهولة والتميز، لا يبقى معها مجال للريب، أو التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده».

فالحدس اذن عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب. وهذا عكس الاستنتاج الذي لا يتم في زمان واحد، بل يقتضي حركة من حركات الذهن، وانتقالاً من شيء لآخر. فالحدس اذن بنظر ديكارت، ما به ندرك الطبائع البسيطة التي يتألف منها كل شيء، وبواسطتها يتم استخلاص جميع الطبائع الأخرى مثل المقادير والحركة والشكل والزمان. واعتبار هذه معارف بسيطة لأن معرفتها قد بلغت من الوضوح والتميز مبلغاً يمنع الذهن من تقسيمها الى طبائع أخرى أكثر تميزاً منها. ومعرفتنا الحدسية بالطبائع البسيطة معرفة خالية من الخطأ لأن الفكرة في ذاتها صحيحة دائماً والخطأ لا يكون إلا في الحكم. والحدس لا يقتصر على المعاني والأفكار بل يتناول الحقائق التي لا تقبل الشك، كعلمنا اننا موجودون واننا نفكر. وأخيراً ندرك بالحدس الرابطة الموجودة بين حقيقتين متتاليتين، كإدراكنا أن المساويين لثالث، متساويان، باختصار اننا ندرك بالحدس ثلاثة أشياء، الطبائع البسيطة، والحقائق التي لا تقبل الشك، والعلاقات التي تربط الحقائق الى بعضها البعض. ولذلك سمى ديكارت هذا الحدس نوراً طبيعياً، تكتسب به معارف كافية للبرهان على قضايا كثيرة.

هذا، وقد استمر هذا الاتجاه مع مالبرانش وسبينوزا الذي جعل المعرفة الحدسية معرفة تتعلق بماهية الشيء مباشرة، وهي معرفة كاملة برأيه، لأن موضوعاتها معان واضحة يكوِّنها العقل من ذاته ويؤلف منها سلسلة من حقائق أكثر تعقيداً وتكاملاً، ومن هذه الحقائق تتشكل العلوم تبعاً لفاعلية العقل واستقلاليته عن الحواس وطرق تجريدها.

تشكل فلسفة كانط النقدية نقطة تحول في فلسفة المعرفة، ويشكل الحدس عصب هذه الفلسفة. فقد اعتبر كانط ان اول طريق لمعرفة العالم الطبيعي، عالم الظواهر هو الحدس الحسي، أي القدرة على استقبال المعطيات من الخارج، وقد سمى كانط ذلك حدساً، وهذه الحدوس المتفرقة تصاغ في صور المكان والزمان، اللذين هما بمثابة حدسين قبْليين لازمين للمخيلة، اذ لا مجال لاستيعاب الحدوس الحسية المتباينة ما لم يكن لدينا صورة كاملة عن الزمان والمكان، باعتبارهما الاطار الذي تتم فيه هذه الحدوس. فالزمان والمكان جزء من جهاز الادراك لدينا، وهما ذاتيان وصورتان «للحدس» ثم ان الفكر الواعي الخالص، أو الشعور بالأنا الواحد، وهذا ما يمكن وعيه حدسياً لا بالتجربة، هو الذي يربط بين الحدوس، موضوع الخبرة، حتى تستكمل عملية المعرفة. فالفكر الواعي الخالص، ليس روحاً أو نفساً، بل هو الشرط الضروري الذي توجه به الادراكات الحسية استكمالاً لعملية المعرفة.

أما برغسون في العصر الحديث فقد جعل الحدس إدراكاً خالصاً ندرك به الموضوع ادراكاً مباشراً. إلا أن موضوع معرفة الحدس عند برغسون ليس المكان القائم على التعاقب، بل الزمان الذي اعتبره ديمومة خالصة. هذه الديمومة لا يمكن ادراكها حسياً وبالتتابع بل دفعة واحدة وبحدس كامل، ودونما وسيط. كذلك اعتبر هوسرل، رائد الفلسفة الظاهراتية ان الحدس هو القوة التي ندرك بها الماهيات، وذلك بطريق قصدية حين يعود الوعي عن موضوعه، الى الطريقة التي يعمل بها. أي حين ينتقل من التأمل بالموضوع الى التأمل بتأمله بهذا الموضوع. وهكذا يكتشف الوعي القوانين التي تؤلف بين الموضوعات وصولاً لماهياتها.

## مصادر ومراجع


– ابراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر، د.ت.

– ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1953.

– ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب، بيروت.

- راسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، القاهرة، 1977.
- زيدان، محمود، كانط وفلسفته النظرية، القاهرة، 1979.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق صليبا، عياد، 1960.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962.
- نجاتي، محمد عثمان، الادراك الحسي عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، 1946.

- Boutroux, Emile, La Philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, I-IV, Flamarion, Paris, 1966.
- Von Adorno, Theodor, Vorlesung gur hiu leitung in die Erkenntris Theorie, Frank furt, Junius-Drucke.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, 1968.

جورج كتورة

## حَرام

**Interdit-Tabou**
**Taboo**
**Tabu**

الحرام، ويقابله الحلال، هو الممنوع تديناً.

والحرم أو البيت الحرام هو الذي يمتنع فيه تديناً ما لا يمتنع في غيره. والشهر الحرام أو الاشهر الحرم هي الاشهر التي يمتنع فيها القتل والقتال، من دون غيرها من الشهور.

والمحرم، هو الرجل الذي يلبس ملابس الإحرام، ويمتنع عن بعض الأمور تديناً.

ويمضي القرآن الكريم على أن الله سبحانه وتعالى هو وحده صاحب الحق في التحريم الديني من حيث ان الدين لا يكون الا من عند الله، ومن حيث أن غيره من آلهة الشرك والوثنية انما هي آلهة زائفة. وأن كل ما ورد عنها من تحريم ليس إلا الكذب والافتراء على الله.

قال تعالى: ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم، وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله...﴾.

وقال: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب: هذا حلال، وهذا حرام، لتفتروا على الله الكذب...﴾.

وأرشد القرآن الكريم النبي عليه السلام إلى أنه تأثّم شيئاً أحله الله، حين قال: ﴿يا أيها النبي لمَ تحرم ما أحل الله لك...﴾.

ويدرك رجال الفكر الديني الاسلامي هذه الحقيقة، ويمتنعون في فتاواهم، أو عند ممارستهم للأحكام الشرعية، أن يسموا هذا الذي انتهوا اليه من المنع: بالحرام.

نقل ابن مفلح عن شيخ الاسلام إبن تيمية ان السلف لم يطلقوا الحرام إلا على ما علم تحريمه قطعاً.

وروى الامام الشافعي في «الأم» عن القاضي أبي يوسف معنى ما ذكره الشيخ تقي الدين بن تيمية عن السلف رحمهم الله ـ ولكن بعبارة أخص وأقوى: أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفتيان أن يقولوا: هذا حلال وحرام، الا ما كان في كتاب الله عز وجل بيّناً بلا تفسير.

وعن ابراهيم النخعي أنه حدث عن أصحابه انهم كانوا اذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه، أنهم يقولون: هذا مكروه، وهذا لا بأس به. اما ان يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، فما أعظم هذا.

وعن الترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الحلال ما أحلّ الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه.

وآيات التحريم الواردة في القرآن الكريم انما تسند التحريم دائماً إلى المولى سبحانه وتعالى:

﴿قل: تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم...﴾.

﴿قل: إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها، وما بطن...﴾.

﴿قل: لا أجد فيما أوحي إليّ محرماً على طاعم يطعمه، إلا أن يكون ميتة او دماً مسفوحاً أو لحم خنزير..﴾.

ليس لمخلوق حق في تحريم شيء أباحه الرب لعباده تديناً إلا بوحيه وإذنه.

محمد أحمد خلف الله

### إضافة

لقي مفهوم الحرام اهتماماً متنوعاً في الفكر المعاصر وتنقيبات علوم الانسان المستمرة. بل يمكن القول ضمن حدود معينة بأن الفكر المعاصر في سجال متعدد الأبعاد مع الحرام ـ المحرم ـ المقدس الذي قدمه ميراث الانسانية حتى اليوم.

ترتبط فكرة الحرام والمحرم مع القداسة والمقدس. المقدس يستدعي المحرم والعكس. ويمكن التحدث عن مستويات متصلة منفصلة معاً لفكرة المحرم ـ المقدس. وكلاهما يستدعي سلطة ـ قوية معيارية تشريعاً وتنفيذاً. لذلك المحرم نظام قوة وتحكم بل لربما كان اكثر النظم التحكمية قوة على النفاذ وطموحاً للنفاذ وقدرة على النفاذ. فنظام المحرم يخترق أو هو يريد أن يخترق آلية النفس الى آلية الفعل الى آلية العقل الى آلية المجتمع الى آلية التاريخ الاجتماعي الى آلية الكون.

1 ـ مستوى عام: المحرم ـ المقدس هو قوة المحظور نظرياً

وعملياً معاً. فهو داخل دائرة الموجود لكنه خارج حقوق الفعل وان كان ضمن حدود الامكان. واقـرار المنـع أو أمر الامتناع عنه يرتكز على تسليم ايماني وليس على يقين عقلاني بالضرورة. لذلك ارتكابه ممكن فعلياً ورفضه ممكن نظرياً. إلا أن الارتكاب والدحض هما فعلا انتهاك يضعان الفاعل في مواجهة صدامية مع سلطة المقدس وقوة المحرم.

2 ـ مستوى انثروبولوجي: الطوطم والتابو يستدعي كلاهما الآخر في هذا المستوى: فالحرام ـ المحرّم هو تابو ـ مقدس قد يكون شخصاً ـ زعيماً، أو عضواً من أعضاء جسم انسان، أو حيواناً، أو نباتاً، أو شيئاً. ولعل النظريات العرقية احدى الحالات الصارخة على هذا المستوى التابوي.

3 ـ مستوى اجتماعي: يرتبط المستوى الانثروبولوجي مع المستوى الاجتماعي في هيكلة نظام الحرام ـ المقدس، أي نظام التابو، لأنه يستدعي صيغة اجتماعية تراعيه وترعاه معاً. لذلك يمتد نظام التابو من الزواج الى القرابة والشبكة العلائقية الاجتماعية الشاملة.

4 ـ مستوى نفسي: يكتسب المستوى النفسي نظام التابو من فعل التربية ومنعكساتها التي تغمر نشأة الفرد منذ ولادته. ويمكن قراءة هذه المنعكسات من حمرة الخجل على صفحة الوجه الى انهيارات الجنون وتدرجات العقاب الذاتي.

5 ـ مستوى معرفي: المحرم ـ الحرام ـ المقدس معرفياً هو الصيغة المتعالية ـ النظرية لنظام المحرم في مستوياته الثلاثة السابقة ـ وتتمحور وظيفة الحرام المعرفي داخل فعل نظام السلطة ـ القوة عبر مظهرين أساسيين:

أ ـ النموذج المقدس والحكم المسبق من تربية الفرد الى حكم الجماعة.

ب ـ قصور العقل في حدود قدرته المتعالية ومحدوديتها التي يجب ان لا تقترب من إيمانية الحكم المسبق للنموذج المقدس ذاتياً وموضوعياً.

يقود هذان المظهران إلى:

جـ ـ أحادية الحقيقة وأحدية حاملها معرفياً. أو بصيغة ثانية المعرفة ذات البعد الواحد. انسان البعد الواحد. مجتمع البعد الواحد دولة البعد الواحد.

محمد الزايد

---

# حَرَكَة

**Mouvement**
**Movement**
**Bewegung**

---

**أولاً: الحركة:**

الخروج من القوة الى الفعل على نحو متدرج.
واشتراط التدرج ضروري ليخرج ٱلسكون عن الحركة.
وقيل: هي شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر.
وقيل أيضاً: الحركة كونان في آنين في مكانين،
كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد.

**ثانياً: كيفيات الحركة:**

**1 ـ الحركة في الكم:**

تعني انتقال الجسم من كمية إلى أخرى. كالنموّ والذبول.

**2 ـ الحركة في الكيف، وتأخذ حالتين:**

أ ـ هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى، نحو تسخين الماء وتبريده، وتسمى هذه الحركة «استحالة».

ب ـ الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهي، وهو أمر موجود في الخارج.

**3 ـ الحركة في الأين:**

تتبدى في حركة الجسم من مكان الى مكان آخر.
وتسمى «النقلة».

**4 ـ الحركة في الوضع:**

هي الحركة المستديرة المنتقل بها الجسم من وضع إلى آخر؛ فإن المتحرك على الاستدارة إنما تبدل نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه، ملازماً لمكان غير خارج عنه قطعاً، كما في حجر الرحى.

وقيل: إن الحركة في الوضع: هي التي لها هُوية اتصالية على الزمان لا يتصور حصولها إلا في الزمان (الجرجاني).

أما صور الحركة عند المتكلمين فهي:

**الحركة العرضية:**

مايكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة. كجالس السفينة.

**الحركة الذاتية:**

ما يكون عروضها لذات الجسم نفسه.

**الحركة القسرية:**

ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج، كالحجر المرمي إلى فوق.

**الحركة الارادية:**

ما لا يكون مبدؤها بسبب أمر خارج، مقارناً بشعور وارادة، كالحركة الصادرة عن الحيوان بإرادته.

**الحركة الطبيعية:**

ما لا تحصل بسبب أمر خارج ولا تكون مع شعور وارادة، نحو حركة الحجر الى أسفل.

**الحركة بمعنى التوسط:**

هي ان يكون الجسم واصلاً الى حدّ من حدود المسافة في كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلاً الى ذلك الحدّ قبل ذلك الآن وبعده.

**الحركة بمعنى القطع:**

إنما تحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهي. لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة الى آخرها. (الجرجاني، التعريفات، ط تونس، 1971، ص 46).

وقد سجلت وثائق الفكر الكلامي المحاولات الفلسفية المبكرة في المنهج الاعتزالي لإثبات حدوث العالم التي بدأ مقدماتها ابي الهزيل العلاف، فقد اعتبر « الحركة » Motion شرطاً لازماً لتكوين الأشياء وتشكيلها مادياً.

ومع إقراره بحدوث العالم. فانه يقول بمبدأ: الحركة والسكون. ففي رأيه: أنه لا بد منهما لإثبات حدوث العالم. وجعلهما من الأوصاف الطبيعية للجوهر الفرد، حتى يتأتي منه تكوّن الاجسام

فشرط تكوّن الأشياء وقيامتها هو الحركة والسكون، كما انه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى « صانع » وان كان العلاّف قد تأثر بأرسطو الذي جعل « مبدأ الهيولى » Prim Mattre, « والصورة » Form شرط وجود الحركة والسكون، فلا يحدث كون ولا فساد الا بالحركة، ولا نمو ولا نقصان الا بها، الا ان الفرق بين المعلم الاول والفيلسوف المعتزلي هو ان الأول جعل الحركة تنتهي الى محرك لا يتحرك بينما تفادى العلاف هذه النتيجة فجعل للحركة مبدأ، فتكون حركة نقلية من مكان الى مكان آخر. بينما كان للحركة الأرسطية معنى أشمل من النقلة المكانية. ويمكن اعتبار محاولة ابي الهذيل أولى خطوات البحث الفلسفي التي تولى وضع مقدماتها المعتزلة، باعتماد « العلة الفاعلية » في اثبات خلق العالم وحدوث موجوداته، والبرهان على الوجود الإلهي، الذي انتهى الى إثبات محرك أول لا يحركه آخر، واعتباره السبب الاول لكل حركة، وهذا المحرك الاول هو الله. واستعان أبو اسحق بن سيار النظّام بمقدمات أستاذه العلاف، في إثبات حدوث العالم وتناهي موجوداته، الذي اعتبر كل حركة حركة متناهية، الأمر الذي يستدعي ضرورة حدوثها. ولأن العالم متناه محدود، فهو محدث ولما كان محدثاً، فله أول، وان كان لا متناهياً فليس له أول ولما كانت جميع الحركات مقاسة بالنسبة الى زمان ومكان، فهي اذن متناهية، وعلى ذلك فهي محدثة بالضرورة، وكل محدث يحدث عن علّة، الا انه لا يمكن التسلسل في العلل الى ما لا نهاية فينبغي القول بعلة قديمة غير محدثة.

**الحركة: في الفكر العلمي المعاصر:**

شكل وجود المادة وصفتها الجوهرية الملازمة لها، فالحركة كالمادة لا تفنى ولا تستحدث وما العالم الا المادة المتحركة، فلا يمكن تصور مادة بلا حركة كما لا يمكن تصور حركة بدون مادة.

ومصدر الحركة يكمن في المادة نفسها. ومن هنا تمسكت الماركسية بهذه الاعتبارات واعتبرتها ضرورية لبرنامجها الديالكتيكي في عدم جدوى البحث عن قوى خارج حدود المادة. استناداً الى ما أكدته الاكتشافات الفيزيائية في نهاية القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، فقد بيّن قانون الفعل المتبادل بين الكتلة والطاقة، انه لا كتلة بدون طاقة ولا طاقة بدون كتلة.

فلكل كتلة مقدار محدد من الطاقة يناسبها وتزداد كتلة الالكترون كلما زادت حركته.

واعتماداً على هذه الكشوفات قضى العلم الحديث على الفصل بين المادة والحركة الذي امتازت به علوم الطبيعة القديمة ذات الطابع الميتافيزيائي، والذي نظر الى المادة بمعزل عن الحركة.

وفي الوقت الذي تحاول المثالية اليوم استغلال الاكتشافات الحديثة في البرهنة على القول: إن الحركة لا مادية، فهي ترى في تحوّل الفوتون قرب النواة إلى إلكترون وبوزيترون ولادة من طاقة حركية لا مادية، وفي تحول الالكترون والبوزيترون بالمقابل الى فوتونات تحطيماً للمادة، أو ولادة طاقة خالصة، وحركة خالصة. فيما تعتقد المادية الديالكتيكية بأن هذه الحقيقة انما هي برهان واضح على صواب نظرتها إلى الحركة والمادة، في ارتباطهما الذي لا ينفصم، إن كلاً من الفوتونات والإلكترونات والبوزيترونات جسيمات مادية في حالة حركة، وإن تحوّل أحدهما إلى الآخر معناه تحول المادة المتحركة من صورة إلى أخرى. وتشكل التناقضات وصراع الأضداد الباعث الداخلي لكل حركة. فأبسط أشكال الحركة: وهو انتقال الجسم في الفضاء، عبارة عن تناقض أيضاً، إذ إن الجسم المتحرك يوجد ولا يوجد في المكان نفسه في الوقت نفسه.

وتطلق الحركة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية على كل تغير يجري في الطبيعة والمجتمع.

**أما صور الحركة الاساسية فهي**: حركة جسيمات المادة المتناهية في الصغر حسب قوانين خاصة.

الحركة الميكانيكية: إنتقال الأجسام في الفضاء.

الحركة الفيزيائية: حركة الجزئيات على شكل حرارة: ضوء الكهرباء.

الحركة الكيمياوية: إتحاد الذرات وانحلالها.

الحركة العضوية او الحياتية «الخلية، الأجسام»، الوعي، الحياة الاجتماعية. ولكل صورة من هذه الصور الحركية صفاتها الخاصة بها فقط.

ولهذا فمن غير الصحيح تفسير أعلى أشكال الحركة على ضوء قوانين الأشكال الواطئة منها، فلا يمكن مثلاً تفسير قوانين التفكير تقسيماً بيولوجياً محضاً، كما لا يجوز تفسير الأزمات الاقتصادية أو الثورات الاجتماعية على أساس حركة الاجرام السماوية كما يفعل بعض علماء الاجتماع. هذا وبإمكان الحركة ان تتحول من صورة الى اخرى عند توفر الشروط اللازمة لذلك.

والحركة ذات طابع مطلق عام إذ لا وجود للسكون المطلق في أي زمان او مكان، فالحجر والبيت والمنضدة أشياء ثابتة بالنسبة للأرض، ولكنها تدور مع الأرض حول محورها وحول الشمس.

ولما كانت الحركة مستمرة مطلقة وجب النظر الى كل ظاهرة من ظواهر الواقع في حالة حركتها الدائمة، في حالة تطورها وتغيرها. نشوئها، واضمحلالها. (راجع عبد الرزاق الماجد، مصطلحات في الفلسفة والاجتماع).

مصادر ومراجع


- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، النظام، ط مصر الأولى، 1946.
- الخياط، الانتصار، ط مصر الأولى، 1925.
- الراوي، عبد الستار، العقل والحرية في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، العلاف، ط مصر الأولى، 1949.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ط مصر الخامسة، 1970.
- كرم، يوسف وآخرون. المعجم الفلسفي، ط مصر الأولى، 1966.
- نادر، ألبير نصري، فلسفة المعتزلة، ط بغداد الأولى، 1950. الجزء الأول.


عبد الستار عز الدين الراوي

---

## حركة إجْتِماعِيَّة

**Mouvement Social**
**Social Movement**
**Soziale Bewegung**

---

تقع الحركة الإجتماعية Social Movement في صنفين أساسيين. ويتضمَّن أولهما الحركات المعيارية Norm-Oriented Movements بينما يشتمل ثانيهما على الحركات القيمية Value-Oriented Movements.

وتعرف الحركات الاجتماعية المعيارية بأنها محاولات تهدف إلى تنشيط أو حماية أو تغيير أو خلق المعايير باسم بعض العقائد العامة المحددة. أما القائمون على هذه الحركات فقد يحاولون بشكل مباشر التأثير في المعايير السائدة كما يحصل عندما يحاول عدد من النسوة تغيير النظام التربوي لإتاحة فرص جديدة للإناث لم تكن متوفرة لهنَّ أو تغيير بعض المفاهيم التي تقف حائلاً دون حصول المرأة على مركز مساوٍ لمركز الرجل. وقد يتم هذا بصورة غير مباشرة عن طريق الحصول على تأييد بعض أعضاء السلطة الحكومية الرسمية لتغيير المعايير بواسطة التشريعات الجديدة. وعلى هذا الأساس يمكن أن يكون المعيار المطلوب التأثير فيه اقتصادياً أو اجتماعياً أو تربوياً أو قرابياً أو سياسياً أو عقيدياً. وتحصل هذه الحركات على أي نطاق كأن تتبنى عدة أقطار في حركة موحدة نظاماً مركزياً للسيطرة على ظاهرة من

الظواهر. وقد يكون نطاقها قطرياً عندما تتعاون تنظيمات وطنية معينة لاستحداث تغيير محدد في تشريع من التشريعات أو لإيجاد صيغة تنظيمية لم يسبق أن اعتمدتها في تفاعلها مع بعضها البعض.

إن الحركات الاجتماعية المعيارية لا تقتصر على لون سياسي محدد بل تشمل جميع الألوان والاتجاهات السياسية بصرف النظر عن طبيعتها سواء كانت معتدلة أو متطرفة، يمينية أو يسارية.

والفرق بين الحركات المعيارية والحركات الإجتماعية أن الأخيرة تهدف إلى التغيير الإجتماعي العام غير المحدد بينما تسعى الحركات المعيارية إلى تبديل بعض المعايير أو التأثير فيها أو حمايتها أو تنشيطها بصورة محددة. ومن الواضح أن عدم الانسجام بين المقاييس المعيارية وظروف الواقع الإجتماعي يمكن أن يوفر القاعدة أو الأساس للحركة التي يكون هدفها تبديل المعايير. وتلاحظ هذه الحالة بصورة خاصة عندما يواجه المجتمع وضعية التغير السريع في فترة قصيرة.

وقد ينشأ الضغط ليس من تبدل المعايير بل نتيجة للظروف الإجتماعية التي تجعل المعايير الموجودة أكثر ازعاجاً وإثارة للناس.

وخلاصة موضوع الحركات المعيارية أن هناك مشخصات إضافية تتعلق بهذا الموضوع وهي:

**أولاً**: أن الضغط الذي يدفع إلى هذه الحركات لا يعني دائماً التغيير في الظروف المادية الخارجية، بل قد ينتج عن تبدل يحصل في التوقعات المتصلة بالحياة الإجتماعية. ومعروف أن التفاوت بين الظروف الاجتماعية والتوقعات الإجتماعية يرجع إلى التحلل الإجتماعي وما يولده من الانفجار الإجتماعي.

**ثانياً**: أن الضغوط غالباً ما تظهر في فترات التغير الاجتماعي السريع وغير المتوازن، أي عندما يكون التبدل في بعض نظم المجتمع أعمق منه في نظمه الأخرى. أو بعبارة أخرى أن التغير قد يكون سريعاً في بعض عناصر بناء المجتمع بينما تكون عناصر أخرى في بنائه في حالة تنطوي على عرقلة ذلك التغير أو مقاومته. إن هذا التفاوت بين تغير عناصر البناء الإجتماعي يسمى بالتخلف الحضاري وهو يتخذ صورة التناقض بين الأجزاء التي استوعبت التغير في بناء المجتمع والأجزاء التي لم تحقق درجة مساوية من الاستيعاب لذلك التغير، الأمر الذي يسبب حالة من التناقض أو الصراع بين الإثنين.

**ثالثاً**: قد تبرز في بعض المجتمعات قوالب ذهنية معينة ذات طبيعة سلبية تغذي الانقسامات بين مختلف الجماعات وتجعل بعضها يرتاب في البعض الآخر ويعزو إليه خلق ما يلاقيه من متاعب ومشكلات في حياته. وعندما تتعاظم هذه المشاعر السلبية المتبادلة بين فئات أو جماعات المجتمع فإنها تسبب انفجاراً جماعياً يدفع بعض الجماعات للتحرك في مجالات محددة ضد الأخرى كما حدث في تكتل السكان البيض في بعض الولايات الأميركية ضد الأقليات المهاجرة خصوصاً الصينية واليابانية في فترات الكساد والبطالة.

**رابعاً**: قد يكون ظهور الحركة المعيارية مصاحباً للضغوط الإجتماعية المختلفة في ظروف التصنيع السريع وما ينتج عنه من تفكك في العلاقات القرابية وعزلة الأسرة وتناقص قيمة المسنين الإجتماعية؛ كذلك يسبب التحضَّر أو انتشار الروح التجارية والنفعية مختلف الحركات الإجتماعية التي قد يكون أبرز ملامحها السعي إلى حماية روح الجوار والصداقة في وجه التفكك الإجتماعي وطغيان الروح الفردية.

**وأخيراً**: فإن الظرف الذي يسهم في قيام الحركة المعيارية إذا انطوى على عناصر من الضغط الإجتماعي والنفسي، لا بدّ من أن يمتزج أيضاً بعوامل ايجابية تساعد على اصلاح ذلك الظرف والسير به نحو إعادة تنظيم بناء المجتمع وتجنيبه التفكك والانهيار. هذا يعني في المنظور السوسيولوجي الأوسع أن القوى السلبية التي تهدد تماسك المجتمع تعمل جنباً إلى جنب مع القوى الايجابية التي تبطل مفعولها وتبقي المجتمع في حالة من الاستقرار.

أما الحركات القيمية التي تمثل الصنف الرئيسي الآخر للحركات الإجتماعية فيمكن تعريفها بأنها محاولات جماعية هدفها انعاش أو حماية أو تطوير أو استحداث قيم معينة باسم بعض المعتقدات العامة التي تتسم بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي لإعادة تركيب القيم أو وضع المعايير والقيم في صيغ جديدة وإعادة تنظيم حوافز السلوك الإجتماعي لدى الأفراد.

وتتنوع الحركات الإجتماعية القيمية حيث أن بعضها قد يحتوي على عناصر حضارية أهلية أو وطنية من داخل المجتمع ويكون بعضها الآخر مستورداً من خارج حضارة المجتمع أو أجنبياً. كذلك قد يركز بعض هذه الحركات

ويشدد على القيم والمعايير الماضية محاولاً إعادة قوتها أو نفوذها في واقع الحياة الإجتماعية. وقد يحاول بعضها إدامة وجود القيم الحاضرة وتأكيد أهميتها، بينما قد يحاول البعض الآخر لهذه الحركات خلق قيم جديدة. أما البعض الرابع فقد يكون خليطاً من كل هذه المحاولات.

كما تتباين هذه الحركات في كون بعضها ذا نزعة دينية أو روحية بينما يتسم بعضها الآخر بكونه علماني الإتجاه. وهي من جهة أخرى تختلف على أساس النتائج التي تترتب عليها من حيث عمقها والشرائح الإجتماعية التي تتناولها.

وخير مثل على الحركات الإجتماعية القيمية هي الحركات التي ظهرت عند الجماعات المسحوقة المغلوبة على أمرها التي تعرضت للاستعمار الاستيطاني الغربي. فالمراحل المبكرة من الاستيطان الأوروبي للمستعمرات وما رافقه من السيطرة والتعسف قد شهدت حركات اجتماعية قيمية قوية غنية بمضامينها الإيديولوجية التحررية، كما هو واضح في البحوث الاتنوغرافية التي تناولت الكثير من قبائل الهنود الحمر في الأميركيتين وسكان استراليا الأصليين ومعظم جزر المحيط الهادي الجنوبي التي يصطلح على تسميتها بجزر الأوقيانوس خصوصاً غينيا الجديدة وعدد كبير من القبائل الأفريقية التي تعاني من الاستعمار الغربي الاستيطاني في جنوبي أفريقيا.

قيس النوري

---

## حُرِّيَّة

**Liberté**
**Liberty**
**Freiheit**

---

إن الصعوبة في صياغة تحديد لمفهوم الحرية من كثرة استعمالها في ميادين متنوعة تشمل العلوم الاختبارية والعلوم الإجتماعية والسياسة واللاهوت والفلسفة. فإذا كانت العلوم الدقيقة تقوم على مبدأي الحتمية والضرورة جاز عندها الكلام عن الحرية كلما كانت هناك لاحتمية ولا ضرورة. وبشكل عام يمكننا أن نقول إن الحرية هي الأعمال التي نقوم بها والتي لا تخضع لقوانين حتمية تخرج عن سلطتنا، أو هي مجموعة الاختبارات التي نقوم بها من تلقاء ذاتنا دون إكراه خارجي. غير أن مثل هذا التحديد لا يفيد في الواقع كثيراً. ذلك أنه ينطلق مسلماً بما يجب برهنة وجوده: هل هناك حقاً فرد قادر على الاختيار بمعزل عن محيطه الإجتماعي والثقافي؟ إن علم النفس في عصرنا حاول باستمرار أن يبرهن على أن كل اختيار له دوافعه ومسبباته، وكذلك فإن الماركسية وسبينوزا قبلها اعتبرا بأن الحرية هي ضرورة فُهمت، أي أن هناك حتمية تاريخية أو كونية تخرج كلية عن إرادة الفرد وسيطرته، والحرية تصبح عملية فهم هذه الحتمية والالتحاق بها.

إن الخروج من مازق ايجاد تحديد عام مرضٍ لمفهوم الحرية لا يكون إلاّ بالنظر إلى الدلالات المختلفة التي اتخذها في مختلف حقول المعرفة، وإذا استثنينا علم النفس باعتبار أنه يهتم أكثر بالدوافع الإرادية واللاإرادية في السلوك البشري، يبقى أن نرى معالجة هذا المفهوم في اللاهوت وفي الحقل السياسي والإجتماعي وفي الفلسفة.

- **في اللاهوت**: اتخذت مشكلة الحرية طابع الصراع بين موقفين: موقف القائلين بأن الإنسان يملك قدرة حقيقية للتحكم بأعماله وبالتالي فإنه المسؤول الحقيقي عن هذه الأعمال، وموقف القائلين بالجبرية، أي أن أعمال البشر مقدرة سلفاً. وفي علم الكلام الإسلامي كان المعتزلة أخصاماً للجبرية، وكانت نقطة انطلاقهم لاهوتية محضة، فهم اعتبروا أنفسهم أنصار العدل الإلهي، والعدل لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان الإنسان مسؤولاً عمّا يقوم به، أي يملك حرية تمكنه من الاختيار بين عمل الخير وعمل الشر، أي أن حرية الفرد هي الشرط الذي بدونه لا يمكن أن تتم العدالة الإلهية.

في اللاهوت المسيحي، ومنذ القرن الخامس الميلادي اتخذت مشكلة الحرية صورة الصراع بين بيلاج وأوغسطين، بين إنسان يصنع قدره وبين قدر رسم كل شيء سلفاً، بين خلاص الإنسان بأعماله واستحاقاته وبين خلاصه بموهبة مجانية تأتيه من لدن الله هي النعمة، ومن هذا الصراع نتج موقف وسط تمثل بشكل خاص في توما الأكويني وبما عرف في تاريخ الفلسفة بمفهوم القدرة على الاختيار Ciberum arbitrium، أي القدرة على اختيار أمر أو نقيضه، وقد عرفت هذه القدرة باسم حرية عدم المبالاة، لأنها قدرة على الاختيار بين المتناقضات لا تأخذ بعين الاعتبار الدوافع النفسية الكامنة وراء كل اختيار. ولقد اعتبر ديكارت، في تأمله الرابع، مثل هذه الحرية أحط مراتب الحرية.

- **في السياسة والاجتماع**: في هذا المضمار يجب الكلام

عن الحرية بصيغة الجمع، إذ إن المشكلة لا تطرح على الصعيد النظري البحت أي على صعيد حرية الإرادة أو تحكم الضرورة في السلوك البشري، ولكنها تطرح على الصعيد العملي كمطلب للفرد في وجه السلطة السياسية. فلقد ناضلت فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر من أجل التسامح وحرية المعتقد الديني وعكست الثورة الفرنسية مثل هذه المطالب في «إعلان حقوق الإنسان» الصادر سنة 1789 م. ولعل كتاب جون ستيورت ميل حول الحرية الصادر سنة 1859 خير ممثل للمطالبة بهذه الحريات المجددة للفرد، حرية المعتقد، حرية عقد الاجتماعات، حرية الفكر وتالياً حرية الصحافة، حرية تأسيس الأحزاب؛ هذه الحريات هي بمثابة حقوق ينتزعها الفرد من السلطة لتخفف عنه قسر المجتمع، ويحمي القانون هذه الحقوق في وجه تعسف السلطة، وهي في جملتها تشكل الحقوق المدنية أو السياسية للفرد. لقد اعتبر بعض الماركسيين لحين مثل هذه الحريات حريات برجوازية، أما الآن فيبدو أن نعتها بالبرجوازية قد خفّ، إن لم يكن قد زال.

– **على الصعيد الفلسفي**: هناك قطبان يتجاذبان مفهوم الحرية الفلسفي، القطب الأول هو قطب التأمل الذي يجعل من الحرية أمراً ذاتياً يُولي ظهره للعمل والممارسة، والقطب الثاني يدخل العمل كبعد أخير للحرية. لا بد إذن من التمييز بين مستويين مختلفين لمفهوم الحرية الفلسفي.

– المستوى الأول وهو المستوى النظري التأملي، وهو يدافع عن مفهوم أخلاقي للحرية يمكن أن نسميه مفهوم الحرية الروحية، ويقوم مثل هذا المفهوم على محاولة لمعرفة المطلق وبالتالي الانسجام مع هذا المطلق، أي أنه يجعل من المعرفة الأخيرة لجوهر الإنسان الطريق الوحيد نحو الحرية الحقيقية. الحرية تصبح انعتاقاً من كل ما يعيق الإنسان في سيره نحو تحقيق الغاية الأخيرة من وجوده، وسعادة عقلانية تخطت مغريات الجسد والعالم الخارجي.

يتجلى مثل هذا المفهوم أولاً لدى سقراط في جملته الشهيرة: «ليس من أحد شريراً بمحض إرادته ذلك أن كل شر لدى الإنسان يأتي من نقص في المعرفة، المعرفة تحرر، وتوصل إلى الحقيقة، والحقيقة سيدة مطلقة تأبى لمن وصل إليها أن يعود إلى عبودية الأهواء والنزوات». الحرية ليست إذن حرية التردد أمام التناقضات. إنها عملية انعتاق من الجسد وتحرر من كل ما يشدنا نحو ارتكاب الشر، وهي في النهاية التزام دائم بالخير. وهذا ما تقودنا إليه فلسفة أفلاطون كذلك، فإذا كانت النفس مركبة - كما يروى في أسطورة شهيرة نجدها في «حوار فيدرس» - من جوادين أحدهما جيد والآخر سيء، ومن سائق عربة، فإن هذا التركيب نفسه يفقدها وحدتها ويمنعها من التمتع الكامل بتأمل الخير المطلق. غير أن الجدل الذي يقوم على العقل دون الالتفات إلى الحواس الخادعة، يمكّن الإنسان من أن يرتقي إلى جوهر كل شيء، إلى عالم المعقولات، وهكذا تستعيد النفس وحدتها، وتصل عن طريق العقل إلى حريتها. هناك مطلق هو الخير بذاته، تأملته النفس قبل أن تصبح أسيرة الجسد، والمعرفة هي تذكر لهذا المطلق، والحرية هي ارتقاء بواسطة الجدل العقلي نحو هذا المطلق من جديد. أما أرسطو، فرغم مخالفته أستاذه أفلاطون ومحاولته الدائبة لتفسير الأشياء والجواهر بما فيها دون اللجوء إلى عالم المثل، فإنه يلتقي مع سلفه في الدفاع عن حرية إنسانية لا تكتسب إلا بالتأمل والنظر العقلي المحض، فهو يؤكد في الكتاب الأخير من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بأن حد السعادة الأخير هو التأمل الذي يكسبنا أكبر قدر من الاستقلالية ويجعلنا أقرب إلى الآلهة. لذا كانت السعادة القصوى والحرية الحقيقية للإنسان في تطوير قدرته على التأمل. هذا التأمل هو طريق الحكيم للتقرب من المطلق والإلهي بالابتعاد عن كل ما يشده إلى الجسد والخبرات الخارجية.

يدافع ديكارت عن مفهوم روحي للحرية، فإذا كانت الإرادة هي مقدرة لا متناهية للنفي والتأكيد فإن الحرية الحقيقية ليست قدرة التردد بين اختيار شيء ونقيضه بل هي الإرادة التي استعانت بالمعرفة واختارت الحق؛ أي أنها الإرادة التي تتحكم فيها البواعث والحوافز الخيِّرة، ومن هنا فإن المعرفة الطبيعية والنعمة الإلهية تزيدان الحرية ولا تنقصانها، تقويانها ولا تضعفانها. كلما ازدادت معرفتي للحق والخير كلما ازدادت حريتي، الحرية تمر إذن عبر عملية التحرر من الخطأ وهي في نهاية المطاف مع الخير المطلق، مع النموذج الإلهي اللامتناهي أما مع كانط فإن أبواب اللامتناهي يغلقها نقد العقل المحض الذي لا يصل في هذا المضمار إلا إلى التناقضات. الطريق إلى المطلق لم تعد سالكة أمام العقل الذي لا يستطيع إلاّ دراسة الظواهر التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية. كل محاولة للبرهنة عن وجود المطلق بالطرق العقلية محكوم عليها بالفشل. غير أن هذا لا يعني بأن الإنسان نفسه يخضع لعالم الظواهر وبالتالي للسببية الحتمية، ذلك أنه وحده من دون سائر الكائنات يستطيع اعتبار الظواهر من ناحية

غاياتها، وهو وحده يستطيع أن يدرك الجمال وأن يقيم لذاته غاية أخلاقية لأنه وحده يستطيع أن يتصرف حسب المبادىء؛ أي أنه يستطيع أن يتصور القوانين التي تتحكم في الطبيعة؛ أي أنه يتمتع بإرادة هي في الواقع عقل عملي، ومن هنا كانت الحرية ممثلة في هذه الإرادة التي تستطيع أن تقبل القانون الأخلاقي أو ترفضه، الحرية هي إذن أساس العمل الأخلاقي. الإرادة تستطيع أن تخالف فتحالف الشر وتستطيع أن تطيع الآمر المطلق للقانون الأخلاقي فتصبح إرادة طيبة تعمل لانتصار مبدأ الخير على الأرض. إن كانت حريتها في البداية هي الاختيار بين الطبيعة الحاسة والطبيعة العقلية فإن الحرية الحقيقية هي في نهاية المطاف احترام القانون الأخلاقي دون شرط ولا اعتبار لأية نتيجة عملية.

– المستوى الثاني للحرية هو ذلك الذي يحاول أن يدخل البعد العملي لمفهوم الحرية، وهو يعطي أهمية بالغة لما يفعله البشر في حياتهم اليومية أي أنه يستعيض عن الحياة التأملية بالحياة العملية للفرد وللمجموعة. هذا المفهوم للحرية يريد أن يقيم «حقيقة الحياة الدنيا بعد أن تلاشت ماورائية الحقيقة». لقد كان لكانط في موقفه النقدي شرف التمهيد للعودة بالفلسفة إلى الأرض بعد أن أغلق في وجهها أبواب الماوراء الذي يقع خارج عالم الظواهر، لذا فإننا نلمس عند هيغل انقلاباً جذرياً في مفهوم المطلق. فإذا كان هذا المطلق هو ما يسميه هيغل الروح أو العقل Gelst فإنه يحتاج، لكي يعي ذاته، إلى ما يحققه العمل البشري، ومن هنا كانت القيمة المطلقة لما يحققه الإنسان من خلال تاريخه، التاريخ حلقة متصلة تحقق المفهوم الذي تتصوره الروح عن ذاتها. وهذا المفهوم هو الذي يحكم العالم ويكفل له البقاء. ان السير قدماً في هذا المفهوم واتساعه منوطان بالجهد البشري، ولذا فإن الحياة على هذه الأرض أي التاريخ البشري هو المطلق بعينه. المطلق يحتاج كي يصبح أكثر وعياً لذاته، إلى العمل البشري، وليس العكس كما كان الحال في المفاهيم الروحية للحرية، أي أن الحرية هنا هي مسيرة طويلة لأحقاب مختلفة تعي ذاتها أكثر فأكثر كحرية. مثل هذا المفهوم الذي يحاول أن يستعيد كل ما عاناه الإنسان من خلال مسيرة تاريخه الأليم، يفتح عالماً جديداً في الفلسفة. فهو يجعل المطلق أسير الجهد البشري يتحقق كوعي للذات وكحرية بقدر العمل الذي يقوم به الإنسان ويصبح مصير المطلق مرتبطاً بمصير البشر.

منذ هيغل سيظل هاجس الفلاسفة عدم الابتعاد عن الواقع والمجسد في محاولة لإعطاء القيمة الأولى للعمل البشري من أجل التغيير، وستصبح إرادة التغيير هذه هي الأفق الأخير للحرية الإنسانية.

كانت الوجودية في القرن العشرين صرخة الفرد في وجه كل أنواع الاستلاب كما كانت من قبل صرخة أبي الوجوديين الدنمركي سورين كيركيغارد صرخة في وجه عقلانية هيغل المنتصرة، غير أن الوجودية وأن شدَّدت على الفرد، إلا أنها أبرزت قيمة العمل والممارسة وأهمية كل عمل فرد بالنسبة للمجموعة كلها، ويتجلى مثل هذا الاقتراب في المعالجة في مفهوم سارتر للحرية، فالإنسان في نظره هو قبل كل شيء مشروع، ومن قال مشروعاً وضع القيمة على المستقبل لا على الماضي. إذ ليس وراء الإنسان جوهر يحدده بل أمامه وجود عليه تحمل تبعاته. فالإنسان هو ما ليس هو، وهو ليس ما هو. أمام العدم المتفتح أمامه مسؤوليته كاملة غير منقوصة. وهذه المسؤولية تأتي في شعوره التام بأنه مؤلف أعماله وأن حريته كاملة. فهذه الحرية هي شرط كل عمل. الوجود البشري وجود بلا عذر. لذا، فإن أي تذمر أو شكوى أو تذرع بأسباب خارجية لا معنى له. الإنسان يقف في الوجود وجهاً لوجه أمام مسؤوليته الشاملة التامة وليس له من معين خارجي ولا من عذر ينتقص مثل هذه المسؤولية، يقرر بنفسه الخير والشر ويلزم البشرية بأكملها في كل عمل يقوم به.

قبل سارتر كان الروسي نقولا بردياييف قد جعل من الحرية القيمة المطلقة حين جعلها تسبق الكينونة وكل عملية الخلق، إذ هي أساس الكينونة والوجود دون أن يكون لها ذاتها أساس، وهي تتحقق ديالكتيكياً في عالم موضوعي هو في آنٍ معاً أداتها ونفيها، وهذا العالم الموضوعي يجعل التجربة الإنسانية، في لحظات مميزة كالحب والخلق والنشوة، تعيش التوافق الجوهري بين الكينونة والحرية.

مع طغيان البنيوية في عصرنا، تلاشت مشكلة الحرية عن السطح لصالح دراسة البنى اللاواعية التي تتحكم في الفكر، غير أن وجود الحرية يظل الشرط الذي بدونه لا معنى للتجربة الإنسانية.

## مصادر ومراجع


– ديكارت، رينه، تأملات ميتافيزيقية، تر. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1977.

– سارتر، جون بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.

- كانط، امانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية، بيروت، 1970.
- هيغل، علم ظهور العقل، تر. مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981.
- Berdiaeff, Nicolas, Méditations sur l'exitence, Aubier, Paris, 1936.
- Bouamrane, C., Le Problème de la liberté humaine dans la pensée Islamique, Solution Mu'tazilite, ed. Vrin, Paris, 1978.
- Mauchaussat, Gaston: La liberté spirituelle, P.U.F., Paris, 1959.
- Mill, John Stuart, On Liberty, Ed. The Library Arts Indiana Polis, Ney York, 1956.
- Zainaty, Georges, La Bipolarité de la liberté, thèse inédite. Paris, 1972.

جورج زيناتي

## حِسّ (إحْساس)

**Sens**
**Sense**
**Sinn-Sinnlichkeit**

هو المعطى الحسّي للوعي المباشر مقابل موضوع العالم الطبيعي. وكما يقول التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون» هو القوة المدركة النفسانية. والمعطيات الحسية تتميز بأربعة أمور: 1 ـ لبس لها وجود ممتد شأن الموضوعات الفيزيائية. 2 ـ لها وحدة متآزرة تجمعها في كل واحد. 3 ـ هي مباشرة. 4 ـ مؤكدة لا يصيبها الشك كما هو الحادث بالنسبة للموضوعات الخارجية. والحواس نوعان: ظاهرية وباطنية. الظاهرية خمس: السمع والبصر والشم والذوق واللمس. والباطنية: الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة. والحس المشترك كما يقول أرسطو هو الذي يجمع الحواس المتناثرة في بؤرة واحدة ويكون وحدة ويعطي دلالة. وهو الذي يدرك الصور وحافظها الخيال، وهو أيضاً القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وتسمى باليونانية عند العرب بذكاسيا، أي لوح النفس، والحواس هي جواسيس الحاسّة المشتركة ومحلها كما يتصور العرب القدامى التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ وكأنها عين تتشعب منها خمسة أنهار. والوهم يدرك المعاني وحافظها الذاكرة.

والحس هو الاحساس وقد صك الفيلسوف البريطاني جورج مور 1873 ـ 1958 مصطلحاً بديلاً هو المعطيات الحسية لكن هذا المصطلح لم يرد في كتاب مطبوع إلا عند الفيلسوف البريطاني برتراند راسل 1872 ـ 1970 وأصبح مصطلح المعطى الحسي وارداً عند برود 1887 ـ وبرايس. وهو يقابل أفكار الحس عند لوك 1632 ـ 1704 والصفات الحسية عند بركلي 1685 ـ 1753 والانطباعات عند ديفيد هيوم 1711 ـ 1776.

### مصادر ومراجع

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- Armstrong, D.M., Bodily Sensations, 1962.
- Austin, J.L., Sense and Sensibilia, 1962.
- Boring, G., Sensation and Perception in The History of Expirimental Psychology, 1942.
- Hamlyn, D.W., Sensation and Perception, 1961.
- Lear, M., Sense Perception and Matter, 1953.

مجاهد عبد المنعم مجاهد

## حَضَارَة

**Civilisation**
**Civilization**
**Zivilisation**

يتناول البحث في الحضارة، الحديث عن الإنجازات التي حققها الانسان عبر ملايين السنين، وأهمها التطورات التي لحقت بالإنسان نفسه، سواء على صعيد جسم الانسان أو على صعيد وعي الانسان لنفسه والعالم الذي يعيش فيه. فمن جهة، يتناول البحث في الحضارة الحديث عن غزو الانسان للفضاء وتفتيته للذرة ومجمل المكتشفات العلمية والتكنولوجية، ومن جهة، يتناول هذا الحديث انجازات الانسان الفنية والجمالية ونظرة الانسان الى نفسه وطريقة تعامله مع الآخرين وقيمه ومثله الجديدة ونمط تفكيره وتطور عقله إضافة الى انتصارات الانسان الباهرة وهزائمه النكراء.

وقد يبدو للوهلة الأولى أنه من الصعب تناول موضوع الحضارة في صفحات قليلة إلا بطريقة سطحية. وهذا صحيح اذا كان حديثنا سيتناول كل الانجازات الانسانية التي تتشكل من مجموعها الحضارة، فعندئذٍ تصبح المهمة عسيرة حقاً، بل ومستحيلة ايضاً. إلا أننا لا ننوي تناول كل الإنجازات الانسانية، ولا حتى الإنجازات الرئيسية، بل

سنتحدث عن الحضارة نفسها باعتبارها انجازاً انسانياً.

وقد يستغرب البعض ان مصطلح حضارة Civilization لم يظهر في الغرب الا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع ان الحضارة هي ما يميز الانسان عن الحيوان، إلا أن الانسان الذي كان وما زال في معترك الحضارة لا يستطيع أن يضع نفسه بسهولة خارج هذه الحضارة ليصفها ويتحدث عنها دون الدخول في تفاصيل هذا الجانب أو ذاك. وهذا ما فعله ابن خلدون عندما حاول الخوض في موضوع الحضارة فتناول جانباً واحداً من جوانب الحضارة وهو العمران؛ أحد فروع الاجتماع الانساني. وسبب صعوبة البحث في الحضارة اننا متمنطقون بالمنجزات الحضارية منذ طفولتنا، نأخذ هذه المنجزات على أنها أمور مفروغ منها. اننا قريبون منها لدرجة أننا لا نستطيع أن نقف خارجها لنتحدث عن الحضارة ككل، كإنجاز انساني، إلا عندما نمتلك درجة عالية من التجريد وعندما تتوفر الشروط العلمية التي تمكننا من القيام بهذه المهمة.

وقد ساهمت التطورات العلمية في العصور الحديثة في إلقاء الضوء على حياتنا ككل مما سهل فهم هذه الحياة بشكل علمي جديد سهل معه الحديث عن الحضارة كانجاز انساني. ولا شك أن لنظرية داروين في النشوء والارتقاء التي عرضها في كتابه «نشوء الانسان» الذي ظهر بعد قرن كامل من ظهور مصطلح الحضارة، الفضل الأول في اعطاء هذا المصطلح ابعاده الجديدة، بل قد يمكن القول إنه بدون هذه النظرية لم يكن بالامكان دراسة موضوع الحضارة بالعمق العلمي اللازم. أما المكتشفات والتطورات العلمية التي جاءت بعد ذلك في كافة الميادين ولا سيما الفلك والذرة والالكترون وعلم النفس، فقد ساهمت في تمهيد الطريق للبحث في الحضارة بشكل جديد يتناول أصلها وتطورها وتحولاتها الكبرى. فدراسة الانسان نفسه تطورت في العقود الأخيرة وألقت الأضواء على حقائق مهمة وخطيرة لا تقل أهمية عن الحقائق الجديدة عن العالم الذي يعيش فيه هذا الانسان. اما انجازات الانسان فأصبح بالإمكان العودة بها الى الوراء عشرات بل مئات الآلاف من السنين، وأصبح بالإمكان مقارنة الانسان المعاصر بأقرب الحيوانات اليه مما ألقى المزيد من الضوء على البدايات الاولى لتشكل العقل الانساني ونشوء اللغة وبدء الحضارة الانسانية.

لقد انتهت المعركة التي دارت لمدة طويلة من الزمن بين الانثربولوجيا الآخذة بنظرية التطور من جهة، والفكر الإيقاني المعارض لنظرية التطور من جهة أخرى. ومع أن هذه المعركة كانت محسومة النتائج منذ بدايتها الا ان الانتصار الصريح الذي أحرزته الانثربولوجيا جعل البحث في الحضارة يأخذ أبعاداً جديدة. وباستثناء بعض الجيوب المتناثرة هنا وهناك في عالمنا اليوم، فإن هذا العالم لا يشك في أننا من نسل نوع من الحيوان يمت بالقرابة المباشرة إلى القردة العليا، إلا أن هذه القردة ليست اجدادنا وليس اجدادها أجدادنا بل ابناء عمومتهم. وإذا كانت الحضارة هي الانجازات الانسانية في كافة الميادين يأخذها جيل ما أو شعب ما أو عصر ما عن الجيل أو الشعب أو العصر السابق عليه ويعلمها للجيل اللاحق بعد ان يضيف اليها، أو هي تلك الانجازات التي يأخذها شعب ما أو عصر ما عمن قبله ويعطيها لمن بعده بعد الاسهام فيها أو الاضافة اليها، فإن الحضارة تصبح حصيلة ذلك التفاعل بين الأجيال والشعوب والعصور منذ افترق اجدادنا الأول عن ابناء عمومتهم القردة العليا منذ أكثر من مليون سنة.

وقد يكون من الصعب ادراك المعنى البعيد لمصطلح الحضارة دون العودة الى حياة الانسان الاولى التي لم تكن لتختلف عن حياة الحيوانات المتوحشة. حيث كان يعيش الانسان الاول في الكهوف وقبل ذلك فوق الاشجار لا يجيد من الكلام الا الأصوات والصراخ يعيش دون ملبس أو مأوى يقضي أكثر أوقاته في البحث عن الطعام من صيدٍ وخلافه. ان تصور مثل هذا الانسان الذي كان يعيش دون نار ودون أدوات سوى الحجارة والأغصان يتطلب مخيلة واسعة وجهداً كبيراً نقوم به. ولعل أولئك الذين شاهدوا فيلم «**النار الأولى**» أو الذين قرأوا قصة الفتاة المتوحشة التي وجدت في فرنسا سنة 1731 قرب Chalons أو الذين تابعوا قصة الانسان الثعلب (الواوي) الذي عثر عليه بعض الصيادين في الصحراء السورية، يستطيعون ان يستعينوا بذلك الفيلم أو تلك القصة أو ما قرأوه من أخبار لتنشيط مخيلتهم في تصور طبيعة حياة الانسان الأول.

أما الفيلم فيصف لنا بشيء كثير من البراعة حياة الانسان الاول عند اكتشاف النار وصراع الشعوب أو الأجناس البشرية أو القبائل على امتلاك هذا الانجاز الحضاري الكبير، وكيف كانت النار عصب الحياة الأول، فالشعب الذي يمتلك النار كان أكثر تقدماً ورقياً من الشعب الذي لا يمتلكها، بل إن النار كانت تعني الحياة لمن يمتلكها والموت لمن لا يمتلكها.

أما قصة الفتاة المتوحشة فقد ظهرت في فيلم أيضاً، وهي قصة حقيقية لفتاة اكتشفت قرب Chalons-Sur-Marne،

ويبدو أن هذه الفتاة فقدت الاتصال بغيرها من بني الانسان في سن مبكرة إلا أنها نجت من الموت وعاشت ونمت أقرب الى الحيوان منها الى الانسان. فقد كانت تمتلك مرونة فائقة في التقاط الطيور والأرانب وكانت تسلخ صيدها بأظافرها أو تبتلع الطرائد نيئة دون طهي كما يفعل الذئب مثلاً، وكانت تتلذذ بامتصاص دماء الحمائم الحية، ولم تكن تملك من اللغة الا صراخاً أقرب إلى العواء.

وأما (الواوي) فهو رجل يجمع بين صفات الانسان وصفات الحيوان، وأكثر التخمينات صحة ان امرأة ما في الصحراء فقدت طفليها الرضيعين فحنت عليهما غزالة وأرضعتهما.. فقد كان هذا الرجل ورفيق له اكثر طولاً ودقة واستطالة في شكل الرأس ونحافة الجسم يرتعان مع قطيع كبير من غزلان البادية السورية في محافظة الرقة، عندما كان بعض الصيادين اللبنانيين يطاردون قطيع غزلان بالبنادق والسيارات، وقد لاحظ هؤلاء وجود غزالين يقفزان قفزات عالية وسريعة، وكانا في بعض الحالات يجريان جرياً سريعاً على القوائم الخلفية فقط مع الاستعانة بالقوائم الأمامية.. وكم كانت دهشة الصيادين عظيمة عندما اكتشفوا ان الغزالين من بني البشر على الرغم من وجود الوبر الكثيف والشبيه بشعر الغزلان يغطي جلديهما وأرجلهما الطويلة الرفيعة، والشعر الطويل الذي يغطي رأسيهما الصغيرين الدقيقين. وعندما حاول الصيادون اطعامهما من طعام بني البشر لم يفلحوا في هذه المهمة، ولكن عندما جاؤوهما بالحشائش أكلا منها بنهم شديد. وقد قضى الأول، الطويل، نحبه نتيجة عدم قدرته على التكيُّف وبقي (الواوي) وحيداً، دون ان تفلح محاولات انسنته على الاطلاق وقد فشلت عملية تعليمه اللغة فشلاً ذريعاً.

إلا أن هذه القصص لا تكفي وحدها، فهي تصور الانسان في مرحلة متقدمة جداً بالقياس الى الانسان الاول.. فإذا عدنا الى بعض النقوش Fossils المتناثرة والى بعض المكتشفات الحديثة وجدنا اسلافنا، لسبب أو لآخر، يتركون العيش فوق الاشجار كما تفعل القردة الآن ويختارون العيش على الارض.. ويبدو ان ذلك أتى بعد تطورات مهمة في تركيب الجسم الانساني منها، قوة الرجلين وقدرتهما على حمل الجسم وتطور اليدين بما يتيح رمي الاحجار واستخدام الهراوة. وقد يكون السبب في ترك الحياة فوق الاشجار هو ان الاشجار قد تركت اجدادنا نتيجة بعض التغيرات الجيولوجية المهمة التي حدثت في عصر الميوسين Miocene. على كل حال، فإن ما نعرفه الآن هو أن هؤلاء الاجداد كانت لهم أجسام انسانية الا ان رؤوسهم كانت أقرب الى رؤوس القردة مع استثناء واحد وهو ان اسنان الانسان الاول كانت أقرب الى أسناننا اليوم. ولهذا دلالته الكبرى فيما يتعلق بغذاء الانسان.

و تثبت الدراسات المتعددة ان مخ الانسان الأول كان أقل حجماً من مخ الانسان المعاصر بدرجة تقرب من النصف تقريباً. ويبدو أن أهم ما تميز به اسلافنا عن أبناء عمومتهم هو قدرتهم على تقليد الأصوات، وهي قدرة لا توجد عند غير الانسان من أنواع الثدييات؛ فقد كان ذلك بداية تكوّن اللغة الأولى التي لم تكن أكثر من بعض الرموز الصوتية القليلة يتعارف عليها الأفراد بطريقة معقدة. ويبدو ان هذه المقدرة على تقليد الأصوات هي التي جعلت الانسان الاول يسير في طريق التطور حتى وصل الانسان الى ما وصل اليه دون غيره من أقرب الحيوانات اليه، وذلك لأن التفكير والتعقل انما هما عملية الكلام نفسها. فلا تفكير بدون اللغة كما تؤكد الدراسات اللغوية الحديثة. بل أكثر من ذلك، فإن هذه الميزة أو الخاصيّة وهي ميزة تقليد الأصوات التي جعلت الانسان قادراً على وضع الرموز اللغوية هي التي جعلت الانسان قادراً على التعلم وهي التي أدت تدريجياً الى نمو حجم الدماغ الانساني. فإذا كان العقل هو عملية التفكير وإذا كانت عملية التفكير هي عملية الكلام نفسها بأشكالها المختلفة، الكلام مع الآخرين أو الكلام مع الذات، فإنه من الطبيعي أن ينمو الدماغ نتيجة المران والتدريب والاستعمال المستمر المتطور، ولا شك ان الانسان الأول قد احتاج الى آلاف السنين ليتمكن من تطوير وسيلة التفاهم والوصول الى الحد الذي أصبح معه قادراً على أن ينقل افكاره الى الآخرين عبر الرموز اللغوية الواضحة.

وإذا كانت اللغة هي أحد الانجازات الانسانية الكبرى فهي بمثابة محطة كبرى من المحطات الرئيسية في تاريخ الحضارة الانسانية، إلا أن الانجاز الأهم هو العقل الانساني نفسه وهو الذي يرتبط باللغة ارتباطاً جدلياً؛ فلقد تطور هذا العقل بتطور اللغة التي كانت دائماً عامل إغناء للعقل، كما أن العقل بدوره كان يساهم بتطور اللغة، ومن هنا قولنا إن العلاقة بين الاثنين هي علاقة جدلية دون أن يكون أحدهما أسبق من الآخر. كلاهما انجاز انساني يتوقف على الآخر. ومما لا شك فيه أن الانسان قد عرف اللغة منذ زمن بعيد، الا ان اللغات الأولى قد اندثرت لأن اللغة التي لا تسجل تضيع وتختفي. وعندما استطاع الانسان تسجيل رموزه الكلامية لأول مرة قبل ستة آلاف سنة فقط، كان العقل قد تطور تطوراً كبيراً عبر آلاف السنين حتى أنه أصبح من الصعب تصور

الانسان الأول دون هذا الانجاز الرئيسي الذي أصبح عنوان الانسانية.

لقد عاش الانسان الأول عيشة الحيوان المتوحش، ولم يكن يملك عقله أو تفكيره كما كان يملك يده وعينه ولسانه ودماغه. فالعقل والتفكير كاللغة انجازات حضارية، إذا لم نقل ان العقل والتفكير هما اللغة نفسها؛ انها ابتكارات انسانية جاءت حصيلة التعلم بمعناه الواسع جداً والذي يبدأ بتلك الخطوة الأولى وهي وضع رمز صوتي لشيء ما ثم نقل هذا الرمز الى أفراد آخرين. وعندما ندرك اليوم هذه الحقيقة يتغير مفهومنا للحضارة ولمجمل التطور الانساني. فإذا كنا نميل إلى الظن ان الحضارة هي المكتشفات العلمية والمخترعات والمبتكرات والكتب والمؤلفات والفنون والمدن الكبيرة والطرقات ووسائل الاتصال والطائرات والصواريخ والأفكار الفلسفية وغير ذلك، وأن هذه كلها حصيلة العقل الذي يتميز به الانسان عن غيره من الكائنات الحيّة، وهذا كله صحيح، إلا أن الصورة لا تكتمل إلا إذا ذكرنا ان العقل والتفكير هما انجازان حضاريان أسوة بغيرهما من الإنجازات؛ فهذا وحده كفيل بأن يقدم تصوراً واسعاً وعميقاً للحضارة على ضوء علم العصر الذي نعيش فيه.

واذا كان فلاسفة العصور الوسطى كابن سينا مثلاً، بل فلاسفة العصور الحديثة كـ ديكارت مثلاً، يعتقدون ان العقل هو قوة أو ملكة من شأنها ان تعقل وتفكر، أو أنه ذلك الجزء الأسمى من النفس وأنه خالد ابدي، وأنه قادر على الادراك والاستنباط والاستنتاج بدون العودة الى الحواس أو الى العالم الخارجي، وأنه يستطيع حتى بدون أي ضرب من ضروب التعليم ان يصل الى النتائج نفسها التي نصل اليها عن طريق التعلم كما ظن ابن طفيل مثلاً، وأن عقل الانسان هو هو في كل زمان ومكان؛ فإن هذا النمط من التفكير لا يصمد أمام الحقائق والتجارب العلمية الحديثة ولم يعد له إلا قيمة تاريخية تعليمية تساعدنا على معرفة التطورات والمراحل التي مر بها التفكير والعقل الانسانيان. بل ان مواقف الفلاسفة منذ افلاطون وحتى توماس ريد، وجون ستيوارت مل وغيرهما تثبت لنا كيف يصبح الانسان أسير أفكار عصره فلا يستطيع أن يرى الاشياء الا من خلال منظار ضيق خاص وكيف كان هذا ينعكس دائماً على مفهومه للحضارة ورؤيته لها.

ب. ف. سكنر Skinner أحد كبار السلوكيين في زماننا يرى أن الانسان أسير أفكار بيئته تماماً كما أن الحيوان أسير عاداته. فقد أجريت تجربة على بعض الأبقار حيث وضعت في مرعى محاط بأسلاك مكهربة وكانت كلما حاولت هذه الأبقار اجتياز المساحة المخصصة لها يصعقها تيار كهربائي خفيف، الى أن اعتادت هذه الأبقار على عدم تجاوز المساحة المخصصة لها. وقد ظلت الأبقار على عادتها هذه حتى بعد رفع الاسلاك المكهربة، بل أكثر من ذلك، فإن الابقار الصغيرة التي لم تكن قد ولدت عندما رفعت الاسلاك المكرهبة تعلمت من ذويها عدم اجتياز المساحة المخصصة. وقد احتاجت الأبقار الى مدة طويلة من الزمن لتتخلى عن عادتها المكتسبة هذه. ويؤكد سكنر ان الانسان لا يختلف في هذا عن هذه الأبقار عندما يسجن نفسه في اطار أفكار البيئة التي يعيش فيها.

في مسيرة التطوّر الانساني الطويلة نجد أن الانسان يخلق ظروفاً أو شروطاً جديدة ثم يسجن نفسه في هذه الظروف أو البيئة الجديدة لمدة طويلة من الزمن قبل أن يخرج نفسه منها الى ظروف معدلة وفق منطق الجدل. ولم يدرك الانسان ان البيئة التي هي مجموع الظروف والشروط الثقافية والحضارية الزمانية والمكانية التي تتحكم به هي من صنع الانسان نفسه وانه يستطيع التحكم بها. ولعل روبرت اوين Robert Owen هو أول من تنبه الى حقيقة أن البيئة التي تحدد خصائص الانسان هي من صنع الانسان نفسه. وليس أدل على صحة هذه الحقيقة من أننا نستطيع تغيير خصائص الانسان إذا غيرنا في بيئته أو أننا نستطيع تغيير البيئة إذا غيرنا الانسان الذي يعيش فيها. إن نظرة سريعة إلى عالمنا اليوم تثبت صحة هذا القول. فنحن نعيش في عالم واحد ومع ذلك نجد تباعداً واسعاً بين أفراد الانسان في الأماكن والمجتمعات المختلفة من عالمنا هذا. فالقبائل الرحل في منغوليا أو أندونيسيا أو غيرهما هي نتاج البيئة التي تعيش فيها تماماً كما أن الأرستقراطي البريطاني هو نتاج بيئته. هذه حقيقة مهمة، إلا أن الأهم من هذه الحقيقة، حقيقة أخرى وهي أننا إذا بدلنا بيئة الانكليزي ببيئة المنغولي منذ الولادة لوجدنا أن شخصية الأول تصبح هي شخصية الثاني، وبالعكس.

لم يدرك الانسان هذه الحقيقة المهمة ادراكاً واضحاً الا في العصور الحديثة على ضوء الدراسات النفسية السلوكية المستجدة، وكان من الطبيعي أن يكون لهذا أثره على فهمنا للحضارة. فإذا كان الانسان في تفاعل جدلي مع البيئة، كان الانسان أكثر تطوراً اذا تطورت البيئة وكانت البيئة أكثر تطوراً إذا تطور الانسان. ولعل التعليم بمعناه الواسع هو وسيلة الانسان الاولى لتطوير نفسه وبيئته. فإذا تركنا المثل المبسط

الذي أخذناه من عالمنا اليوم المتعلق بابدال بيئة المنغولي ببيئة الانكليزي ونظرنا الى الانسان في علاقته ببيئته عبر تاريخه الطويل وعبر مئات الآلاف من السنين، وإذا تخيلنا فكرة أخذ انسان وُلد قبل عشرة آلاف سنة ووضعه في عالمنا اليوم أو اذا تصورنا احتمال أخذ انسان ما من عالمنا اليوم والعودة به عشرة آلاف سنة الى الوراء فقط، لوجدنا صعوبة تكيف هذا الانسان في بيئته الجديدة. والأهم من هذا ان الانسان الذي ولد قبل عشرة آلاف سنة لا يستطيع أن يتكيف مع بيئته بسبب عدم تطور عقله بل وعدم نمو دماغه النمو الكافي الذي يؤهله للتكيف؛ فقد أثبتت الدراسات والاكتشافات العلمية الحديثة إن حجم دماغ الانسان الأول يقل كثيراً عن حجم دماغ انسان اليوم.

وإذا كانت أكثر تعريفات الحضارة تشير الى أنها انتقال من الحالة البربرية للانسان إلى حالة أكثر رقياً وتقدماً كما أنها انتقال من البداوة الى التحضر ومن القرية الى المدينة، إلا ان هذه التعريفات تقابل مرحلة متأخرة من مراحل الحضارة بمرحلة سابقة ولا تتناول الحضارة ككل باعتبارها مجموع الانجازات والمكتسبات الانسانية منذ كان الانسان وحتى اليوم. ونحن نستطيع ان نفهم الحضارة بمعناها الأوسع والأعمق عندما نكف عن مقابلة مرحلة الحضر بمرحلة البدو، أو مرحلة الآلة البخارية بمرحلة الآلة اليدوية، أو حتى عصر البخار بالعصر الحجري، وعندما ننظر الى الحضارة على أنها الانسانية في مقابل الحيوانية، أو بتعبير أوضح عندما نقابل إرث الانسان الحضاري بإرثه الحيواني. فالانسان المعاصر ما زال يحمل الكثير من تاريخه الحيواني الطويل، فهو يشترك مع الحيوان في كثير من الصفات، الطعام والشراب والنوم والتنفس والدورة الدموية والتناسل والغرائز وغيرها. والانسان يرث هذا كله سواء كان متحضراً أو لم يكن، إلا أنه لا يرث اللغة والمعتقدات والفنون والآداب وكل انجازات الانسان العقلية إلا بالمعنى الواسع لكلمة وراثة أي بالمعنى غير البيولوجي، فالإنسان يولد حيواناً بلا حضارة وهو يكتسب الحضارة ويتعلمها ممن حوله.

والحضارة على هذا، قضية نسبية، فالحضارة التي هي خلاصة المكتسبات والانجازات الانسانية تختلف باختلاف المراحل التاريخية؛ فقد كان الاتفاق على بعض الرموز الصوتية قمة أو خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة من المراحل كما كان وضع رموز مكتوبة للكلمات التي يتفوه بها الانسان خلاصة الانجازات الانسانية في مرحلة تاريخية أخرى. وهكذا.. ومن جهة ثانية، فإنه لا يوجد شعب من الشعوب بلا نصيب ما من الحضارة. الا ان وصف هذا الشعب بأنه متحضر أم غير متحضر أو بتعبير أصح متقدم أم متخلف يتوقف على مدى قربه أو بعده من الشريحة العليا من شرائح الثقافة أو الحضارة. وكم نحن الآن بحاجة ماسة الى نقل نظرية اينشتين في النسبية من ميدان الفيزياء والفلك الى ميدان الثقافة والحضارة حتى نتمكن من استيعاب هذا المفهوم النسبي المتطور في علاقته بهذا المتحول أو ذاك.

لم يملك الانسان الاول أي تصور مستقبلي؛ لأنه لم يكن يملك الاداة التي يستطيع أن يتصور بها ما يمكن أن يؤول أمره اليه. ولا شك ان مئات الآلاف من السنوات قد مضت دون أن تتقدم الانسانية سوى خطوة صغيرة واحدة هنا وهناك.. كما أن آلاف المئات من السنوات قد ضاعت وضاعت معها بعض المكتسبات بفعل بعض العوامل البيئية أو بعض الأحداث الطبيعية. ونحن نمتلك اليوم الأدلة الكافية على أن سلالات كاملة من أبناء جدود الانسان قد انقرضت دون أن تخلف وراءها أي شيء يذكر، وان سلالات كاملة من اجداد الانسان قد ولّت ولم تترك إلا القليل الذي يكاد لا يذكر. ولا شك ان اجداد الانسان الذين كانوا يعيشون وفق غرائزهم يشتركون معنا في كثير من الأشياء وانهم كانوا يمارسون الكثير مما نمارسه اليوم كركوب أو توسل جذع شجرة فوق الماء لعبور الماء من ضَفة الى اخرى او ما يشبه ذلك كما قد يفعله فرد دون ان يتعلمه.. الا أن هذا ما تفعله فرادى الحيوانات ايضاً. ولا يخرج هذا الفعل جدّ الانسان عن دائرة الحيوان.. ولكن عندما بدأ الانسان ينقر جذع الشجرة لركوب الماء، أو عندما صنع من الحجر بداية فأس يصطاد بها عندئذٍ وعندئذٍ فقط بدأ الانسان يصنع إنجازاً حضارياً.

كان مشروع الفأس الأولى أو ما يشبه الفأس اكتشافاً مهماً بل هو في غاية الأهمية لأنه كان يعتبر بالقياس الى العصر قمة التطور الحضاري وآخر منجزات الحداثة. وبعد آلاف السنين عندما وضع الانسان رموزه الكتابية الاولى شكّل هذا الحدث الابداعي ذروة عمل العقل البشري في مواجهة الطبيعة، وآخر درجات الحداثة، تماماً كما كان اكتشاف الآلة البخارية بعد ذلك ببضعة آلاف من السنين قمة الحضارة وآخر درجات الحداثة. فما يعتبر حضارة وحداثة في عصر من العصور يعتبر تخلفاً بالقياس الى عصر لاحق وتقدماً بالقياس الى عصر سابق. فالتقدم والتخلف يتوقفان على المكتشفات والمبتكرات الانسانية اضافة الى توقفهما على النتائج المترتبة

على هذه المكتشفات والمبتكرات على فكر الانسان وشعوره وسلوكه. وكلما زاد علم الانسان ومعرفته وكلما كثرت مكتشفات الانسان ومبتكراته كلما أوغل في الحضارة وابتعد عن طبيعته الحيوانية الأولى.

ومن الواضح انه ليس للحضارة سبب واحد أو علة واحدة، فهي نتيجة مجموعة من الظروف الكونية والبيئية المتداخلة والبالغة التعقيد هيّأت الانسان الأول لأن يمتلك البنية اللازمة لنزوله من الأشجار إلى الأرض، وهيأت شكل الجسم اللازم لأن يمشي على قدمين لتصبح يداه متحررتين وهيّأت شكل اليد بحيث يستطيع الإبهام أن يلمس كل أصبع من الأصابع الأخرى مما يمكّن الانسان من الإمساك بالأشياء وتلمسها وادراك حجمها ووزنها وشكلها ودرجة خشونتها وغير ذلك، اضافة إلى الحواس الأخرى، كما أمدت هذه الظروف الانسان بعينين يرى خلالهما على مدى نصف دائرة واذنين تحركهما رقبته في كافة الاتجاهات.. والأهم من هذا ان هذه الظروف أمدّت الانسان بالقدرة على تقليد الأصوات الأمر الذي جعله يقلد غيره تمهيداً لوضع الرموز الصوتية ثم اللغة المحكية وبعدها اللغة المكتوبة.. الخ. وهكذا اصبح في مقدرة الانسان ان يبدأ الحضارة وان يشيد تفكيره وعقله وينمي دماغه وان يضيف تدريجياً إرثاً حضارياً الى نفسه الى جانب إرثه الحيواني.

إلا ان الحضارة، التي هي مجموع المنجزات والمكتسبات الانسانية هي امر سريع العطب؛ فكما تتضافر العوامل لتراكم الانجازات والمكتسبات الحضارية قد تتضافر العوامل لتبديد هذه الانجازات والمكتسبات. ونحن نعرف من تاريخ الانسان القريب والبعيد كيف اندثرت بعض الشعوب واندثرت معها أكثر - إذا لم نقل كل - إنجازاتها ومكتسباتها. كما نعرف كيف كانت بعض الشعوب في مركز الحضارة فأصبحت على أطرافها وكيف تأخرت بعض الشعوب بعد ان كانت متقدمة.. ولنا في تاريخ المصريين القدامى وتاريخ المكسيكيين وتاريخ العرب في العصور الوسطى ابلغ عبرة وذكرى. بل يمكن القول ان مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت أكثر تقدماً منها في النصف الثاني من القرن العشرين. فقد استطاع محمد علي باشا ان ينتقل بمصر من دولة متخلفة وان يضعها في مصاف الدول الكبرى والحديثة في عصره. واليوم بعد ان صغر عالمنا وأصبح أشبه ما يكون بالقرية الواحدة بفعل تطور وتقدم وسائل الاتصال أصبح بالإمكان في الوقت نفسه تدمير هذا العالم دفعة واحدة نتيجة تطور الأسلحة وتراكمها.

وإذا كانت الصدفة وحدها هي التي هيّأت الانسان لأن يقيم الحضارة، إلا ان زوال هذه الحضارة لم يعد متروكاً للصدفة وحدها. صحيح ان الانسان كان دائماً عبداً لأفكاره وسجيناً لماضيه، وهو الآن لا يختلف كثيراً في هذا المضمار عما كانه قبل مئات السنوات أو آلاف السنين إلا أن فهمنا الجديد للحضارة ومعناها وطبيعتها واكتناه امكان تعرضها للتصدع والاضمحلال وسرعة عطبها او تلفها تجعلنا قادرين على تلافي تبديدها أو اضاعتها، وذلك عندما نجعل من الحضارة عامل تحرير وانعتاق للانسان لا عامل أسر وعبودية. كان تقدم البشرية في العصور المتأخرة وما زال على حساب مستقبل هذه البشرية نفسها؛ فكل مصادر قوة الانسان وكل مصادر سيطرته على الطبيعة انما هي على حساب مستقبل البشرية. وسواء كان الانسان قادراً في السابق على تجنب السلبيات في انجازاته ومبتكراته أم لا، فإن عليه الآن تدارك الأمر قبل فوات الأوان. وعلى سبيل المثال نقول إن الانسان الذي يبني السدود هو نفسه الانسان الذي يلوث البيئة حوله، والانسان الذي يتحكم بالأمراض والجراثيم هو الذي يضعف مقاومة الانسان العصري أمام أمراض جديدة، والانسان الذي يزيد يومياً من سيطرته على الطبيعة عن طريق المكتشفات وتفكيك الذرة وغزو الفضاء وغيرها هو الذي يهيء الظروف الجديدة لخطر حرب كونية قد تبيد العالم بأسره.

في كتابه «أبعد من الحرية والكرامة» يؤكد ب. ف. سكنر Skinner أنه لا بد للانسان من تحقيق تقدم مشابه لتقدمه في ميدان العلم والتكنولوجيا على صعيد الدراسات الانسانية والنفسية والسلوكية لكي يستطيع تجنب الكارثة، لا بد لنا من تقدم في ميدان دراسات الانسان وسلوكه وتفكيره وعقله ونفسه على مستوى التقدم في دراسة العالم الخارجي والأشياء حولنا. فلا يكفي ان نتقدم في ميدان العلم والتكنولوجيا، لأن هذا قد ينقلب ضدنا، ولن نجد الحل في مزيد من «التقدم» لأن الحل في مجال آخر هو الانسان نفسه. فنحن قد نستطيع التحكم في الانفجار السكاني عن طريق تنظيم الأسرة، وقد نستطيع تجنب المجاعة في العالم عن طريق التقدم في ميدان العلوم الزراعية والغذائية، وقد نستطيع مقاومة خطر الحرب النووية عن طريق اكتشاف وسائل جديدة لحماية انفسنا.. الا ان هذا كله لا يكفي، لأنه لا بد من بناء الانسان الذي يعرف أهمية وضرورة كل هذه الأمور. وبتعبير آخر لا بدّ لنا من فهم، أو تعاليم، أو ثقافة تجعلنا نضع التقدم العلمي والتكنولوجي في خدمة ومصلحة البشرية لا

أن يكون هذا « التقدم » على حساب البشرية.

نخلص مما تقدم الى القول بأن الحضارة هي خلاصة لتجارب الانسانية وهي المحصلة العليا للمكتسبات والانجازات الانسانية في كافة الميادين.

ولكن مما لا شك فيه ان مصطلح « الحضارة » ما زال يستخدم بكثير من عدم الدقة: فهو تارة يستخدم بمعنى الثقافة بمعناها الانثروبولوجي وبالمفهوم الأميركي للثقافة والقائل ان كل المجتمعات الانسانية مهما صغرت ومهما بلغت درجتها من الرقي والتقدم تملك ثقافة خاصة، يستوي في ذلك شعب الاسكيمو الذي بعد أقل من 25 ألف نسمة فقط، وشعب الولايات المتحدة الاميركية الذي يقود العالم الغربي اليوم. وتارة أخرى يستخدم تعبير الحضارة ليعني الانتماء الديني كأن يقال الحضارة الاسلامية والحضارة المسيحية.

صحيح ان هناك عشرات التعاريف لمصطلح الحضارة، إلا أن معظم هذه التعاريف يندرج تحت إحدى المقولتين التاليتين:

**الاولى:** تقول بوجود ثقافات قومية متعددة وحضارة انسانية واحدة؛ فكثرة العناصر وتنوعها ضمن الوحدة، تلك هي الثقافات. اما عملية اندماجها المتنوع وانصهارها في القالب الواحد فتلك هي الحضارة.

**الثانية:** تقول بوجود عدة حضارات انسانية؛ فلقد عدد توينبي Toynbee ما يقرب من العشرين حضارة انسانية. والحضارة في هذه الحالة هي ثقافة مجتمع كبير تدوم لمدة طويلة من الزمن. والواقع أن هذا الموقف يعتبر المراحل الحضارية الرئيسية أو المحطات الحضارية الكبرى حضارات متميزة. والواقع انه من الشائع التحدث عن الحقب الرئيسية في تاريخ الانسان الحضاري على أنها حضارات، ولا سيما الحقبة الحديثة حيث خرج الانسان من حالة « البربرية » الى حالة « التحضر » حتى أن اكثر التعاريف تشير الى أن الحضارة هي الخروج من مرحلة العصور الوسطى البربرية والدخول في العصور الحديثة.

وكلمة حضارة Civilization التي ظهرت في المعاجم والقواميس ودوائر المعارف في القرن الثامن عشر تستخدم بمعنى أوسع من كلمة عمران Civility التي كانت شائعة قبل ذلك والتي تعود الى ابن خلدون، كما تختلف عن كلمة تمدن Urbanity التي فضلها جرجي زيدان. والفرق أن كلمتي عمران وتمدن تخصصان الحضارة بقيام المدن وتربطانها بهذه العملية أو الظاهرة الانسانية وهي نشوء المدن والحياة في المجتمعات العامرة. ومع أن الحضارة في مظاهرها المتطورة والمتقدمة لم تظهر الا في المجتمعات العمرانية والمدنية، إلا أن ظاهرة الحضارة أوسع من ان تقتصر على هذه المرحلة المتأخرة من تاريخ الانسان الحضاري كما أوضحنا.

ووفقاً لتعريفنا للحضارة، فإن التفرقة بين المادي والعقلي تزول لمصلحة هذا المفهوم الأوسع للحضارة، وتتحدد الحضارة عندئذٍ على أنها حركة المجتمع ككل، وهي تشمل « الآراء والأعراف التي تنتج عن تفاعل الحرف والصناعة مع المعتقدات والآثار الجميلة والعلوم ». فكل ظاهرة تدخل في حركة المجتمع هي ظاهرة حضارية، تستوي في ذلك الصنائع والأفكار، إلا أن هذه الظواهر تتصف بصفة الصيرورة أو الديناميكية والحركية من جهة وتتصف بصفة الوحدة والتماسك والشمول من جهة أخرى.

إلا أن أهم ما يميز هذه الحركية الواحدة أنها عملية بحث عن التعابير والمعاني، والجانب العمراني والصناعي في الحضارة نفسه يدخل ضمن نطاق البحث عن التعابير، فبناء الاهرامات مثلاً وبناء مدينة بابل وبناء أسطول بحري او انشاء مصنع ذري، كلها تدخل ضمن نطاق التعبير لأنها تستجيب لبعض حاجات المجتمع وتجيب على بعض تساؤلاته المتعلقة بمصيره ومستقبله.

وإذا كان المفكرون الألمان قد ميزوا بين الحضارة والثقافة فجعلوا الحضارة تقتصر على الانجازات التقنية والمعرفة العلمية الموضوعية التي يمكن ان تقاس قياساً كمياً والتي تنتقل من جيل الى جيل فتتراكم مع الأيام، في حين جعلوا الثقافة تشتمل على المعرفة الذاتية غير الوصفية كالديانات والفلسفة والفنون، فإن هذه التفرقة قد بهتت الآن أمام مفهوم الحضارة الذي أشرنا اليه أعلاه.

أما الانثروبولوجيون، الأميركيون بشكل خاص، فإنهم يرون أن الثقافة أوسع من الحضارة، لأن الثقافة هي نمط أو طريقة الحياة في مجتمع ما، انها تشتمل على كل أنماط السلوك التي يعبر بها الانسان عن نفسه والتي يشاركه فيها الآخرون. فهي تشمل الأدب والفن والديانات والميثولوجيات والأخلاق أو الآداب القومية والشعبية ومظاهر الحياة الاجتماعية من لباس وتزيين وكيفية طبخ وأكل.. الخ. فهذه كلها تعابير ورموز وآيات يعبر بها الانسان عن نفسه، فهي ثقافته حتى لو كانت تقتصر على بعض المظاهر الفولكلورية فقط.

أما الحضارة في نظر هؤلاء فهي، إما ثقافة العالم بأسره أو

ثقافة مجتمع كبير نسبياً على الأقل بشرط أن تستمر هذه الثقافة لفترة طويلة من الزمن وأن تتضمن قيام المدن وقيام التنظيمات السياسية والادارية الواسعة وأن تشتمل على التخصص في المهن والأعمال والأدوار الاجتماعية، وبتعبير آخر أن لا تكون مجرد ثقافة شعب بدائي فقط. ويقابل المجتمع المتحضر هذا، المجتمعات البدائية التي تمتلك ثقافتها الخاصة دون ان تمتلك حضارات خاصة. فالحضارات هي من صفات المجتمعات المتطورة الحائزة على قسط من العمران والتمدن، فهي تشير إلى نوع محدد من الثقافة. فنحن نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الهنود الحمر في أميركا كما نستطيع أن نتحدث عن ثقافة الأسكيمو ولكننا لا نستطيع أن ننسب حضارة لهؤلاء، وإن كانت ثقافة الشعوب مهما كانت بدائية تساهم في التطور الحضاري العام. من هنا كانت الثقافة أوسع من الحضارة، فهي عامة لكل المجتمعات. أما الحضارة فهي خاصة ببعض المجتمعات إذا لم تكن حصيلة كل الثقافات. والنتيجة ان الحضارة شريحة خاصة من شرائح الثقافة فليست كل الثقافات حضارات في حين ان كل الحضارات ثقافات أو أن الحضارة الواحدة هي التركيب الأعلى لجميع الثقافات.

ولا ينفي هذا المفهوم للحضارة الصفة أو الدور القومي في الحضارة، فبالاضافة لصفتي الكلية والوحدة اللتين تتصف بهما الحضارة فإنها تتصف بالشمولية أي العالمية من جهة وبالخصوصية أي التخصص القومي أو الذاتية من جهة أخرى. ان الحضارة أشبه ما تكون بعملية تثقيف متواصلة، تتولى أمرها قومية من القوميات بعد أخرى. وفي كل مرحلة تتلخص الحضارة العالمية في ثقافة قومية خاصة. وعندما تؤدي الثقافة دورها تعود لتصبح خاصة بالمجموعة الانسانية التي أنتجتها.. ان خصوصية الحضارة لا تتعارض مع شموليتها. ان الثقافة القومية تستطيع في وقت من الأوقات ان تبلغ القمة فتصبح هي والحضارة صنوان. من هنا يمكن ان نتحدث عن الحضارة الأغريقية والحضارة العربية والحضارة الغربية الحديثة دون أن ننفي أياً من صفتي الشمولية والخصوصية.

### مصادر ومراجع


- توينبي، أرنولد، تاريخ البشرية، جزءان، تر. نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
- زيادة، معن، مدخل لدراسة لبنان والمسألة الحضارية في لبنان الحضارة الواحدة، النادي الثقافي العربي، بيروت، 1977.
- العروي، عبد الله، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، 1973.
- لنتون، رالف، شجرة الحضارة، ثلاثة أجزاء، ترجمة أحمد فخري، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- مادة حضارة، دائرة المعارف، يونفرسالس Universalis
- مادة ثقافة، معجم الفلسفة وعلم النفس.Dictionary of Philosophy and Psychology, V. I Peter Smith, Mass. U.S.A., 1960.
- J. H. Robinson, Civilization and Culture, in Encyclopedia Britanca, V. 5, 1973.
- B. F. Skinner Beyond Freedom and Dignity Bantam Books, Toronto, New York, London, 1971.


**معن زيادة**

---

## حُضور

**Présence**
**Presence**
**Anwesenheit**

---

اصطلاح يشير به الصوفية إلى حالة شعورية يستشعر فيها السالك أنه بقلبه حاضر بين يدي الله تعالى، وتفترق عندهم بالغيبة، وهما حالان يتقسمان نفس السالك إلى طريق الله كسائر الأحوال. وقد ظهر استخدام لفظي الحضور والغيبة عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين. ويشير الصوفية إلى سبب الغيبة وهو أن السالك قد يتذكر ثواباً أو يتفكر في عقاب، فيغيب عن إحساته بنفسه ولا يعود يدري بما حوله، ولذا فإن الغيبة هي «غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الحس لاشتغال السالك بما ورد عليه»، ويقابل هذه الغيبة الحضور لأن السالك إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، وهو حضور مجازي.

وقد يطلق الحضور بمعنى مغاير لهذا هو رجوع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق، وهذا يعني أنه رجع عن غيبته، ويُسمى هذا الحضور اصطلاحاً عند الصوفية «حضوراً بخلق»، على حين يسمى الحضور مع الله الذي يتضمن غيبة عن الخلق «حضوراً بحق».

ويستخدم متفلسفة الصوفية كابن عربي لفظ الحضور على أنه حضور بالحق فيعرِّفه إبن عربي مثلاً في اصطلاحاته الواردة في «الفتوحات المكية» بأنه «حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق»؛ إلا أن هذا الحضور من أحوال البدايات لأن العارف الواصل يسقط الإثنينية بين الحق والخلق

عند تحققه بمقام الوحدة.

وهناك مصطلحات قريبة في معناها من مصطلح الحضور كالبقاء والفرق والإثبات والصحو، وهي تظهرنا على أن السالك لا يستمر في الأحوال المقابلة التي يغيب فيها عن ذاته كالفناء والجمع والمحو والسكر.

أبو الوفا التفتازاني

**اضافة**

للحضور دلالات فلسفية تتعدى دائرة الدلالية التصوفية. يميز في الفلسفة بين مستويات ـ أنماط للحضور:

1 ـ الحضور المادي، الواقعي، ويرتبط بتواجد شيء ما وتميُّزه في مكان معين.

2 ـ الحضور المتعالي، التجريدي، وهو إدراك صوري مباشر للشيء. أو الحضور الصوري للشيء داخل الفكر.

3 ـ الحضور الشعوري، وهو توسط بين المادي والمتعالي مرتبط بالمخيلة والذاكرة. فالشعور بحضور شيء ما داخل الشعور لا يعني تواجده الواقعي آنياً بالضرورة.

وكل حضور مادي ـ متعالٍ ـ شعوري هو حضور نسبي.

4 ـ الحضور الكلي، هو حضور مطلق بمثابة صفة أنطولوجية للوجود في الفلسفات الوجودية وصفة متفردة خاصة بالألوهة في الفكر الديني.

5 ـ الحضورية Présentationisme تيار فلسفي يفترض قدرة ذهنية على الادراك الموضوعي لبعض صفات المادة كما هي واقعياً.

6 ـ ويقوم مفهوم الحضور بدور توسطي في نظرية المعرفة التجريبية أو التيار التجريبي خاصة عند جون لوك. فالحضور Immediacy هو الادراك البسيط للشيء دون توسط مثل إدراكنا المعاني الأولية للموجودات (الامتداد..). بينما يفترض موقف معارض للحضور داخل تيار الفلسفة التجريبية وضع هيوم أسسه عندما افترض جهاز التمثلات وقوانينه كتوسط بين الادراك والشيء.

7 ـ يلاحظ أن مفهوم الحضور هو أحد المفاتيح المفهومية الأساسية للفلسفة الوجودية المعاصرة.

محمد الزايد

## حَقّ

**Vrai**
**Right**
**Recht**

الحق مفهوم متعدد المعنى، يختلف في الفلسفة عنه في علم الأخلاق وفي الفلسفة الدينية عنه في المستوى الحقوقي ـ السياسي. ويشير الحق في معناه العام إلى جملة من المعايير التي تهدف إلى تنظيم العلاقات بين البشر وإلى تأمين المصالح الإنسانية. ولهذا فإن الحق يختلف عن الأخلاق، فالأخلاق مسألة فردية، تبدأ من الفرد وتعود إليه، ولا تأخذ صفة الإلزام الإجتماعي؛ في حين يرتبط الحق بالمجموعات البشرية، ويتطور بتطورها، ويظل دائماً آمراً إجتماعياً محدداً بجملة من المعايير والقوانين. فالحق، إذن، ليس مقولة إنسانية مجردة، إنما هو تعبير تاريخي، وضرورة تاريخية، لتنظيم علاقات المجتمع. وما دام الحق يرتبط بالتاريخ، فمن الضروري، التمييز بين الحق الموضوعي والحق الطبيعي، فالأول حق تُمليه السلطة السياسية التي تعبر عن إرادة المجتمع، بينما يرتبط الثاني بالطبيعة الإنسانية المجردة، أي أنه ينضوي في حقل الأخلاق الذي يعبر عن إرادات فردية. وترتبط فكرة الحق بفكرة القانون من حيث هو قاعدة لتقويم السلوك، مع ذلك فإن الحق هو قاعدة القانون، وهو أكثر منه ثباتاً، فقد يتغير القانون ولا يتغير الحق الذي هو قاعدة له.

لما كان الحق ليس مجرداً، بل يتطور بتطور العلاقات الإجتماعية في شكلها السياسي، فإن الحق مهما كان شكله، يظل مرتبطاً أولاً بالمجتمع السياسي الذي يفرض شكلاً معيناً من الحق على المجتمع المدني بكل مستوياته الاقتصادية والسياسية والايديولوجية، وبهذا المعنى فإن الحق يتجلى في كل أشكال الممارسات الاجتاعية، وهو يتطور ويتمايز، بتطور وتمايز هذه الممارسات، وبسبب ذلك فإن دلالة الحق تختلف باختلاف أشكال المجتمعات الإنسانية، أي أن الحق لا يسبق العلاقات الإجتماعية بل هو أثر لها، أو مسوغ ومبرر لها، الأمر الذي يعني أن التاريخ الذاتي للحق لا وجود له، فتاريخه هو تاريخ العلاقات الإجتماعية التي يبررها، أو هو تاريخ القوى الإجتماعية ذات السلطة، والتي استطاعت أن تعطي إرادتها شكل الحق والقانون. وعلى الرغم من خضوع الحق لإرادة القوى الإجتماعية ذات السلطة، فإنه ينزع دائماً

إلى أخذ شكل كوني أو (طبيعي) فيحاول أن يبدو كما لو كان تعبيراً عن (الإرادة الجماعية) أو عن (روح الأمة)، أو تجلياً لـ (الإرادة الإلهية). إن نزوع الحق لإخفاء نزعته (الذاتية)، تنقله من شكله المشخص إلى شكله المجرد، ومن شكله التاريخي إلى شكله اللاتاريخي، ولهذا تأتي معاييره، كما لو كانت معايير محايدة، كونية، صالحة لكل العصور، وهي بذلك لا تعبر عن حاجة الواقع الفعلي، بل عن حاجة القوة ذات السلطة، بل إن هذه المعايير تحتجب وراء مقولات عامة مثل: النظام والعدالة والحرية والمصلحة، كي تغيّب الدلالة الحقيقية لهذه المقولات في الحياة الإجتماعية والمعاشة، ولذلك فإن دور الحق كان ولا يزال تأمين مصالح القوى الإجتماعية التي وضعت الحق، وتأمين الشروط الضرورية التي تسمح بتأمين هذه المصالح.

لقد حلم الفلاسفة بالحق الذي يمثل الإنسان، وبتماهي إنسان القانون بإنسان الحياة العادية، وبإلغاء ثنائية الحق كي يصبح الحق في شكله النظري مساوياً له في شكله العملي. ونجد آثار هذا (الحلم) في كتابات هوبس، وفي «العقد الإجتماعي» لروسو، وفي كل السطور التي كتبها كارل ماركس في شبابه «الأخلاقي» وفي كهولته المحمّلة بالمفاهيم العلمية.

## مصادر ومراجع


- Edelman, B., Le droit Saisi par la photographie, Maspero, 1973.
- Encyclopaedisa Universalis.
- Labica, G., Dictionnaire critique du Marxisme, P.U.F., 1982.
- Szabó, A. Gy., Man and Law, Akademial Kladó, Budapest, 1965.


فيصل دراج

## حَقِيقَة

**Vérité**
**Truth**
**Wahrheit**

- 1 -

لا يوجد شيء، وإن وجد شيء فإني لا أعرفه. وإن عرفته فمن المحال أن أوصله إلى الآخرين. على أنقاض هذا التحدي المثلث الذي أطلقه جورجياس حاولت الفلسفة أن تقيم ستامها المتراص البنيان. لكن الشكّاكين ما فتئوا يغيرون كالبدو، على حد تعبير كانط، على هذا الصرح فيحيلونه إلى أنقاض جديدة. ومع ذلك يستمر البناؤون بالتلويح براية الحقيقة، وإن كان طموحهم قد تضاءل وبنيانهم قد زمّ إلى مجرد محاولات بناء.

وهكذا تكاد تكون قصة الفلسفة مع الحقيقة هي كل قصة الفلسفة.

فمن أفلاطون إلى ارسطو، ورغم قصر المسافة، يتحوّل القول الفلسفي من مجرد محاولة للقول، من مجرد بحث عن طريق تؤدي إلى مشاهدة الحقيقة يتحول إلى قول للحقيقة. ومن محبة الحكمة إلى الحكمة بعينها. مع أرسطو تصير الفلسفة «علم الوجود بما هو موجود»، أو بصيغة مرادفة «إنما عن حق سميت الفلسفة علم الحقيقة».

فالحقيقة أو الحق هي الوجود من حيث هو وجود حق. والفلسفة علم أي قول حق، يقول حقيقة ما هو موجود لا ظاهره ومتغيره وفاسده، ويكون القول نفسه حقيقة، أي مطابقة لحقيقة الموجود لا كما يبدو بل كما يجب أن يكون، أي كما هو كائن حقاً.

وهكذا يكون للحقيقة معنيان:

ـ أ ـ معنى يدل على الموجود والشيء والموضوع والكائن باطلاق ويدل على الثابت فيه، والأساسي، والضروري، في مقابل المتغير فيه وغير الحقيقي والباطل والمتوهم والظاهر والسراب. ويتمثل في قولنا: حقيقة الوجود ماهيته وحقيقة إنية الموجود مادته وصورته. وطريق المعرفة به معرفة علله (أرسطو)، وحقيقة الجسم جوهره أي امتداده لا أعراضه المتغيرة (ديكارت) وحقيقة ماهية الإنسان مجموع علاقاته الاجتماعية (ماركس).

ـ ب ـ ومعنى يدل على توافق القول مع حقيقة الوجود، أو بصفة أكثر حداثة تطابق المعرفة مع موضوع المعرفة، في مقابل الخطأ والغلط والإبهام. وتتمثل حقائق العالم في العلوم الجزئية من رياضية وفيزيائية وتتمثل الحقيقة بإطلاق في علم العلوم أو في العلم بامتياز: الفلسفة، حيث تحصل المطابقة بشكل كامل وكلي لا بشكل جزئي ومبتسر. وتعبّر هذه الحقيقة عن نفسها بصياغة لمبادىء الوجود وعلله الثابتة ومبادىء الفكر وصيغه (أرسطو) أو بصياغة قوانين ثابتة ترصد التغير وتكشف ثوابته أو ثابت القوانين المتغيرة (الفلاسفة العلمويون) أو بتماثل مسيرة اللوغوس مع مسار

الكائن وتماهي الأفهوم والموضوع في حضرة الفكرة الواحدة والمطلقة، فيكون سستام اللوغوس الحقيقة من حيث هو وعي ذاتي للفكرة بذاتها الكائن كما هو في حقيقة صيرورته ذاته (هيغل).

- 2 -

والطريف أن تلازم هذين المعنيين، المميز للتفكير الفلسفي الدوغمائي، قائم في اللغة العربية نفسها. ويرد المعنيان تارة بصيغة الحقيقة وتارة بصيغة الحق عند فلاسفة العرب المشائين وبخاصة في شرح ابن رشد لميتافيزيقا أرسطو. كما يردان متلازمين في التفكير الديني والكلامي: حيث الله هو الحق وحيث عبر عن نفسه بقول حق هو الآخر.

والحقيقة في اللسان العربي تقال على معان مختلفة تعود في النهاية إلى هذين المعنيين السابقين. فهي «ما يصير إليه حق الأمر ووجوبه» وما يتصل بذلك من قولهم: «بلغ حقيقة الأمر أي يقين شأنه». وهي أيضاً «خالص الأمر ومحضه وكنهه». وهي أخيراً الحرمة أو الغِناء أو ما يلزم حفظه ومنعه.

فالحقيقة بالتالي هي، كما شرح السكاكي ممنطق علم البلاغة العربية، على وزن فعيل والتاء للتأنيث «لتقدير الحقيقة قبل التسمية صفة مؤنث غير مجراة على الموصوف». فهي إما فعيل بمعنى مفعول من حقّ الشيءَ أحقَه إذا أثبته، فيكون معناها ألمُثبَت. وإما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء يَحِقَّ إذا ثبت، فيكون معناها الواجب وهو الثابت.

ويتلازم المعنيات عند البلاغيين العرب في ما أسموه الحقيقة اللغوية، حيث تعني ذات الكلم في أصل وضعها أو استعمالها على أصل الوضع اللغوي (باعتبار أن الواضع أي مانح الأشياء أسماءها هو مانحها حقيقتها - أ - في الوقت نفسه. والاستعمال على أصل الوضع هو مطابقة القول لحقيقة الموضوع أو المسمى فيكون حقيقة - ب - أو استعمالها حسب ما وضع الشارع وتسمى حقيقة شرعية. أو استعمالها على ما تعارف عليه الخاصة أو العامة وتكون حقيقة عرفية.

وتكلم البلاغيون على حقيقة أخرى، بمعنى الصدق وفي مقابل الكذب، وسموها الحقيقة العقلية في مقابل الحقيقة اللغوية، وقالوا أنها مطابقة القول لاعتقاد القائل، بصرف النظر عن مطابقته لحقيقة الواقع (بالمعنى أ).

وهذا التمييز بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الإصطلاحية والحقيقة الاعتقادية أمر فريد في التوسع بمعنى الحقيقة. إلا أنه ظهر في سياق مختلف تماماً ولم يعرف طريقه إلى التنظير الفلسفي، فظل بدون عقب على الرغم من أهميته الحاسمة.

- 3 -

ذلك أنه يمكن، حول مسألة الحقيقة، شطر الفلسفة إلى شطرين (كما يمكن شطر أي شيء إلى أي شطرين نشاء): شطر الحقيقة - المطابقة وشطر الحقيفة - الاتساق. ويقف بين الشطرين الحقيقة بالمعنى النقدي والحقيقة بالمعنى النسبوي العام.

- وتعني الحقيقة - المطابقة أن الحقيقة بالمعنى (ب) ليست سوى مطابقة القول لحقيقة بالمعنى (أ) العالم أو الموضوع الخارجي عن القول نفسه. وأطلق على هذا المذهب الفلسفي المذهب الدوغمائي، وخلاصته أن نظام الأفكار مطابق لنظام العالم كما هو على حقيقته (أ). ويكون المذهب دوغمائياً مطلقاً عند العقلانيين على اختلاف نزعاتهم، وسواء كانت المطابقة آنية ومباشرة كما في المنهج الميتافيزيقي، أم مطابقة في المصافّ الأخير ومطابقة كل السستام لقانون صيرورة العالم كما في المنهج الديالكتيكي وبصورة خاصة عند هيغل (وفهم الحقيقة عند هيغل يحتاج إلى عناية خاصة. حيث التطابق انزياحي بمعنى أن حقيقة كل حلقة من حلقات التطور، وبالتالي من حلقات القول لا تتضمن حقيقتها فيها بل في الحلقة الأعلى التي تليها وهكذا حتى نصل إلى أعلى حلقة، وهي حلقة الحلقات، وخلاصة الكل وحضور الحقيقة متشخصة). وينحو المذهب الدوغمائي المطلق نحو وحدة الوجود بالضرورة، ويعتبر الكثرة مجرد تنويع على الواحد أو غنى ضروري وجد لينسخ ويستوعب من ثم.

ويكون المذهب دوغمائياً محدوداً بمحدودية العقل البشري ومحدودية الوضوح والتميز كما عند ديكارت، أو دوغمائيا جزئياً كما عند التجريبيين فيترك مجالاً للاحتمال والتغير، بل ويقر بالكثرة أساساً وجودياً وبالحقيقة الحاصلة من مطابقة الواقعة المفردة فيعتبر حقيقة القول ناتجة أساساً عن مطابقة قضايا أساسية (أو وحدات) لوقائع مستقلة، في حين تنتج حقيقة القضايا الأخرى عن اتساقها مع هذه القضايا الأساسية كما عند برتراند راسل.

- وتعني الحقيقة - الاتساق إن الحقيقة سياقية، أي تخضع للقول نفسه، وليست حقيقة معنوية أي لا تتعلق بموضوع خارجي اللهم إلاّ عبر القول نفسه. فالحقيقة هي حقيقة سستام معين من القضايا. وتكون القضية حقيقية إذا

كانت متسقة ومنسجمة مع سائر القضايا ومع الستام ككل. فيكون لكل ستام حقائقه ويكون ما هو حقيقة في ستام معين خطأ في ستام آخر، كما يشهد بذلك تاريخ العلوم، وتاريخ الرياضيات بصورة خاصة. أضف ان الحقيقة (والمقصود دائماً المعنى ب) لا تكون إلاّ في قضية قولية وعالم القول عالم مقفل على نفسه ولا سبيل إلى الخروج منه إلى حالة غير قولية. وهذا المذهب إذ يستعيد مقالة بروتاغوراس: «الإنسان مقياس كل شيء»، فيبدلها بـ«القول مقياس كل حق»، قد تطور فصار مدرسة على يد بعض الوضعيين وبخاصة همبل Hempel ونوراث Neurath، في صراعهما مع زملائهما الوضعيين الآخرين من أنصار «الاثبات المضمون» (ديوي ومدرسته) وأنصار المطابقة الأساسية (راسل وجماعته).

– أما المدرسة النقدية فقد سلّمت مع كانط بتعريف إسمي للحقيقة هو «توافق المعرفة مع موضوعها» فوقفت موقفاً وسطا بين المذهبين السابقين حيث أن الموضوع عندها ليس الحقيقة بالمعنى (أ)، أي ليس العالم أو الشيء في ذاته بل هو انطباق المادة المتلقاة من الخارج مع صورتها الذاتية. كما ميزت النقدية بين الحقيقة بالمعنى السالب، ومنطقها هو المنطق الترانسندنتالي أي أنه يدرس المعرفة من حيث صورتها القبْلية. والحقيقة بالمعنى الإيجابي وهي المعرفة العلمية من حيث تطابق الظاهرات مع القوانين القبْلية. لكن النقدية ظلت أسيرة تمامية الحقيقة وثباتها.

– وكان من نصيب النسبوية العامة، على يد مؤسسها اينشتاين، أن تقضي على اطلاقية الحقيقة في المجال العلمي نفسه بقضائها على كل مطلق بما فيه حقيقة الأشياء بالمعنى (أ)، فوجود الأشياء وصفاتها المادية من حركة وكتلة وطاقة كلها أمور نسبية مرهونة بستامها المرجعي. فما هو حقيقي (أ) في ستام مرجعي معين، يصبح لا معنى له في ستام مرجعي آخر. بمعنى آخر، إن النسبوية العامة مع احتفاظها بفكرة المطابقة للحقيقة بلمعنى (ب) أو بالأحرى مع إهمالها لمعالجة هذه المسألة حيث هي نظرية علمية وليست فلسفية، تعود لتلتقي مع فكرة الحقيقة - الاتساق، أي أن الحقيقة وليدة الستام وليست وليدة المطابقة مع موضوع خارج عنها.

وأخلص إلى أن الحقيقة بالمعنى (أ) تحيل إلى تاريخ الفلسفة المنصرم أكثر مما تحيل إلى واقع التفلسف الراهن. وان تلازم الحقيقة (أ) والحقيقة (ب) هو تلازم يتجاهل تاريخ المعرفة البشرية. وإن فكرة الحقيقة - المطابقة ما تزال حبيسة فهم مدرسي للفلسفة، ما تزال تعتبر ان الفلسفة خبر عن العالم، أو علم بموضوع معين. فالفلسفة إن أخبرت فإنما تخبر عن علوم الفيلسوف ومعارفه، وإن كانت علماً فهي علم بلا موضوع، أو بموضوع بعامة، بفكرة موضوع، بأفهومات. وهي علم شخصي وليس عاماً فلا يعلم وإن كان يؤرخ، بتعبير آخر: لا تقول الفلسفة حقائق العالم، بل حقائق الفيلسوف، حقائق ستامه. إنها ليست خبراً بل إنشاء.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة.
- ابن منظور، لسان العرب.
- أينشتاين وأنغلو، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، فلسفة اللا.
- ديوي، المنطق، الترجمة العربية.
- راسل، المعنى والحقيقة.
- سبينوزا، الأطيق.
- السكاكي، أبو يعقوب، مفتاح العلوم.
- فيتغنشتاين، رسالة منطقية - فلسفية.


موسى وهبه

---

# حُكْمٌ (في السِّياسة)

**Jugement (Politique)**
**Judgement (Politic)**
**Urteil**

---

### المفهوم السياسي للحكم

جاء في الموسوعة الكبيرة (La Grande Encyclopédie) أن Politique تعني اصطلاحاً «وفن حكم الدولة... لذلك يمكن تعريف علم السياسة بأنه علم حكم الدول أو دراسة المبادىء التي تقوم عليها الحكومات والتي تحدد علاقاتها بالمواطنين وبالدول الأخرى». (Marcel Prelot, «La science politique», Paris, Que sais-je, presses universitaires de Fance, No.909, 1963, P.8. انظر، حسن صعب، «علم السياسة»، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981، ص 21).

وينوه موريس دوفرجيه Maurice, Duverger بصورة

خاصة، في تطور الاصطلاح بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بين حكم الدول وحكم المجتمعات، فيقول: «عرَّف المعجم ليتره Littré السياسة عام 1870 بقوله: «السياسة علم حكم الدول»، وعرّفها معجم روبير Robert عام 1962 بقوله: «السياسة فن حكم المجتمعات الانسانية». إن التقريب بين هذين التعريفين اللذين يفصل بينهما قرن من الزمان أمر هام. إنهما كليهما يجعلان الحكم موضوع السياسة. ولكن التعريف الحديث يشمل حكم الدول وحكم المجتمعات الانسانية الأخرى. وكلمة الحكم تعني عندئذٍ، في كل جماعة من الجماعات، السلطة المنظمة ومؤسسات القيادة والاكراه». (Maurice Duverger, «Introduction à la politique», Paris, Gallimard, 1964, الترجمة العربية، موريس دوڤرجيه، «مدخل إلى علم السياسة»، ترجمة د. جمال الأتاسي ود. سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص 7. انظر أيضاً، حسن صعب، «علم السياسة»، ص 21).

والحكومة، أو نظام الحكم في الدولة، عند أرسطو Aristote, Aristotle (ماجد فخري «أرسطو المعلم الأول»، الأهلية للنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 1977، ص 29. حسن صعب، «علم السياسة»، مصدر سابق، ص 57)، يختلف باختلاف محل السلطة وعدد القائمين عليها، من جهة، وبمقدار توفرها على طلب المصلحة العامة أو المصلحة الخاصة، من جهة أخرى. وبناء على هذين المبدأين يكون لدينا ثلاثة أشكال من الحكم الصحيح تطلب فيه المصلحة العامة، وثلاثة أشكال من الحكم الفاسد. تطلب فيه مصلحة فئة دون فئة.

**نظام الحكم الفاسد**

الاستبدادية.
الاوليغاركية (حكم القِلة الغنِية أو القوية).
الديمقراطية (حكم الشعب أو الغوغاء).

**نظام الحكم الصحيح**

الملكية
الارستقراطية.
الحكم الدستوري.

**عدد الرؤساء**

رئيس واحد Monarchy (Monos)
بصفة رؤساء Oligarchy (oligos)
الجمهور Democracy (Demos).

ومع أن هذه القسمة تقوم على أساس العدد، إلا أن الفروق الرئيسية بين حكومة وأخرى عند أرسطو، تتصل بطبيعة الطبقة الحاكمة فيها وبمبدأ انتخاب أصحاب السلطة فيها. فالأوليغاركية Oligarchy عبارة عن حكم القلة الغنية. فكانت الثروة هي المبدأ الذي ينتخب الرؤساء والحكام على أساسه، بينما الأرستقراطية Aristocracy عبارة عن حكم القلة الفاضلة، التي تمتاز عن سائر أبناء الدولة بشمائلها الخلقية. أما في الديمقراطية Democracy فلا ينظر إلاَّ إلى العدد ـ فتكون الديمقراطية إذاً عبارة عن حكم جمهور الشعب، دون تمييز، بينما ينظر في النظام الدستوري (البوليطيا) Epolieteia. وتعني الدولة والدستور والنظام السياسي والجمهورية والمواطنية، (حسن صعب، «علم السياسة»، ص 20). إلى كلا الثروة والعدد، فيكون هذا النظام إذاً خليطاً من الأوليغاركية والديمقراطية. وهذان الشكلان هما الأصل الذي تتفرع عنه سائر الأشكال الأخرى: فالأرستقراطية هي ضرب من الاوليغاركية، بمعناها الأصلي، أي حكم الأقلية والديمقراطية ضرب من النظام الدستوري، لا تختلف عنه إلاّ في مدى العدالة التي تقرها. ومع أن أرسطو يحيل، بناء على المذهب الذي اعتمده في تقسيم الحكومات إلى صالحة وفاسدة، إلى اعتبار هذين الشكلين (أي الأوليغاركية والديمقراطية) من الأشكال الفاسدة، إلا أنه يعتبرها من الأشكال الطبيعية التي تتفق مع واقع الحال في الكثير من البلدان. وما امتياز النظام الدستوري والأرستقراطي عنهما إلا امتياز نظري.

فإذا استقر الأمر للقِلة الفضلى في الدولة، كان لدينا نظام من أمثل نظم الحكم، لا يفوقه إلا نظام الدولة المثلى، وهو نظام مختلط يقوم على رأسه أفضل أبناء الدولة ويؤازره في الحكم خيرتهم ويتمتع الجمهور فيه (أي عامة الأحرار، دون العبيد) بحقوقهم الدستورية ـ وذلك منتهى العدالة السياسية.

وشر أشكال الحكم عند أرسطو هو الاستبدادي، Tyranny لأنه نقض للدستور ولأن الطاغية المستبد لا يخضع لأي سلطة عدا سلطته، متجاوزاً بذلك قوانين الدولة. وهو نقض للعدالة لأنه يحكم جميع طبقات الشعب (الفاضل منها وغير الفاضل، الغني والفقير) دون تمييز، لا من أجل خيرها العام، بل من أجل مصلحته الخاصة وحسب. أما نقيضه وهو تولي الرجل الفرد الحكم Monarchy عن طريق الوراثة أو الانتخاب (أي الملكية بشكليها الوراثي والانتخابي)، فيمتاز بخضوع الحاكم فيه لسلطة القانون، وهو دعامة العدالة في الدولة، لأنه لا يتأثر بعوامل الشهوة أو الغرض أو المصلحة، شيمة الأفراد.

ومع ذلك فلأرسطو على الملكية هذه عدة مآخذ: منها أن الدولة هي جمهور الناس، والناس أدرى بما هو خير لهم من رجل واحد، مهما بلغ من حكمته وعدله. وهم كذلك أبعد عن الفساد أو الهوس أو الغضب من الرجل الواحد (ماجد فخري، «أرسطو المعلم الأول»؛ مرجع سابق، ص 134).

كما ذكر أرسطو بأن السلطة في الدولة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، دار الفكر العربي، القاهرة، 1963، ص 347). لا تكون مشروعة إلا إذا مارسها الحاكم لصالح المحكومين، فإذا انحرفوا عن هذا الهدف أصبحت السلطة غير شرعية.

يتبين لنا مما تقدم بأن معيار تصنيف أنظمة الحكم عند أرسطو، كذلك عند فلاسفة الإغريق، هو معيار تصنيف رياضي أي عدد الحكام. فإذا كان الحاكم فرداً كان المنتظم السياسي (للتفرقة بين مصطلح المنتظم السياسي والنظام السياسي، راجع حسن صعب، «علم السياسة»، ص 53 وما بعدها) (Political System) ملكياً أو موناركياً (Monarchy) وإذا كان الحكام أقلية كان المنتظم أرستقراطياً (Aristocracy) أو أوليغاركياً (Oligarchy) وإذا كان الحكم لأكثرية الشعب كان المنتظم جمهورياً أو ديمقراطياً (Democracy).

ونحن اليوم بعيدون عن هذا التصنيف (حسن صعب، «علم السياسة، مرجع سابق، ص 57، أنظر بذلك أيضاً، ابن ابراهيم وحيد رأفت، «القانون الدستوري»، القاهرة، 1937، ص 72 وما بعدها. محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 532). فللحكم واسطته وإدارته الرئيسية الحديثة وهي الحزب، الممثل لطبقة من طبقات المجتمع، وإذا لم توجد الأحزاب حلت محلها فئات ذات مصالح طبقية أو فئات ضاغطة. فإذا كان الحكم متداولاً بين عدة أحزاب أو عدة فئات، اعتبرناه حكم «المنتظم التعددي أو التنافسي». وإذا كان الحكم محصوراً بحزب أو فئة واحدة، اعتبرناه حكم «المنتظم الأحادي».

ونميز بين نظام حكم وآخر بالنظر لطبيعة الهيئة التي تتحمل المسؤولية العليا للتقرير التنفيذي. (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 57، محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، مرجع سابق، ص 276 وما بعدها). فإذا كانت هذه الهيئة مسندة لشخص واحد منفصل عن البرلمان كان نظام الحكم رئاسياً (انظر بذلك: أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات السياسية»، الأهلية للنشر والتوزيع الجزء الأول، بيروت، 1977، ص 212، 213). وإذا كانت مسندة لحكومة مسؤولة تجاه البرلمان، كان نظام الحكم برلمانياً وإذا كانت مسندة لهيئة عليا كاللجنة المركزية للحزب أو مجلسه الأعلى كان النظام مجلسياً. ونظام الحكم الأول سائد في الولايات المتحدة الأميركية والبلاد التي نسجت دستورها على منوال الدستور الأميركي، ونظام الحكم الثاني السائد في بريطانيا والبلاد التي اقتفت أثرها، والنظام الثالث سائد في الاتحاد السوفياتي والبلاد ذات المجالس الثورية. ويشمل المنتظم السياسي للمجتمع بكامله. ويصف النظام السياسي مكان التقرير التنفيذي في المنتظم السياسي، ولكن الشكل السياسي يتعلق برئاسة الدولة في المنتظم السياسي. (حسن صعب، «علم السياسة» مرجع سابق، ص 58). فإذا كانت رئاسة الدولة محصورة بأسرة تتداولها تداولاً وراثياً، كان شكل الدولة ملكياً. حيث يستمد رئيس الدولة منها حقه في تولي الحكم عن طريق الوراثة، وقد يسمى الحاكم بالملك أو الأمير، أو السلطان، أو الامبراطور، أو القيصر. وإذا كانت الرئاسة انتخابية سواء انحصرت بشخص أو مجلس كان شكل الدولة جمهورياً ويتم اختيار رئيس الدولة فيها عن طريق الانتخاب ولمدة محدودة (محمد كامل ليلة، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 534). ولم يعد للشكل السياسي الأهمية نفسها التي كانت له في الماضي. لأن وظيفة رئاسة الدولة في الملكية الدستورية كانكلترا هي وظيفة رمزية. ولكنها قد تجمع في بعض الجمهوريات الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية. ولذلك فإن الأهم في الدراسة السياسية (حسن صعب، «علم السياسة»، مرجع سابق، ص 59)، لمعرفة شكل نظام الحكم في بلد ما، هو معرفة كيفية توزيع الوظائف والسلطات وكيفية ممارستها لا معرفة شكل رئاسة الدولة.

ويلاحظ أن تقسيم أنظمة الحكم إلى ملكية وجمهورية هو التقسيم الرئيسي، والتقسيمات الأخرى تظهر في داخل ذلك التقسيم الرئيسي بمعنى أنه في الملكيات والجمهوريات قد تكون أنظمة حكم قانونية أو استبدادية مطلقة (عن النظريات التيوقراطية للحكم:

1) نظرية الطبيعة الالهية للحكام، ـ 2) الحق الالهي المباشر، ـ 3) نظرية الحق الإلهي غير المباشر. انظر: محسن خليل، «النظم السياسية والدستور اللبناني»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص 20، 24. أنور الخطيب، «المجموعة الدستورية، القسم الأول، «الدولة والنظم السياسية»، الجزء الأول، «النظم السياسية»، بيروت، 1970،

ص 147، 153. أيضاً، أندريه هوريو، «القانون الدستوري والمؤسسات الدستورية»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 106، 107، محمد كامل ليله، «النظم السياسية»، مرجع سابق، ص 84، 87)، أو مقيدة، فردية أو أرستقراطية أو ديمقراطية وهكذا.

## مفهوم الحكم في علم القانون

أما الحكم Jugement ونطلق هذه العبارة بمعناها الخاص على أحكام المحاكم الابتدائية والتجارية والجزئية وتسمى أحكام محكمة النقض والاستئناف arrêts وأحكام قاضي الأمور المستعجلة وأمور قاضي الأمور الوقتية ordonnances وأحكام المحكومين وأحكام قضاة الصلح Sentences، (أحمد أبو الوفاء، المرافعات الحديثة والتجارية، الطبعة السابعة، دار المعارف بالقاهرة، 1963، ص 829).

(راجع بذلك أيضاً، Dalloz, Encyclopédie Juridique, «Répertoire de procédure civile et commerciale», tome II, Paris, 1956, P.165 - Dalloz, «Nouveau répertoire de droit», 2 e édition, Paris 1963, P. 8481-112 - Morel, «Traité de procédure», 2 e édi., Paris, 1949, No 545. - Glasson, tissier et Morel, «Traité de procédure civile et commerciale», 3 e édi., Paris, 1935, 1938, No 521. انظر بذلك أيضاً، محمد حامد فهمي، «النقض في المواد المدنية والتجارية»، القاهرة، 1937 رقم 601 ـ أحمد أبو الوفا، «نظرية الأحكام في قانون المرافعات»، دار المعارف، الاسكندرية، طبعة ثانية، 1964، ص 33)، في مجال العلم القانوني، بمعناه الخاص: «هو القرار الصادر عن محكمة مشكلة تشكيلاً صحيحاً ومختصة في خصومة رفعت إليها وفق قواعد المرافعات، سواء أكان صادراً في موضوع الخصومة أو في شق منه أو في مسألة متفرعة عنه».

وإصدار الحكم في الموضوع هو الخاتمة الطبيعية لكل خصومة، فالغرض من رفع الخصومة إلى القضاء ومن السير فيها ومن إثباتها هو الوصول إلى حكم يتفق مع مراكز الخصومة فيها ويبين حقوق كل منهم فيضع حداً للنزاع بينهم.

وقد يحدث الا يحسم الحكم النزاع بين الخصوم وإنما ينهي الخصومة وحدها كالحكم الصادر بقبول الدافع الشكلي والحكم الصادر بسقوط الخصومة أو بانقضائها بالتقادم. وقد لا ينهي الحكم النزاع أو الخصومة وإنما يأمر بإجراء وقتي تحفظي كالحكم بتعيين حارس قضائي على عين حتى يفصل في النزاع على ملكيتها، أو يأمر باتخاذ اجراء من اجراءات الاثبات أو يتعلق بتنظيم السير في الخصومة كالحكم يوقفها حتى يفصل في مسألة أولية من اختصاص محكمة أخرى أو الحكم بقبول التدخل أو رفضه. وكل ما تصدره المحكمة من قرارات. بخلاف الأحكام بالمعنى الخاص ـ يكون بما لها من سلطة ولائية أي إدارية (مثال ذلك قرار لجنة المساعدة القضائية أو الأوامر التي تعطى على العرائض أو الحكم بتنحي القاضي عن النظر بالدعوى لقرابة بينه وبين أحد الخصوم وهذه القرارات لا تعتبر أحكاماً بالمعنى الحقيقي للكلمة بالرغم من أنها تتشابه معها من ناحية اصدارها أو ناحية تنفيذها. وأهم تلك القرارات هي الأوامر على العرائض).

والأحكام تتصل بكل من القانون العام والخاص. فهي تتصل بالقانون العام لأنها تصدر عن إحدى السلطات العامة بمقتضى قواعد القانون العام وباسم الدولة أو باسم الشعب، وهي تتصل بالقانون الخاص لأنها تحسم المنازعات بين الخصوم وينصب أثرها على حقوقهم وأموالهم. ويجب ألا يفضل الاعتبار الأول، فالأحكام إذن هي قرارات تصدر عن السلطة التشريعية والتنفيذية (Glasson, Tisier et Morel, «Traité de procédure», 3 e édi., Paris, 1925, 1937, No. 728 - أنظر بذلك، أحمد أبو الوفا، «المرافعات المدنية والتجارية»، مصدر سابق، ص 830).

ولقد وضع القانون بالنسبة للأحكام بالمعنى الخاص: قرينة قانونية لا تقبل إثبات العكس مقتضاها أن الأحكام تصدر دائماً صحيحة من ناحية الشكل وعلى حق من ناحية الموضوع، وذلك حتى يضع حداً للخصومة فلا تتأبد، فمتى صدر الحكم امتنع على القاضي الذي أصدره أن يعدّله أو يرجع عنه، ولا يستطيع المحكوم عليه أن يتخلص منه، ولا يجوز لأية محكمة أخرى أن تعيد النظر فيه، بل ويفرض أيضاً على السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية («حكم مجلس الدولة الفرنسي في 30 نوفمبر 1923»، سيريه، 1923، 3، 57، Sirey، «Recueil de Jurisprudence», P.3, 57، وتعليق هوريو Hauriou عليه). ولما كانت هذه القرينة القانونية خطيرة فقد أحاط المشرع الأحكام أثناء المداولة من سماع الخصوم إلا بحضور خصومهم ضماناً لحق الدفاع وهو قد استلزم تسبيب الأحكام وفضلاً عن ذلك إبداع الأسباب عند النطق بالحكم ليثبت إنها جاءت بعض فحص ودراسة وإنها لم تسبب لمجرد استكمال شكل الحكم، وهو قد جعل سبيل الغاء الأحكام الطعن فيها بطرق خاصة ضماناً أيضاً لحقوق الخصوم فإذا ما أصبح الحكم غير قابل للطعن فيه، عُدَّ في نظر المشرع عنواناً للحقيقة والصحة وأغلق كل سبيل لإعادة النظر فيه. (أحمد أبو الوفاء،

« المرافعات المدنية والتجارية »، مصدر سابق، ص 831).

إذن، يتميز الحكم بما يلي:

أولاً: انه يصدر عن محكمة تتبع جهة قضائية.

ثانياً: انه يصدر بما للمحكمة من سلطة قضائية، أي يصدر في خصومة.

ومن ثم، القرار الصادر عن هيئة غير قضائية لا يعد حكماً ولو كان من بين أعضائها أحد القضاة، والقرار الصادر عن المحكمة بما لها من سلطة ولائية لا يعد حكماً، ما لم ينص القانون على ما يخالف ذلك.

أما حكم المحكّمين فإنه يعد حكماً بكل معنى الكلمة، رغم صدوره عن أشخاص ليس لهم في الأصل ولاية القضاء ولا يقومون لخدمة عامة، وذلك لأن المشرّع أقر نظام التحكيم احتراماً لإرادة الخصوم ومتى وضعت هذه الإرادة في الشكل المقرر التزم الحكم القيام بعمله، وهو في هذا إنما يقوم بخدمة عامة إذ يتولى القضاء بخصوص النزاع القائم أمامه، ويفرض حكمه على الخصوم كما يفرض على السلطات الأخرى شأنه شأن الأحكام التي تصدر عن القضاء العادي.

وفضلاً عن الركنين المتقدمين يتعين أن يكون الحكم مكتوباً ـ في الشكل المقرر ـ شأنه شأن أية ورقة من أوراق المرافعات ـ وهي جميعها تتصف بالشكليات Solennité وبالرسمية Authenticité . (Dalloz., «Encyclopédie Juridique», op. cit., P. 165، أنظر بذلك، أحمد أبو الوفاء، مصدر سابق، ص 831).

## مصادر ومراجع


– بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 4، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

– معجم ألفاظ القرآن الكريم، ط 2، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

– Brockhaus, Encyclopädie, Wiesbaden, 1972.

– Wörterbuch, Philophisches, Band 2, Herausgeber, Georg Klauss und Man fred Bhur. Veb. Bibliographisches Institut, Leipzig, 1974.


عبد الغني غنوم

# حُكْم (فِي المَنْطِق)

**Jugement (Logique)**
**Judgment (Logical)**
**Urteil**

الحكم بالتعريف الكلاسيكي له، هو العمل الذي يستطيع الذهن بواسطته أن يؤكد أو أن ينفي. والتعبير عن الحكم يتم بواسطة جملة تقريرية تؤكد أو تنفي الموضوع الذي تتعلق به. بذلك تتعدد علاقة الأحكام بالموضوعات فيمكننا الحديث عن حكم نفسي وآخر منطقي، كما يمكن التحدث عن أحكام أخلاقية مثل تلك التي تتعلق بالقيم إجمالاً (معنى الخير والشر) أو بالأبعاد القيمية للممارسات والمعاملات الإنسانية. كذلك يمكننا التحدث عن حكم قضائي، وهو الحكم الذي تطلقه أجهزة القضاء استناداً لمواد قضائية محددة بقوانين ودساتير موضوعة. أخيراً نذكر الحكم الفني أو الجمالي الذي يتسم إجمالاً بطابع ذوقي يتبع مزاج مطلقه وثقافته وطباعه.

أما في الفلسفة فقد ارتبط الحكم بالمنطق عامة. ولم يميز المناطقة، خاصة في المنطق الصوري الذي يرقى لأرسطو، بين الحكم والقضية. فالقضية هي جملة الألفاظ المركبة بنوع من التأليف. أي انها القالب اللفظي الذي تتم به صياغة الأحكام. فالحكم هو إذن المعنى الذي يستفاد من القضية وهو ما يقال بصيغة النفي أو بصيغة الاثبات محتملاً الصدق أو الكذب. هكذا يمكننا استعمال كلمة حكم أو كلمة قضية على سبيل الترادف. لكننا لا نستطيع اطلاق لفظ الحكم (أو القضية) على جميع الأقوال. مثلاً لا نستطيع اطلاق الحكم على الجمل أو العبارات الانشائية التي تحمل معنى الأمر أو الزجر أو التمني أو التعجب أو المدح أو الذم الخ... ما دامت هذه لا تحمل محمل الصدق أو الكذب، حتى لو كانت مصاغة بصيغة السلب أو بصيغة الإثبات. وموضوع هذه العبارات هو الخطابة أو الشعر.

عرّف أرسطو الحكم بقوله: « هو بمنزلة ايقاع شيء على شيء، أو انتزاع شيء من شيء. فالحكم الموجب هو الحكم بشيء على شيء. والحكم السالب هو الحكم بنفي شيء عن شيء ». ويتألف الحكم (أو القضية) من ثلاثة أجزاء:

أ ـ الموضوع: Le Sujet، وهو المخبر عنه. أي انه الموضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، وذلك يكون

باثبات شيء أو صفة له أو بنفي شيء أو صفة عنه. ويكون الموضوع إما إسماً مفرداً أو إسماً كلياً (اسم جنس، نوع).

ب ـ المحمول: Le Predicat، أو هو ما به يوصف الموضوع. فإذا قلت: زيد إنسان يكون زيد هو الموضوع وإنسان هو المحمول.

جـ ـ الرابطة: Le Copule، والرابطة هي إدراك النسبة أو العلاقة بين الموضوع والمحمول، وهي التي تحدد هوية الحكم سلباً أو إيجاباً. لذلك تعتبر من أهم عناصر الحكم. وقد اعتبر أرسطو إن للرابطة دلالة زمانية مطلقة بالرغم من وجود أحكام غير زمانية، كالأحكام الرياضية إجمالاً. من مثل: «مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة». وقد تكون الرابطة ظاهرة في الحكم أو مضمرة فيه. مثل زيد هو إنسان، أو زيد إنسان. وقد تكون فعلاً، وهو فعل الكون Etre في غالب الأحيان كما لاحظ أرسطو. فإذا كانت الرابطة مثبتة كان الحكم حكم إضافة وإذا كانت مضمرة كان الحكم حكم تضمن. كما لاحظ لاشالييه Lachelier. وقد بُني المنطلق الرياضي لاحقاً على أساس أحكام الإضافة.

من المسائل الفلسفية التي ترتبط بالأحكام، عدا الشكل المنطقي المشار إليه، إرتباط الأحكام بحقائق موجودة في الخارج. أي عدم اتصالها أو تعلقها بحالة نفسية أو عاطفية معينة، وإلا لم تعد قابلة للصدق أو الكذب. من ناحية ثانية علينا أن ننظر الى كلية الحكم. أي ان الحكم إن صدق مرة فيجب أن يصدق كل مرة وفي كل زمان ومكان. حتى لو جرى تعيين زمان محدد. فالحكم يجب أن يحافظ على مصداقيته ضمن هذا الزمان.

بعد تقديم معنى الحكم يمكننا أن نتعرض لمعنى التصنيفات المتعددة التي أُلحقت به. وهي تصنيفات تحمل وجهات نظر مختلفة ولكنها تتعلق في غالب الأمر بأحكام المنطق الصوري. ولقد تم تقسيمها الى أربعة أقسام: أحكام كلية وأحكام جزئية من حيث تقديرها للكم، وأحكام موجبة وأخرى سالبة من حيث تناولها ناحية الكيف. هكذا قسمت القضايا (الأحكام) الى أربعة أنواع: كلية موجبة وكلية سالبة، وجزئية موجبة وجزئية سالبة. كما قسمت من حيث الإضافة الى قضايا حملية، والى قضايا شرطية. والقضية الكلية سواء كانت سالبة أو موجبة هي القضية التي تستغرق موضوعها. فيكون الحكم فيها واقعاً على جميع الأفراد المعنيين في الموضوع، هذا في حال الايجاب، وممنوعاً على جميع الأفراد في حال السلب. أما القضية الشرطية فهي القضية التي يتعلق الحكم فيها على تحقق شرط معين حتى يصح اسناد المحمول إلى الموضوع. وهذه القضية تكون مركبة في العادة من جملتين حمليتين ترتبطان بأداة من أدوات الشرط. مثال ذلك: اذا طلعت الشمس يكون الوقت نهاراً. وللمناطقة في الأحكام الشرطية تقسيمات أيضاً. فالقضية الشرطية قد تكون شرطية متصلة وهي إما موجبة أو سالبة، كما تكون شرطية منفصلة موجبة أو سالبة أيضاً.

استند المنطق الصوري إجمالاً في تقسيمه للأحكام على الموضوعية. أما كانط Kant فقد اعتمد تقسيماً آخر، تقسيماً ذاتياً للأحكام معتمداً فيها التعريف بواسطة الحد. والأحكام برأيه نوعان: أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. فإذا كان المعنى المحمول على الموضوع داخلاً في حد الموضوع كان الحكم حكماً تحليلياً. فإذا قلت مثلاً إن الجسم ممتد، فإن صفة الامتداد لا تضيف شيئاً على معنى الجسم. إذ ان الامتداد يدخل في حد الجسم. فالأحكام التحليلية بهذا المعنى سابقة على كل تجربة. فهي لا تخرج عن كونها أحكاماً تفسيرية تشرح لنا معنى حدودها. وبذلك لا تزيدنا هذه الأحكام معرفة، مع كونها يقينية وصادقة على الدوام. أما الأحكام التركيبية فهي التي يكون فيها المحمول معبراً عن صفة لا تدخل في حد الموضوع. فإذا قلنا مثلاً إن «كل الأجسام ثقيلة» نكون قد أضفنا الى مفهوم الجسم مفهوماً آخر لا يتضمنه حد الجسم. والتأليف بين الحدين، حد الجسم وحد الثقل، إنما يستند الى التجربة إذ اننا لا نستطيع استخراج الحد الثاني من الأول. وهكذا من شأن الأحكام من هذا النوع أن تغني معارفنا بالأشياء. فهي التي تساعد على اكتساب العلم وعلى تطوره. فالحكم عبارة عن الجمع بين فكرتين أو مفهومين توحد بينهما التجربة. وقد ميَّز كانط بعد ذلك بين الأحكام التركيبية الأولية وهي ما نصادفه عادة في الرياضيات، مثل حكمنا بأن 7 + 5 = 12 فالعدد 12 ليس متضمناً لا في 7 ولا في 5. فهذا من جملة الأحكام التركيبية الأولية لأن التحليل وحده لا يكفي للتوصل اليه. كما ميَّز أيضاً في الأحكام التركيبية، الأحكام التركيبية التأليفية. وهذه أحكام ضرورية مثل قولنا إن الفعل وردّ الفعل في كل حركة متساويان. فمفهوم الحركة لا يتضمن إطلاقاً مفهوم الفعل أو ردّ الفعل. وهذا ما ندركه بالتجربة. مع ان هذه أحكام ضرورية كلية أولية بمعنى أن إنكارها لا بد من أن يوصلنا الى تناقض:

مما تجدر الإشارة اليه ان الفلسفة الظاهراتية، لدى

هوسرل Husserl مثلاً قد أغنت مفهوم التجربة الذي تبنى عليه الأحكام معتبرة إياها محصلة التاريخ (التاريخ الشخصي - التجربة الفردية Erfahrung) والتاريخ العام والنظم والعادات. هكذا تفترض فلسفة الأحكام التوافق مع منطق المعرفة ومنطق التجربة الحية.

### مصادر ومراجع


- ابراهيم، زكريا، كانط والفلسفة النقدية، القاهرة، 1972.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، المنطق الصوري، بيروت، 1977.
- نادر، البير، المنطق الصوري، بيروت، 1966.
- Tricot, Y., traité de la logique formelle, Paris, 1966.


جورج كتورة

---

## حِكْمَة

**Sagesse**
**Wisdom**
**Weisheit**

تحظى كلمة حكمة (سوفيا باليونانية، ساجيس بالفرنسية، وزْدُمْ بالانكليزية، فيزهيت بالالمانية) بمعان قل أن ابتعدت عن الأخلاق، أو عن أن تكون نظراً في الوجود عميقاً رزيناً. وهكذا دلّت على الإتقان في القول والعمل معاً، وعلى الفطنة، والاتزان في السلوك والفكر، وعلى احدى فضائل النفس الناطقة. كما لازمت العلم أصلاً، والفلسفة؛ فكانت علم العلوم، وأم العلوم أو أصلها، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات. كما عكست نظرة روحانية شمّالة للعالم والإنسان. وتركز اليوم، في التراث الفلسفي للإنسان، على المعرفة الأعمق الأعم والساعية لحلّ مشكلات الانسان - كل الانسان وكل انسان - في مجتمعه، ومشكلات المجتمع، كل مجتمع، في العالم.

### القسم الأول

#### 1 - الحكمة بمعنى الاتقان، والقضاء، و«الحذق جدّاً وبافراط»

الحكمة، في البنية اللغوية، إحكام الأشياء، أو الأمور، وإتقانها (ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 143). انها، بكلمة أدلّ، «اتقان الفعل والقول، وأحكامهما» (التهانوي، «كشاف اصطلاحات»، ج 2، ص 132). وكذلك فهي «القضاء»؛ بل هي «القضاء بالعدل». والحكيم هو «الرجل العدل» الذي يمنع الظلم، ويتقن الأمور، ويحكم النظر في الأشياء. أما الحاكم فهو الذي يقضي بالأحكام العادلة. والمتمتع بالعلم والحكم؛ لأن الحكم يتضمن المعرفة والعلم بالحكمة (إبن سيدة، «المحكم»، مج 3، ص 36). كما أنه الامتناع عن الاندفاع، والجموح والهوى (الفيروزآبادي، ابن منظور، الكفوي، الخ...). مثله في ذلك كمثل الحَكَمَة للفرس أي الحديدة التي تمنع عن الجموح. وقد اشار الفارابي للحكمة من حيث هي اتقان، فقال: إنها «قد تقال على الحذق جداً وبإفراط في أي صناعة كانت». (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 89).

#### 2 - الحكمة صفة العقل المتبصّر؛ الحكمة معرفة، وعلم:

الحكمة هي النّفاذ الى باطن الأمور، والغوص على أسرار الأشياء، للتمييز بين الصواب والخطأ في الأعمال والأفكار والاختيارات. هنا تدل الحكمة على حسن تدبّر الأمور، والمعرفة الأتمّ، والتبصّر الناضج بالعواقب. فالحكمة صفة العقل المتعمّق المنغرس في الواقع ليقود الى المعرفة والعلم أو إلى «الإحاطة» [المعرفة] المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة. (الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، ص167). وهذا المعنى نلقاه قوياً في التعريفات اللغوية التي تشير الى أن الحكمة هي «العلم والفقه» (إبن منظور، ج 12، ص 140). وهنا أيضاً المعنى الشائع والأعم الذي يقول للحكيم عاقلاً. فالشخص الحكيم هو، في الاستعمال اليومي الدارج، العاقل.

#### 3 - الحكمة بمعنى الأخلاق الحسنة والسلوك المتّزن:

ليست الحكمة عقلاً رزيناً وحسب، ولا هي معرفة عميقة فقط؛ فهي أيضاً حكم عادل على الأعمال ومن ثمة سلوك عفيف، وموقف وسط بين الإفراط والتفريط. وهكذا يكون ذو الحكمة متمتعاً بأرفع الأخلاق، مثالي السيرة. فالحكمة نضج، وهي اتزان. وتصف، الى جانب المعرفة النافذة، الأفعال الحكيمة، والأحكام العادلة، والمعايير السلوكية. انها اعتدال، وتوسّط بين طرفين متناقضين.

وهكذا فإن الحكمة التي رأيناها، في المعنى الأول، الاحاطة بالأعمال والأمور تخطو هنا إلى الأمام لتحوي أيضاً الحكم على مضمون تلك الاحاطة بغية تبيان «كيف ينبغي أن

تكون» (الغزالي، «الإقتصاد في الاعتقاد»، ص 167)، وتطبيق السلوك المثالي الذي دلّ ذلك الحكم اليه. وبذلك تكون الحكمة، في هذا المعنى الأخلاقي، بنية المعرفة الأكمل، والحكم العادل، والجودة التي ينبغي تنفيذها بنقلها الى الصعيد العيني. انها العلم والفعل معاً، مأخوذان سوياً وفي الشكل الأتم لكل منهما داخل الفرد، وفي علائقه أو حقله، وفي قيمه. الحكمة استخدام للعقل والسير بموجب ما أقرّ عليه ذلك العقل، دون النظر إلى القواهر الخارجية أو النفسية والعِنْدية.

**4 ـ الحكمة بمعنى القول الحسن أي الوصايا والعبر:**

ان دلّت الحكمة على العقل الحسن، وعلى الفعل الحسن، فهي أيضاً القول الحسن. وبهذا المعنى فهي: «كل كلام وافق الحقّ»، أو: «الكلام المعقول المصون عن الحشو». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). إنها الكلام النافع. وهي الكلام الحسن الذي يعني الجميل والأخلاقي معاً، والذي يمنع السّفه، وينهى عن المنكر، ويدعو للخير. شاع هذا الأخذ للحكمة في قطاع الآدابية داخل الفكر العربي الإسلامي. فقد كدّس كتّاب الوصايا والآداب مجموعات من «الأقوال» الحِكَمِيّة الهادفة الى رسم التعامل الأمثل للانسان في علائقه، وتقديم الخبرات مجسّدة في «أحكام» حسنة السَّبْك، قليلة الألفاظ، بالغة التعبير. هنا نجد «جوامع الكلم» موزعة الى حكم الروم، وحكم الفرس والعرب والإسلاميين والهنود (انظر، مسكويه، «الحكمة الخالدة»). الحكمة، في هذا القطاع، هي مجموع الحِكَم؛ هي الأمثال والوصايا والتزهيدات الهادفة الى استخلاص العبرة. وهي هنا كلام (انظر كلام لبعض المتصوفة في: مسكويه، 193 ـ 194، كلام لأكثف بن صيفي، في: المرجع عينه، ص 174)؛ وكلمات (انظر: كلمات قيلت عند حضور الموت، في: مسكويه، 176 ـ 180)؛ ووصايا (انظر، وصية أفلاطون لتلميذه، وصية أرسطو طاليس للإسكندر)؛ وآداب، (آداب، ابن المقفع ووصاياه، في مسكويه، 293 ـ 327)؛ وأقوال (انظر أقوال أفلاطون، في: مسكويه، 345 ـ 346، وفي: إبن أبي أصيبعة أو القفطي أو إبن النديم)؛ وألفاظ (انظر: ألفاظ لبعض الملوك الأدباء، في: مسكويه، 121 ـ 122، 165 ـ 171). ويتمثل هذا الأخذ للحكمة في أضاميم متخصصة لابن هندو (ت 420/1029)، وللمبشر بن فاتك من قبل. وتستدعي هنا «آداب الفلاسفة» التي جمعها حنين بن اسحق، وكتاب «صوان الحكمة» للسجستاني. ونجد ذلك أيضاً عند ابن النديم، وابن أبي أصيبعة، والقفطي (ت 646/1248) الذين حفظوا مجموعات من «الكلم القصار» منسوبة الى أساطين الحكماء والأطباء من مثل: سقراط، أفلاطون، أرسطو، جالينوس، الخ؛ وتدل على الأنفع في الحياة، وعلى تكثيف التجربة، وتجنيب المتاعب والتوتر، وتقديم خلاصات نظر للحياة، ومواقف ازاء القواهر الاجتماعية والطبيعية للإنسان.

**5 ـ حكمة اللهّ، الحكمة بمعنى غاية:**

ان «حكمة اللهّ في خلقه» تعبير يشير، في الفكر الديني وفي الاستعمال الشائع المألوف الى النظام في العالم، والترتيب في الموجودات. ويشير أيضاً إلى الغاية التي من أجلها كان وجود الخلق. وبهذا فإن «حكمة الله» هي ذلك التدبير الحسن (الجميل والخيّر معاً) واللطف الإلهي، ورعاية الله خلقه. وهكذا تعني الحكمة في وجود الشمس، للمثال، المصلحة من ذلك وفائدته أي الفصل بين النور والظلام، وتمييز الليل من النهار. والحكمة في عمل من الأعمال هي الغاية التي يُقصد إليها، ويُسعى لتحقيقها (التهانوي، فصل الياء من باب العين؛ وأيضاً: ج 2، ص 132) وحكمة التكليف هي القصد من فرض التكاليف الشرعية، عبادات وشعائر، على الناس. (انظر، الخيّام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء... الخيام عن... حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف»).

**6 ـ الحكمة في القرآن والقطاع التفسيري:**

هنا تعني الحكمة التعقل، والعلم، والخير الكثير. انها العقل والخير معاً؛ هي الخير الأسمى الذي يجمع الفضيلة والمعرفة في آن. وهنا تشمل الحكمة، في القرآن وتفسيراته التاريخية، القواعد السلوكية الموافقة لأوامر الدين ونواهيه، معرفة وتطبيقاً خاضعين لمعايير الشريعة وقيمها. بذلك تكون الحكمة الفقه أو «تعلم الحلال والحرام»، والعلم الدينيّ أو المتوافق مع الدين. ذلك أن حكمة ترد مع كلمة الكتاب (القرآن، 2: 129 و151 و231؛ 3: 48 و81 الخ.)، وتتجاور مع «الموعظة الحسنة»، و«فصل الخطاب». ثم أنها ترد أيضاً في سياق تبيان «بعض الذي تختلفون فيه»، وترتبط بالكتاب وبالتوراة والانجيل، وبآيات الله، وبما «لم تكن تعلم» والتعليم، وبالملك، والخير الكثير (راجع، عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة: ح ك م). وقد ألهمت هذه الدلالات النظر المتديّن في الفكر العربي، ورسمت له خطوط مجاله.

7 ـ رأس الحكمة:

معرفة الله هي الحكمة التي يتوجّب بلوغها عند نهاية مسار المعرفة. فالحكمة معرفة؛ ولكن غاية تلك المعرفة أي رأسها وهدفها هي أن تصل الى معرفة الله. هنا علينا أن نبلغ معرفة الخالق انطلاقاً من قراءة الخلق والمعرفة الحسيّة.

8 ـ حكمة الشعب:

هي مجموعة صياغات عامة جاهزة لأفكار منمّطة، وتعبيرات شفهية عن مواقف ازاء الحياة بشكل حِكَم، وأخلاقيات، وأمثال، وأقوال دارجة، ووصايا، وعِبَر. تشيع في أوساط الشعب الساحقة، وتعكس تجاربه ونظراته وطرائق معالجته للواقع، والمتحدّيات. والحكمة تدعم الخبرة الفردية؛ وتقدّم خلاصة أحكام، وعظات، وأفكاراً، وسلوكات مكثّفة؛ وهي تروّض وتدمج الفرد بالجماعة. ثم أنها متناقضة القيمة، ففيها تبرير العجز والفشل، وتخفيف التوتر، وابدال الاحباط، وخفض الصراعات، واعادة التوازن مع الحقل بوسائط لفظية ونكوصية وفاترة وسلبية... لكنها أحياناً كثيرة، من جهة مناقضة، تعظ؛ وتدعو للتحدّي، والمجابهة المباشرة، ورفض الاستسلام. انها غنيّة، وخبراتها نتاج الجدلية الطويلة بين الفرد وحقله، وتفاعل الأمة وتاريخها...

## القسم الثاني

1 ـ الحكمة بمعنى فلسفة موضوعة في مواجهة الشرع:

دلّت الحكمة، في الفكر العربي الإسلامي، على العلوم التي تنظر إلى العالم والانسان نظرة ليست مستمدة من الدين والفقه. تلك هي عند الفارابي، الحكمة التي كانت «في القديم عند الكلدانيين» ثم صارت الى أهل مصر، ثم انتقلت الى اليونانيين. تلك هي، عنده، الحكمة على الاطلاق، والحكمة العظمى؛ أما الفلسفة، فإيثار هذه الحكمة ومحبّتها. وكان أفلاطون وأرسطو «الحكيمين المُقَدَّمَيْن»؛ وقد جمع رأييهما الفارابي في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين». وعند ابن سينا الذي نراه يقول: «فقد دللت على أقسام الحكمة، وظهر انه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع» («تسع رسائل»، ص 118). وذلك ما نلحظه أيضاً في عنوان كتاب معبّر لابن رشد هو «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال». وقد قال فلاسفتنا عن تلك الحكمة إنها أسمى ما يبلغه المرء، وصناعة الصناعات، والحكمة العظمى، «ويسمّون اقتناءها العلم وملكته الفلسفة» (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 88). وقد أورد جامعو المصطلحات، والعاملون في التعريفات، تعريفاً للحكمة يرى أنها «علم يُبْحَثُ فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية. فهي علم نظري، غير آلي». (الجرجاني، ص 41)، كما أخذ هذا المعنى عينه الكاشي(«مصطلحات الصوفة»، ص 37 ـ 38)، فقال: إن الحكمة «هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وخواصها وأحكامها على ما هي عليه، وارتباط الأسباب بالمسببات، وأسرار انضباط نظام الموجودات والعمل بمقتضاه...». وتحت هذا المعنى نجد التعريف للحكمة بأنها «المعرفة بأفضل العلوم لأفضل الأشياء». (إبن منظور، الجرجاني، الخ.).

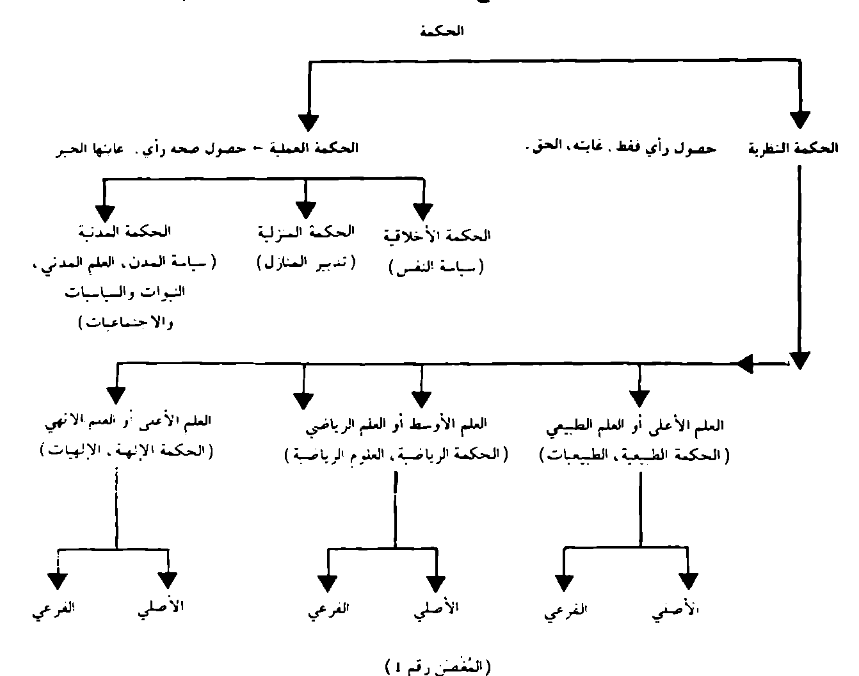
2 ـ الحكمة أي الاسم الأقدم للفلسفة:

الحكمة هي، كما كانت حالها في بلاد اليونان، الاسم القديم للفلسفة. ففي البدايات كان يطلق على الفلسفة اسم هو الحكمة (صوفيا، باليونانية). وتلك الفلسفة [ الحكمة ] كانت تعني أيضاً العلم بل العلوم مجتمعة في وحدة، وغير متميزة: علوم الطبيعة، وعلوم الإنسان، والمباحث في الألوهية، وتدبير، المدن، وسياسة النفس... هنا الحكمة ذات مجالين معاً: مجال الأشياء ومجال الأعمال؛ وذات هدف عال هو اقامة الكمال الى الحد الممكن، في دنيا المعرفة وفي عالم العمل: انها كمال النفس الناطقة؛ وهي العدالة في السلوك والعمل. بسبب ذلك، ولأجل ذلك، هي أصل العلوم. فهي من جهة أولى الأرومة أو الدوحة التي تتفرع منها العلوم. وهي أيضاً، من جهة ثانية، جميع تلك العلوم المتفرعة. فإبن سينا، للمثال، يتحدث عن المعارف الحِكْمية، والأصول الحِكْمِيَّة («النجاة»، ص 2) ليعني بها مجموع العلوم، أو للدلالة أيضاً على الحكمة ككل ذات أصول وفروع. فما هي، للمراجعة والتوضيح، الحكمة تلك؛ ثم ما هي أقسامها؟

3 ـ أقسام الحكمة بمعنى العلوم جميعاً. الحكمة صناعة نظر وجَعْلٌ للنفس عالماً معقولاً:

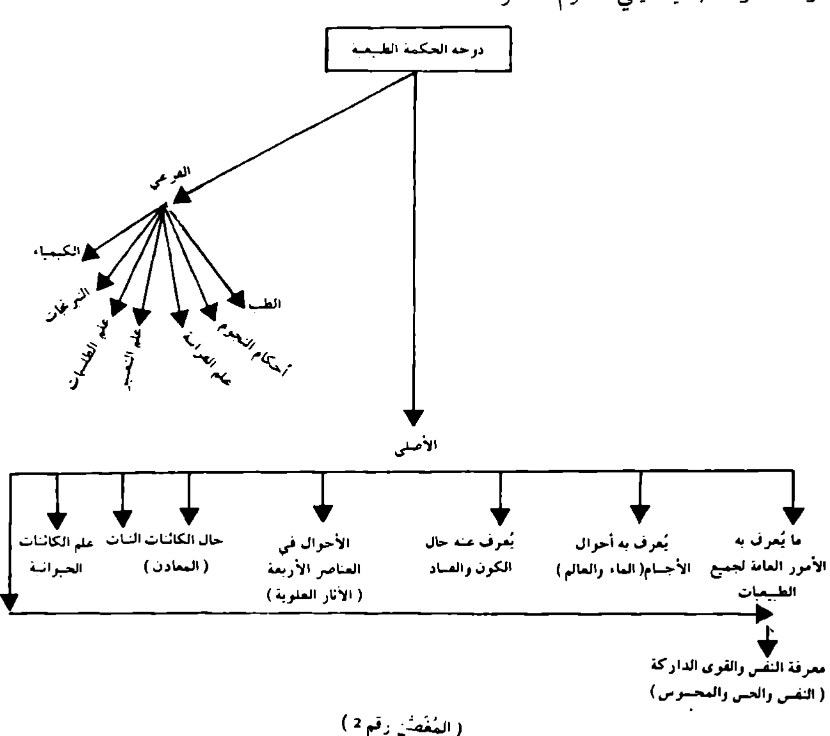
الحكمة، هنا، هي «خروج نفس الانسان الى كماله الممكن له في حَدَّيْ العلم والعمل. وهي، ذلك الاستكمال للنفس الناطقة، «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله؛ لتشرف بذلك نفسه وتصير عالماً معقولاً...، وتستعد للسعادة القصوى بحسب الطاقة الإنسانية (إبن سينا، «أقسام العلوم العقلية»، في: «تسع رسائل في الحكمة

والطبيعيات » ، ص 104 ـ 105 ؛ عينه ، البرهـان ، 192 ؛ عيـون الحكمة ، ص 16 ـ 17 ). وتلك الحكمة ، ذات الغاية الأرفع ، والمدى الأوسع تنقسم إلى قسم نظري مجرد ؛ وقسم عملي ؛ وذلك وفق المغصّن رقم ( 1 ) :




( المُغَصّن رقم 1 )

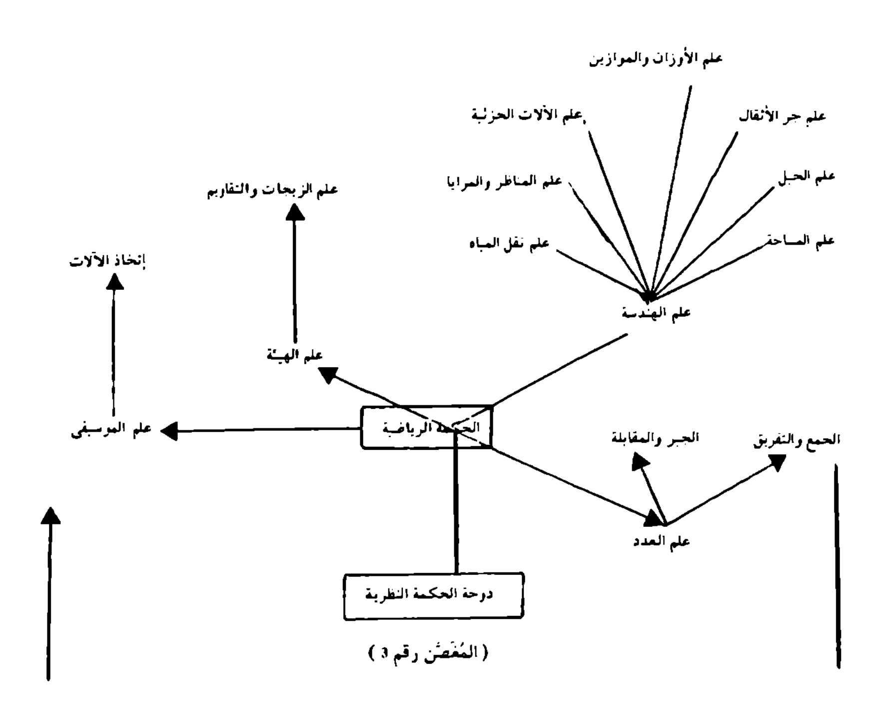
ثم إن تلك الأصول ، والفـروع عينهـا أيضـاً ، تنقسم إلـى تشعُّباتٍ وتَغَصُّنات أصغر فأصغر : أ/ فيما يلي العلوم المتفرعة من الحكمة الطبيعية ( المغصّن رقم 2 ) :




( المُغَصّن رقم 2 )

## ب / الحكمة الرياضية، الأقسام الأصلية والأقسام الفرعية:

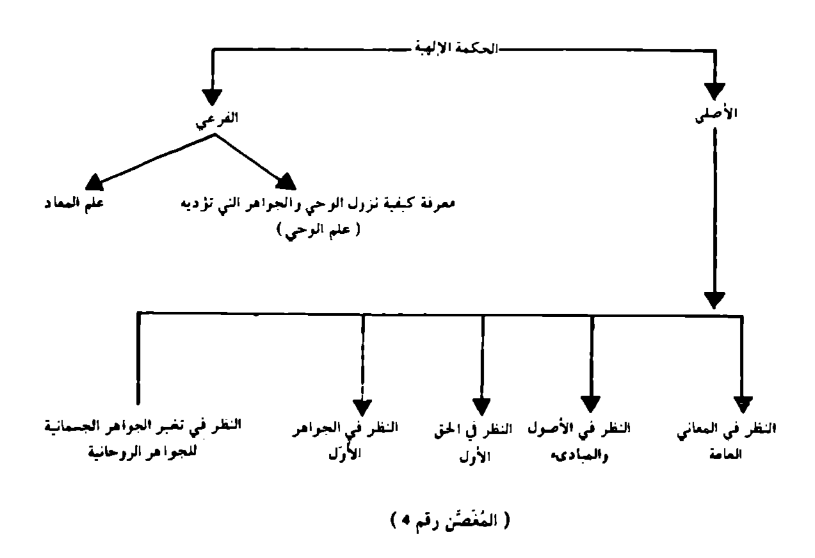
تنقسم هذه الحكمة إلى أربعة: علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الهيئة، وعلم الموسيقا (الموسيقى). ثم لكل أصل فروعاً ذكر لنا إبن سينا بعضها وفق المغصّن رقم (3).




(المُغَصَّن رقم 3)

## ت / العلم الإلهي (أو الحكمة الألهية) الأقسام الأصلية والفروع:

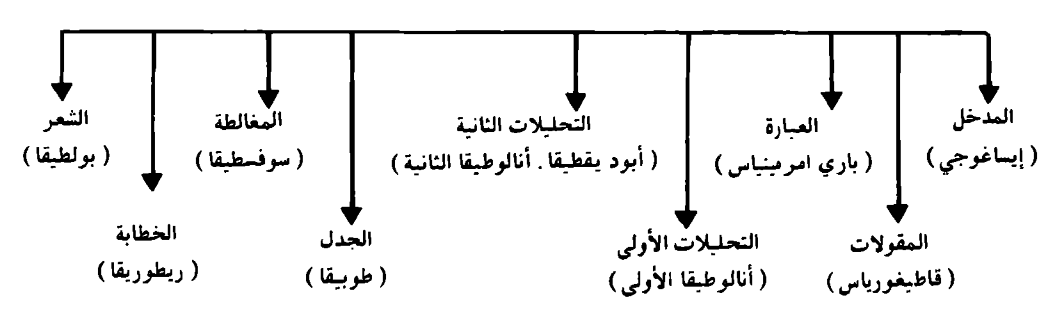
تشعّب وفق المُغصّن رقم (4).




(المُغَصَّن رقم 4)

**ث / الحكمة التي هي المنطق، أقسامها التسعة:**

الحكمة هي، بعد أيضاً تطال المنطق، فالمنطق علم، وهو مقدمة للفلسفة، وآلة قانونية، وأقسم من العلوم الآلية، لذلك يظهر كقسم من الحكمة. لكنه في الوقت عينه، جزء من الفلسفة وآلة الفلسفة آلة اكتساب العلوم، وجزء من الحكمة، أي علم، أو صناعة نظرية. أما أمامه فهي كما المُغصَّن رقم (5):




**(المُغصَّن رقم 5)**

ومما يؤكد أخذ الحكمة على أنها المنطق أن ابن سينا أعطى عنوان الحكمة (كتاب الحكمة العروضية) لمباحث كلها في المنطق (انظر: نشرتنا لقسم السوفسطيقا في ذلك الكتاب في: مجلة الفكر الإسلامي، نيسان، 1973، ص 93، وما بعد) ومن المعبّر أيضاً أن السفسطة سميت الحكمة المموّهة، وأن الحكمة تطلق على البرهان أو أن «صاحب البرهان يسمى حكيماً» (التهانوي، ج 2، ص 132).

الحكمة، هنا، أم العلوم، وهي العلوم كلها. فالحكمة جذع تتفرغ منه العلوم؛ والعلوم مجتمعة تسمى حكمة. وتلك التفريعات للعلوم، أو تصنيفها، نلقاها ـ دون كبير اختلافات وتطويرات ـ عند اخوان الصفا في رسائلهم، والفارابي في «احصاء العلوم»، والخوارزمي في «مفاتيح العلوم»، ونصير الدين الطوسي...؛ وحتى طاش كبْري زاده في «مفتاح السعادة» (ت 1561).

**3 ـ أجزاء الفضائل وقوى النفس؛ الحكمة فضيلة القوة العقلية:**

الحكمة، في علم الأخلاق الذي هو «علم يعرف منه أنواع الرذائل». (طاش كبْري زاده، ج 1، ص 406)، هي «هيئة القوة العقلية العلميّة المتوسّطة بين الجَرْبَـزَة [المكر الحيلة الخبث] التي هي أفراط هذه القوة، والبلادة التي هي تفريطها». (الجراني، ص 41). بهذا المعنى فإن كلمة حكمة هي «كمال القوة النظرية»، أو هي «اعتدال» القوة النظرية. وهي، هنا، تدرّس في أقسام قوى النفس الناطقة التي هي: القوة النظرية أو العاقلة (وفضيلتها الحكمة)؛ والقوة الغضبية (وكمالها أو فضيلتها الشجاعة)؛ والقوة الشهوية (وفضيلتها العفة). وتكون العدالة فضيلة الفضائل أي انسجام تلك الفضائل فيما بينها؛ في الفرد، وفي الدولة (عن الحكمة في المدينة، (عند أفلاطون، انظر «الجمهورية»، 428/ب ـ 429/أ؛ عن الحكمة في الفرد، عينه، 441/ج ـ 442/ج؛ عن أقسام النفس والفضائل المذكورة، انظر، علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 35 ـ 37).

**2 ـ الفضيلة معرفة. الجهل ضدّها:**

هنا الحكمة «فضيلة بها يكون الانسان محيطاً بمعرفة الموجودات بالمقدار الذي له أن يحيط بها. والجهل ضدّها»، (إبن سينا، كتاب المجموع، 53 ـ 54). لكن إبن سينا لا يعرّفها في الخطابة (ص 84 ـ 132)، مقلّداً بذلك أرسطو (الخطابة، 1366/ب/3، ترجمة فرنسية)، ولا في كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخس». وسيفعل الأمر عينه إبن رشد، فيما بعد، في «تلخيص الخطابة». والحكمة، من حيث أن الجهل نقيضها، ومن حيث أنها التوسّط بين السفه والبله، قسمها الطوسي («الأخلاق النّصيرية»، الترجمة الانكليزية، ص 86 ـ 88) إلى سبعة أقسام هي: الذكاء، وسرعة الفهم، وصفاء الذهب وسهولة التعلم، وحسن التعقّل والتحفظ، والتذكّر. وكل من هذه الأنواع هو توسط بين الافراط والتفريط. وتلك الفضائل الجزئية للحكمة، التي هي هنا الفطنة، نلقاها في معظمها وان تغيرت طفيفاً هنا وهناك، عند مفكّري العصور المتأثرة

بأرسطو (قارن: جزئيات فضيلة الحكمة عند توما الأكويني).

وهذه الحكمة التي هي، كما يظهر بجلاء، الفطنة Prudence فضيلة عقلية وفضيلة أخلاقية معاً. فهنا نجد المعنى الأرسطوي (الأخلاق إلى نيقوماخس، الكتاب السادس، الفصل الخامس والفصل السادس)، أي حيث تتعاون المعرفة والفضيلة، ويندمج الفكر والإرادة، الصائب والحسن، ما يجب فعله وما يجب تركه؛ وذلك بواسطة العقل. وقد عمّ هذا المعنى للحكمة مأخوذة على انها فضيلة عقلية، وفضيلة خلقية بها تسوس القوة الغضبية والشهوانية. ويكتنف هذه الحكمة الخلقية رذيلتان هما: الخَب (المكر، الحيلة] والبله (الغزالي، «ميزان العمل»، ص 266). لأجل ذلك كانت الحكمة، بهذا المعنى المزدوج الوجه، أسمى ما يبلغه المرء (الفارابي، «تحصيل السعادة»، ص 107).

**5 ـ الحكمة بمعنى الطب، الحكمة أي العلم المشهور:**

كان الحكيم (ذو الحكمة) يختص بالعلوم كلها، التي منها الطب. فالمرضى كانوا يزورون الطبيب الذي يعرف باسم الحكيم. وبذلك قرّ في النفوس أن الطبيب هو الحكيم؛ أو بالعكس. فنجد حتى اليوم، في الاستعمال الراهن، أنه يقال للطبيب حكيماً؛ وهذا من بقايا المعهود المكرّس حيث كان الطبّ جزءاً من الحكمة. بيد انه تُستدعى هنا حالة عريقة، فقد أطلق أقدمونا اسم الحكمة على طب البدن لأنه حكمة الابدان (كان الحكيم طبيباً للبدن، وللنفس أيضاً). وتذكر هنا رسالة لابن سينا بعنوان «نصائح الحكماء للاسكندر» (نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969) تشير بالحكماء الى الأطباء ومدبّري البدن. ومن المعبّر أيضاً ان إبن أبي أصيبعة (ت 618/1269 ـ 1270) لا يفرق بين الأطباء والحكماء والمفكرين الكبار في كتابه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء»؛ وكذلك يفعل القفطي ت 646 هـ) في «أخبار العلماء بأخبار الحكماء». بينما كان فعل ذلك ابن جلجل في كتابه «طبقات الأطباء والحكماء»، المؤلف سنة 377 هـ. ويذكر هنا كتاب «تاريخ حكماء الاسلام» للبيهقي (؟)؛ والخازني في «ميزان الحكمة». لكن الأكثر تعبيراً، بعد أيضاً، هو كتاب علي بن ربن الطبري، «فردوس الحكمة»؛ (نشرة صدّيقي، 1928)، الذي يتحدث عن العلوم الطبيعية وعن الطب معاً. لكن الحكمة طالت أيضاً، وقريباً من هذا المضمار، العمل في العلوم السحرية، وفي تحويل المعادن، والبحث عن الحجر الفلسفي، وإكسير الحياة.

## القسم الثالث

تركّزت الحكمة على أخذ روحاني للعالم والإنسان. فتلوّنت بألوان صوفية فاقعة وبنظر عرفاني للوجود؛ وشددت في الدلالة على التجربة الحياتية المنطلقة من الخالق الى المخلوق، ومن عالم الشهادة والملك الى عالم الغيب والملكوت. فهنا تقوم صلة بين الانسان والله يسعى فيها الأول للاقتراب من «المطلق»، و«للتحقق» بواسطة المكابدة والرياضات والتعامل مع منازل ومقامات وأحوال وتدرّجات بين زاهد وعابد وعارف. والحكمة، تلك، قريبة من أن تكون انعكاساً لمواقف فاترة إزاء الطبيعة، ونكوصاً الى التشاؤم، وإعلان المشاعر الفَشَلِيَّة. فذاك متغلّب؛ وعلى حساب إعمال الفكر، ولغير مصلحة النظر في دراسة قواهر الانسان وفي فهم العلائق والمتحدّيات. لقد سموها العلم الذي هو أشرف أنواع العلوم، وقالوا إنها حكمة تقذف في الصدر بطريق الكشف والإلهام بفعل المواظبة على العبادة أو بالمكابدة وقهر النفس والجسد. الحكمة هنا تجربة لا تحليل، وذوق؛ وهي عِرْفان، وحدسيات. إنها لَدُنِيّة، ونور نتهيأ له بممارسات أي بإعداد معيّن للفكر والسلوك. وقد أكثر الصوفيون، والحكماء المتألهون، والاشراقيون والعارفون [العرفانيون]، من إبراز أصالة وتميّز هذه الحكمة حيث الحقيقة، وعلوم الباطن، وعلوم الأحوال، وعلم الأسرار، وعلم الحقائق، وعلم المشاهدات والاشارات. في هذا المجال نلاقي:

**1 ـ الحكم الإلهية، الحكمة الخالدة:**

يستخلص الجرجاني (التعريفات، ص 41) معنى الحكمة الإلهية فيقول أولاً: إنها «علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجرّدة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا». ولكنه يسرع فيورد قولاً آخر عن الحكمة يراها أنها «العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاه، ولذا انقسمت الى العلمية والعملية». نجد هذا المعنى شديد الشيوع والاستعمال. إنها علم يبحث في الله «وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله». (الغزالي، ميزان العمل، ص 265).

**2 ـ الحكمة الاشراقية:**

الاشراق، لغة، الانارة. وهو، في الحكمة الاشراقية «ظهور الأنوار العقلية، ولمعانها، وفيضانها، على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية». وهذه الحكمة، وهي

عينها الحكمة المَشْرِقية أو المُشْرِقية، تتمحور حول أفكار كبرى موجّهة هي: الذوق، والكشف، والحدس، والإشراق؛ ولا تقوم على الاستقراء أو على المنطق والبرهان، ولا تقول بالتحليل والعقل. تنبني على فكرة النور، واشراقه. فالله نفسه «نور الأنوار»، والنور المحيط، والنور القيّوم... والحكمة المَشْرِقية هي الحكمة التي وعد بها ابن سينا؛ وعرّفنا بها كلها أو بقسم منها (انظر «منطق المشرقيين»). ثم أشاد بها، ونبّه إلى أنه اهتدى إليها، ابن طفيل («حي بن يقظان»، ص 56) الذي قال أيضاً إن بعضهم (يقصد الحلاج) قد قال في حالها: «انا الحق». سبحاني ما أعظم شأني» (عينه، ص 57). هذا، بينما رفض الغزالي، في كلام ابن طفيل، الافصاح عن تلك الحال حيث البهجة واللذة، ووجوب «أن يكتم أمرها أو يخفي سرّها...». وفي هذه الحكمة حيث الكشف واللمعان والفيضان والشعشانية نلقى أيضاً مصطلحات أخرى مثل: الحكمة المتألهة، والحكيم الإلهي، والشراقيون [مثلاً، السهروردي] الذين رئيسهم أفلاطون (الجرجاني، «التعريفات»، ص 41). وهي تتكون من التصوف (أعمال الحلاج مثلاً، والفلسفة المشائية، والأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، والمجموعة الهرمسية، والزرادشتية الخ). وهنا نلقى: السهروردي، وابن عربي، وتراثاً غنياً لاحقاً في البلادالفارسية: الشهرزوري، قطب الدين الشيرازي...، الميرداماد، الملا صدرا، السبزواري.

**3 ـ الحكمة المنطوق بها:**

هي «العلوم» التي يُلقى بها للشعب أو للكافة، للعامة بحسب المصطلح القديم، كي تنتظم بها الحياة اليومية وفق المبادىء التي تبقي المجتمع متماسكاً منظماً مستمراً. وهكذا فتلك العلوم هي مبادىء عامة ترسم المعاملات الاجتماعية، وتحدّد التكاليف الدينية. إنها بشكل خاص، علوم الشريعة من عبادات، وتنظيم العلائق والنشاطات. إنها تعني «الحلال والحرام» في النظرة الشرعية؛ كما إنها تعني أيضاً المعلومات والطرائق التي تطبق على السالك، على المريد الصوفي، في بدايات «الرحلة الى الهجرة الكبرى». وإذن، فالحكمة المنطوق بها هي الحكمة التي تُعمّ، وتُشاع. وتشمل أولاً «علوم الشريعة»؛ ومن جهة أخرى «علوم الطريقة» أي علوم التسليك الصوفي. إنها الحكمة التي تقال لكل إنسان، ولأي إنسان، ليندمج في جماعته ويتوافق معها.

**2 ـ الحكمة المسكوت عنها:**

لا تقال لكل الناس. هنا توضع الحقيقة في مقابل الطريقة، والخاصة مقابل العامة، والأسرار مقابل الظواهر، وليس الرسوم والعوام بل الباطن وعلماء الحقيقة. وعلى ذلك فإن «السكوت عنها» هي «الأسرار التي لا يمكن قولها لأي إنسان» (التهانوي، 2، 132)؛ هي أسرار الحقيقة الصوفية، وأسرار الحقيقة الإلهية. وقد كثر الكلام، في هذا المجال، عن علم خاص، وقدرات خاصة، ووعي متميّز، عند أصحاب تلك الحكمة.

**5 ـ الحكمة المضنون بها:**

تَخفى الحكمة التي يضمّنها صاحبها «صريح الحق». لقد قال الغزالي، للمثال؛ إنه وضع كتباً مضنوناً بها على غير أهلها (رفضها إبن طفيل، «حي بن يقظان»، ص 71)، أي لا يَكْشف فيها ما هو مثبوت في كتبه المشهورة. وهي تشمل على علم المكاشفة. وهكذا فإن الحكمة «المضنون بها» مصطلح ثان للدلالة على أسرار لا تقال إلا للقادر على فهمها وتذوقها والضنّ بها. فهي ترتبط بمفاهيم الكشف، والالهام، وما اليهما.

**6 ـ الحكمة المجهولة:**

هي التي لا يستطيع العقل البشري اكتناهها، ولا معرفة الغاية في وجودها. ومن ثم فهي تظهر كدعوة لموقف استسلامي، وإيمان يعتقد بكون بعض القواهر عدلاً وحقاً. ويورد التهانوي (ج 2، 132)، بعض الأمثلة التي يأخذها من الكاشي («اصطلاحات الصوفية»، ص 39)، ومنها: موت الأطفال، تألم بعض العباد، الخلود في الجنة والنار، الخ؛ هنا تكون الحكمة الغاية مخفية، لا نعرف أسباب وجود بعض الظواهر والفروض الدينية. ولكنها حكمة؛ ومن الحكمة أن نقبلها، ونقرّها، ونؤمن بها.

**7 ـ الحكمة الجامعة:**

هي التي تجمع معرفةً وتطبيقها العملي. فهي معرفة الحق والعمل به، والدراية بالباطل واجتنابه. وقد كانت الحكمة، بوجه متغلّب، شدّ النظري [الاحاطة، والمعرفة، والعلم] لجعله عينيّاً، منفّذاً في دنيا العمل والسلوك. إنها المعرفة، والحكم؛ ثم العمل بمقتضاهما.

**8 ـ الحكمة عند أهل السلوك:**

هذه الحكمة، في التصوف، معرفة وممارسة: معرفة آفات النفس، والسير بموجب تلك المعرفة. وهي الطرائق التي يجب

أن تسلك كي تقود « المريد » الى الحكمة الكبرى، الى الحقيقة أو الهجرة الكبرى. إنها علم المكابدة، وهي الرياضات التي تطهر النفس الراحلة الى الله، وتهيىء للكشف، والالهام، والتذوق، واللدنيات.

**9 ـ الحكمة المتعالية:**

المتعالية نعت يطلق على الحكمة الإلهية عند ملا صدر الدين الشيرازي (ت 1050/1641) القائمة على الأفكار المحورية الاشراقية حيث العرفان، والنور، والذوق، والعلم الحضوري... وتلك الحكمة المتعالية، في قراءة « الأسفار الأربعة »، (طهران، 4 مجلدات، 1866؛ نشرة ثانية للمظفر. وثالثة للطبطبائي)، تؤدي الى استدعاء مفهوم الحركة الجوهرية حيث الماهيات ليست أولى، ولا ثابتة وإنما هي متحركة وتقبل التغيّر. بل حتى المادة، في تلك الحكمة، هي مادة روحانية. ومن ثم فلا قول هنا بثنائية الجسم والروح، الممتد والروحي (قارن: فلاسفة كمبردج الأخلاقيون).

## القسم الرابع

**1 ـ الحكمة في الدين المسيحي، الكلمة الإلهية:**

هنا الحكمة حدسية، وتستدعي الكلمة (Le Verbe) الإلهي. وهي تأخذ صفة صوفية، وطابعاً دينياً خاصاً.

**2 ـ رسائل الحكمة في المذهب التوحيدي:**

كتب في الفكر الإسلامي الباطني، وتُقَدّم كمجموعة من الأسفار المضنون بها. هي شديدة الارتباط بالقطاع المغالي الباطني من الفكر الإسلامي الشيعي. من بينها: « الميثاق »، « رسالة النساء الكبرى »، « رسالة الكثيف والبسيط واللطيف »، « السجل المعلّق »، الخ؛ وهي أساس الفكر الإسلامي الدرزي، أو فكر الموحّدين، المرتبط بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله. ويذكر هنا حمزة بن علي.

**3 ـ الحكمة بمعنى دين؛ الأمثال في التراثات السومرية، والبابلية، والمصرية:**

عرف السومريون كثرة من الأمثال، والقواعد الحكمية الكثيفة البليغة. وقد شاع ذلك النوع في بلاد ما بين النهرين، وسوريا، ومصر، الى درجة تجعلنا نقول بأنها كانت دينية الطابع والغاية. فالحكمة تلك دين أي مجموعة من الأقوال الأخلاقية الجامعة، والآداب السلوكية، والكلم البليغ الموجّه للتعاملية الاجتماعية (انظر، للمثال، أقوال الحكيم أحيقار).

وقد انتفع العهد القديم من تلك الأمثال، والأحكام الوعظية، فأشار الى الأمثال السومرية في أكثر من موضع. وكذلك أتت المزامير، المنسوبة لداود، صياغة هلينستية اسكندرانية لذلك النمط من الحكمة (انظر أيضاً: سفر الأمثال). وأعجب اليونان أيضاً بتلك الأمثال، بذلك اللون من الحكمة وصياغتها، التي أتتهم من مصر حيث كانت غريزة عميقة وتنتقل من الأب إلى ابنه والمعلم الى المتعلم. (انظر: J. Wood, Wisdom, Litterature, Londres 1967, Wendel, Les sagesses! du proche-Orient, Paris, 1963, W.G. Lambert, Babylonien Wisdom, Littérature, Oxford, 1960).

## القسم الخامس

كانت الحكمة، في الفكر اليوناني، العلم؛ المعرفة. إلا انها دلت أيضاً على الفطنة، والتثمين الرزين السليم للأمور، وعلى التوسط والاعتدال، وأخذت للدلالة على صفة المحقّق للفضائل في سلوكه وفكره. في البدء، كانت الحكمة تسمية للفلسفة. وقد وضع محبّ الحكمة في مقابل السفسطائي الذي كان يدعى أنه حكيم وكان يعلّم الحكمة للناشئة. وهكذا فإن في محبّ الحكمة، الفيلسوف، تواضعاً وتمييزاً عن السفسطائي، الحكيم. وحصرت الحكمة بالالهة وحدها فقط؛ وأخذت الفلسفة على انها حبّ الحكمة، والرغبة فيها، والسير في طريقها. سنرى أدناه، للنقد والمحاكمة، بعض المفاهيم للحكمة:

**1 ـ الحكمة في الرواقية:**

الحكيم الرواقي يكون، في ذلك المذهب، سعيداً دائماً. لا يهتم إلا بنفسه: فهو ينعزل، وينطلق من الفضيلة كي يبلغ السعادة. وفي الواقع، فإن هذا الحكيم إنسان متقلّص، هارب؛ لا ينغرس، ولا يقيم علائق. هنا ثقة قصوى بارادة الانسان المطلقة، وإغفال أقصى لوحدته، وشعور عميق بالعجز ومن ثم استلام ورضى. هنا الإنسان يتخلى، ويتلقّى، ويبتر انسانيته. فليست الحكمة في أن نوافق الطبيعة، ونتكيّف معها مؤمنين بأن لا مناص أمامها، ولا حركة حرة ازاء الحتمية. في ذلك ليس الاستعمال الصحيح للعقل، بل سوء استعمال. إذ هنا خوف، وتشاؤم؛ ومشاعر الخيبة والانسحاب تتغلب على العمل والأمل والحركة. إن التكبّر الأجوف، وطلب السكينة، وإماتة البدن، مقومات تلك الحكمة، وتلك الأخلاق.

**2 ـ الحكمة عند سبينوزا:**

ليست الحكمة ماثلة في أخلاق الجمهور، الأخلاق العامية، حيث الخير يعني النافع والشر يدل على الضار. فالحكمة الأرفع تقوم على «محبة الله العقلية»، وعلى التطابق بالفكر الفردي مع الفكر الخالد والنظام الكوني. حالتئذ يغدو الحكيم سعيداً فاضلاً، لا يستطاع اقلاقه أو إحداث الاضطراب في نفسه. فعندما يعي نفسه، والله، والله والأشياء في سياق من الضرورة والحتمية، يبلغ السكينة، ويعيش في الفرح، وينتقل الى كمال أرفع. هذا وليس الحكيم زاهداً وإنما له الحق «في أن يستعمل الأشياء ويتلذذ بها بقدر المستطاع» (سبينوزا الأخلاق، الكتاب الرابع، الترجمة الفرنسية، ص 263). ذلك أن الحكمة إعمال الفكر والنظر في الحياة لا في الموت. (سبينوزا، المرجع عينه، ص282 ـ 283). وللحكيم أن يفكر في العيش، والتحرك، والمحافظة على وجوده، (عينه، ص 283)، بمقدار متزن، لا أن يغرق في الإماتة والتشظّف. وستكون الغبطة لا مكفأة له، بل ستكون الفضلة عينها: (نفسه، 338 ـ 339).

إن الحلّ السبينوزي [ الأسبينوزي ] يعيدنا الى الذات بلا ريب، لكنه يجعل الحياة الأخلاقية حياة عقلانية، والحكيم منفرداً. ذلك، ويغرق في التأمل، بل ويغرق الإنسان في الله وبقساوة فظة؛ ويقيم على الله وفي الله تلك الغبطة التي هي تجاوز للسعادة والفضيلة مأخوذتين معاً. هنا عقلانية مفرطة، وتضحية بكل شيء لمصلحة الحقيقة وحدها. وهكذا فإن سبينوزا، وهو خير ممثل للحكمة العقلية قد ميّز بين أنواع من المعرفة أقام على كلّ منها نوعاً من السعادة والفضيلة والحكمة. جعل المعرفة ذات النوع الثالث، حيث المعرفة المباشرة والمخصوصة المفردة، الحكمة الأرفع. إنها حكمة إنسان يتشاءم، وينعزل عن المجتمع إن لم يُعادِه. ثم هناك جوانب أخرى حياتية، واجتماعية، وعلائقية، أهملها ذلك الفهم للحكمة عند سبينوزا.

**3 ـ الحكمة الهندية:**

تميّز الفكر الهندي، سلوكاً ونظراً، بأخذه الحكمة على أنها الابتعاد عن المجتمع، والانقطاع، والتخلي. فالحكمة أسلوب في العيش يقوم على التشظّف، وتسفيل الجسم في الإنسان، والسعي لجعل النفس الفردية (أتمان) «تدخل» في براهما أو في «النفس» للعالم. بذلك يتخلص الانسان من الألم والتقمّصات (سمسارا / Samsara) المستمرة، ويسعى للتطهر المستمر، وبلوغ الخلاص (موكْشا).

إن في الحكمة الهندية، بوجه متغلّب، بتراً للإنسان، وفهماً واحدي الجانب له، وإبعاداً له عن الواقع والعمل، وهرباً أمام التحدي وتكييف الطبيعة. ففي تلك النظرة للوجود تغليب للروحاني، وللتشاؤم، واليأس، والسلبية وشتى أواليات التوافق غير الصحي مع الحقل. لا تنمّي طاقة الإنسان ليعمل في شبكة علائق بهدف رفع إنسانية الإنسان المأخوذ كوحدة أو بنية حية تاريخية متطورة وتُطَوِّر (علي زيعور، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الأندلس، 1980، ص 61 ـ 96). إلا أن الحكمة الهندية قدمت للإنسانية نظراً في الكون عميقاً، وتأملات في الإنسان طالت العالمية وخدمت الإنسان الهندي، ونداءات للتسامح والمحبة واللاعنف (أهِمْسا) والفضائل السامية.

الحكمة هي من النداءات الأسمى في الحياة الفردية؛ فهناك ثلاثة أشكال للمثل الأعلى عند الشخص هي: البطولة، والحكمة، والولاية (القداسة، الصِّدِّيقيَّة). ولكنها تتداخل؛ وتبدو قيماً تقود الحياة الشخصية، وتجذبنا إليها، وتتملقنا. وكل منها دليل، ومرشد، ومناد اليه. إلا أن الحكمة تختلف عن البطولة من حيث إن الحكمة أخذ عقلاني، واتزان في السلوك، وطلب للفضيلة، وفتور نسبي ازاء الحسياتية، وفردية النزعة تطغى فيها على الاهتمام بالغير. أما البطولة فتدفق مفرط، وغزارة، وتجاوز للذات باتجاه الآخرين، وتجاوز للطبيعة لا اتباع لها، وهوى ازاء الحسيّاتية. إلا أننا نود القول إن الحكمة بطولة أيضاً، وسعي الى الولاية بمعناها الاجتماعي وبمحتوى علائقي. إننا نلحّ، اليوم وكما كانت دائماً، على انها «العلم مع العمل»، وعلم ونظر في سبيل أن يرتفع صاحبها بنفسه ويتكامل، ويكون «عالماً معقولاً».

إن الحكمة علم أو نوع من المعرفة؛ لكنها غير العلم؛ إذ إن الحكيم يعيش مذهبه. وتؤخذ حياته كالقدوة، وتمثيلاً للحقيقة، وشهادة على الأخلاق المتجسدة وعلى التوازن والاعتدال والاتئاد. الحكمة هي العلم الأعمق؛ لكنها لم تبق الادراك العرفاني، ولا إكمال للفرد وحده منعزلاً. فهي أيضاً انغراس في الواقع، وحرث للحقل، وتغيير. إنها نظرٌ ذو هدف عملي في عالم الموجودات لا في العالم الفردي وحده، وتنتمي أيضاً للمجتمع. وهنا تميّزها عن العلم، وعن الفلسفة، وعن الافكاريات (علم الأفكار، الايديولوجيا): تلتقي تلك المصطلحات دون أن تتذوّت في بعضها بعضاً. وهكذا فالحكمة أقرب لأن تكون وترسم الكمال الفردي،

والايديولوجيا أقرب للفكر السياسي البنّاء للجماعة. ويبقى للفلسفة، الى جانب نقدها للحكمة وللايديولوجيا، قطاع من النظر الأعم والأعمق الذي يطل على البحث المجرد، أو النظر الحر، غير المرتبط، لفترة على الأقل، بالعملي.

الحكمة جمع للمعرفة والسلوك معاً: المعرفة الأكمل، والأشدّ ما تكون عمومية ونفاذاً، والموحّدة الى الحد الأقصى. لكن تلك المعرفة ميزة لا تكون موضوعة في خدمة الفرد وحده. الحكمة ميزة إنسان، لكنها تهتم أيضاً بمصلحة الإنسان والإنسانية. فهي الفطنة في الأعمال، أعمالنا وأعمال الآخرين؛ ونظرة لأمورنا الشخصية وللأمور قائمة على معرفة عميقة شاملة موحّدة، منصبّة على الانغراس في الواقع للإرتقاء بالإنسان الى الميادين الرّحبة الروحية. إنها فردية على الأغلب؛ لكنها أيضاً وإن بنسبة أضعف العلوم والأخلاق معاً موجّهة الى الانسان الكلي القائم في حقل إجتماعي تاريخي، وهادفة لجعل العلوم تتآلف في المعرفة الكاملة بكل الأشياء وبقدر المستطاع وفي الحكم الجيد والفكر العقلاني واللون الأخلاقي.

الحكمة هدف للإنسان، عقلاً وسلوكاً، وللأمم والحضارات. وهي الصفات المثلى في الأحكام، وفي الأفعال. ونداءات للفرد، وللجماعة، باتجاه الأرفع والأشجع والأكثر عقلانية وتفطناً. تدعو لجعل الإنسان يعيش أفضل، وأسعد، وأكثر أخلاقية وتعقلاً؛ في حرية متعاونة، وفي واقع غير جارح، وفي انسانية متصالحة مع نفسها وقيمها.

متصلات: حكيم - فلسفة - علم - منطق - حُكْم - ايديولوجية - أخلاق.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، البرهان، الشفاء المنطق، القاهرة، دار النهضة العربية، 1966.
- ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.
- ابن سينا، الخطابة، الشفاء، المنطق، قسم 8، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، رسالة في قوى النفس، في الأخلاق، نشرة علي زيعور، مجلة العرفان، بيروت، 1986.
- ابن سينا، سوفسطيقا أو الحكمة المموّهة، نشرة علي زيعور، في مجلة الفكر الإسلامي، بيروت، نيسان، 1973.
- ابن سينا، عيون الحكمة، نشرة بدوي، ط 2، بيروت والكويت، وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة م. س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة، 1950.
- ابن سينا، منطق المشرقيين، القاهرة، المكتبة السلفية، 1910.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1983.
- ابن سينا، النفس، الشفاء، تحقيق زايد وقنواتي، القاهرة.
- ابن سينا، نصائح الحكماء للاسكندر، نشرة علي زيعور، في مجلة العرفان، بيروت، تشرين الأول، 1969.
- ابن طفيل، حيّ بن يقظان، نشرة صليبا وعيّاد، دمشق، مطبعة الترقي، ط 3، 1929.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 12، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، ترجمة اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة الخباز، بيروت، دار الأندلس، بلا تاريخ.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1 و2، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، 1963.
- الجرجاني، كتاب التعريفات (مع رسالة اصطلاحات الصوفية لابن عربي)، القاهرة، المطبعة الخيرية، 1306.
- الخيام، «رسالة تتضمن جواب فخر الحكماء أبي الفتح عمر الخيام عن سؤال القاضي الإمام محمد النسوي عن حكمة الخالق في خلق العالم وحكمة التكليف». مطبوعة في: جامع البدائع، القاهرة، نشرة الكردي، ط 1، 1917.
- زيعور، مذاهب علم النفس، بيروت دار الأندلس، ط 3، 1980.
- زيعور، الفلسفة الهندية...، بيروت، دار الأندلس، 1980.
- زيعور، آداب الحكماء، لسقراط وآخرين، مجلة العرفان، بيروت، كانون الأول، 1968.
- طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، 3 أجزاء، القاهرة، دار الكتب، 1968.
- الغزالي، احياء علوم الدين، بيروت، تصوير دار المعرفة، بلا تاريخ.
- الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، نشرة عادل عوا، بيروت، دار الأمانة، 1969.
- الغزالي، ميزان العمل، نشرة سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964.
- الفارابي، احصاء العلوم، القاهرة، ط 2، 1949.
- الفارابي، تحصيل السعادة، نشرة جعفر آل ياسين، بيروت، دار الأندلس، 1981.
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، 1845.
- الكفوي، الكليات، القسم الثاني، دمشق، 1975.
- مسكويه، الحكمة الخالدة، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.

- Aristote, La Rhétorique.
- Aristotle, Ethique de Nicomaque, Trad. Voiquin, Paris, Garneir, Flammarion, 1965.
- Gardet et Anawate, Introduction à la Théologie Musulmane

- Wendel, Les Sagesses du Prorche-Orient, Paris, 1963.
- Wood, J. Wisdom Littérature, Londres, 1967.
  Lanbert, W.G., Babylonian Wisdom Litterature, Oxford, 1960.
- Le Senne R., Traité de morale, Paris, P.U.F., 1949.
- Platon, La Republique, trad. R. Baccou, Paris, Garnier, 1950.
- Spinoza, Ethique, Trad. R. Lantzenberg, Paris, Flarmmarion, 1953.
- Tusi Nasir ad-Din, The Nasirean Ethics, Translated from the Persian By G.M. Wickens, London, George Allen Unwim, LTD, 1964.


علي زيعور

## حَلال

**Légitime**
**Legitimate**
**Gerecht - Gesetzmässig**

الأصل اللغوي فيه مادة حلّ.
وَحَلّ تستخدم عند اللغويين في معنيين:
الأول: ـ حل العقدة أو العقد.
الثاني: ـ النزول في مكان ما.

والمعنى الثاني مأخوذ من الأول من حيث أن العرب في بداوتهم كانوا أهل حل وترحال. وكانوا عند رحيلهم يحزمون أمتعتهم بما فيها مساكنهم من الوبر، وكانوا عند نزولهم في مكان ما يحلون الأحزمة والعقد. ومن هنا كان حزم الأمتعة دليل السفر، وحل الأمتعة دليل الإقامة. ثم استخدموا الدليل وهو الحل بمعنى الاقامة وأصبح مفهوماً عندهم حل بالمكان أي نزل فيه واستقر، ولو لمدة ما. والمحلة مكان النزول. والحلة القوم النازلون.

وكما تستخدم حلّ في العقدة المادية تستخدم أيضاً في العقدة المعنوية. فالقسم واليمين يربط صاحبه برباط ما، هو ما أقسم به كالله أو غيره مثلاً، ثم يأتي بعد ذلك الحل لهذا الرباط ـ أي التحلل من القسم أو اليمين. ومعنى ذلك قوله تعالى ﴿قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم﴾، أي بيّن لكم ما تنحلّ به عقدة أيمانكم أو قسمكم.

ومن ذلك أيضاً عجز اللسان عن الإبانة حتى كأنه معقود. وقد قال الله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾.

والأصل في الأشياء عند المسلمين الإباحة ـ أي الحل، حتى يكون التحريم. ويذهب البعض الى أن الأصل في العبادة هو المنع حتى يكون الإذن بالعبادة من الله سبحانه وتعالى من حيث هي حقه الذي أحقه على عباده.

وقوله تعالى: ﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً﴾، هو الدليل على أن الأصل هو الإباحة أو الحل.

وقد يكون التحليل متوقفاً على أمر ما ـ كما هو الواضح من قوله تعالى ﴿يا أيها النبي إنا أحللنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن﴾.

واذا كان التحليل بعد تحريم ـ أي كان تحليلاً دينياً ـ فإنه يكون حقاً من حقوق الله وحده وليس لغيره هذا الحق.

والرجل الحلال أو المحل هو الذي يخرج من الإحرام أو من الحرم.

﴿اليوم أحل لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أتوا الكتاب...﴾.

وكما لا يجوز حل ما حرم الله، لا يجوز أيضاً تحريم ما أحل الله. قال الله تعالى ﴿يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك...﴾.

محمد أحمد خلف الله

## حَياة

**Vie**
**Life**
**Leben**

إذا ما عدنا إلى مفهوم «المادة» بالذات نلفي أنه ينطوي على جملة من المعاني، أبرزها كون المادة نظام مستويات متدرجة. أهم درجات هذا النظام هي العتبة التي تفرق بين «المادة الجامدة» و«المادة الحية».

يقتضي المنطق العلمي، وكذلك الحس العادي السليم، تفسير الأمور الغامضة اعتماداً على الأمور الواضحة. كيف نطبق هذا المبدأ في مجال الظاهرات الحية؟ إن هذه الظاهرات تحتل مركزاً وسطاً بين الظاهرات الفيزيائية الكيميائية المتبدية في الآلات وفي المادة الجامدة، ظهورات الوعي المتبدية لدى الانسان. لكن هيهات أن تعني عبارة «ظهورة حية» معنى وحيد المدلول: إذ ثمة هوة عميقة تفصل

بين حياة الطحلبة وحياة الحيوان الثديي. لذلك فعندما ننظر إلى «الحياة» في مستواها الأدنى، أي على مستوى تبدّيها في الكائنات المشابهة للطحالب نتجه تلقائياً إلى تفسيرها بالعوامل الفيزيائية ـ الكيميائية، علماً بأن فيزياء الكائن الحي وكيمياءه تتخذان أشكالاً خاصة، حتى وإن لم تتناف مع النواميس التي تسود المادة الجامدة. لكن إذا أردنا تفسير كائن حي راقٍ يقارب الانسان، نشعر بضرورة تفسير هذا الكائن على ضوء ما نعرفه عن الانسان؛ فمثلاً عندما نرى حيواناً هارباً من خطر يتهدده نقول إنه هارب بفعل الخوف، علماً بأن الخوف هو تجربة إنسانية.

ما من شيء في الوجود نحاول التعمق في فهمه إلا ويتبدّى مكتنفاً بالأسرار التي تزداد استعصاء تبع ازدياد التعمق في محاولة الفهم؛ إلا أن الانسان يشعر بأن درجة الغموض تتناقص بقدر ما يكون الشيء الذي يحاول فهمه أقرب إلى طبيعته هو، مهما كان تركيبه معقداً؛ في حين ان فهم الكائنات المتباينة مع الطبيعة الإنسانية يزداد صعوبة، ولئن كانت ذات تركيب أبسط؛ مثلاً: من الأسهل فهم عملية إدبار الحيوان الهارب من الخطر من فهم تماسك البنيان الذي تشكله الذرات أو الخلايا، أو التآلفات الكيميائية في جسم مادي جامد، حتى بالنسبة إلى علماء الكيمياء، إذ يبقى واقعةً تُدرك، ولا يتعدى التفسير الذي يمكن اعطاؤه عنها مجرد تصنيفها في نسق يخضع لناموس عِلّي ليس هو بذاته سوى تعميم مستمد من مجريات وقائع مشابهة. لا شك بأننا نفهم ردّات الفعل التي تصدر عن كلب الصيد بصورة أوضح مما يفهم الكيميائيون الارتكاسات التي يحدثونها في مختبراتهم.

بناء على ما تقدم يصبح من الممكن، بل من الضروري، لا سيما في مضمار فهم «ظهورة الحياة»، تفسير الحد الأدنى بالحد الأرفع، أي تفسير حياة الحيوان ذهاباً من حياة الانسان، وتفسير حياة النبات إعتماداً على حياة الحيوان. ولئن لم يأخذ الفلاسفة بهذا المنهج، فإن العديد من الفيزيولوجيين قد اعتمدوه ومنهم كورت غولد شتاين الذي قال بهذا الخصوص: «إذا ما حاولنا فهم الأجهزة العضوية بما لها من خصائص مميزة، بمعزل عن أي موقف نظري مسبق، إنما نتجه مباشرة نحو الانسان كما لو كان أبسط نقطة يمكن الانطلاق منها للقيام ببحث كهذا». (غولد شتاين، «بنية الجهاز العضوي»، ص 9، منشورات غاليمار).

**الخصائص المميزة للحياة**

قال أرسطو في كتابه «في النفس»: «من الأجسام الطبيعية ما هو حي، ومنها ما ليس كذلك. نعني بكلمة حياة واقعة الاغتذاء والنمو والتلف الذاتي». أهم ما في هذا التعريف هو فكرة «الذاتي». إن هذه الفكرة تدل على استقلالية الكائن الحي.

يصعب القول عن بعض الكائنات ما إذا كانت أجهزة عضوية حية، أو مجرّد مجاميع مركبة من المواد الجامدة؛ مثلاً: فيروس فسيفساء التبغ الذي لم تتحدد طبيعته بعد بالضبط. لكن في ما عدا هذه الحالات الاستثنائية، تبدو الظهورة الحيوية بيِّنة بما فيه الكفاية. إنها تتميز بمجموعتين من الخصائص، المادية والبنيوية:

**الخصائص المادية**

1 ـ التمثل: إن المعنى الاشتقاقي لهذه اللفظة يدلّ كفاية على طبيعة هذه الخاصة. فالتمثل يعني جعل الشيء المقتبس مماثلاً لذات مقتبسة. فعندما يأكل الانسان نباتاً يتحول هذا النبات إلى أنسجة جسم الانسان؛ وعندما يأكل حيوان من هذا النبات يتحول النبات إلى أنسجة جسم الحيوان.

2 ـ التجدد: تبدي الظهورة الحيوية قدرة كبيرة على التجدد؛ مثلاً: إندمال الجروح. بل لقد أتاحت الاختبارات العلمية التأكد من هذه الحقيقة؛ فالعالم البيولوجي مورغان قطع بعض أنواع الديدان 72 قطعة، فإذا بكل واحدة من هذه القطع تتجدد فتتحول إلى دودة كاملة. والاغرب إن بعض الأعضاء تتجدد كلياً حتى وإن لم يكن قد بقي أي أثر من العضو المبتور. لقد أثبت ذلك بافينك في كتابه «اكتشافات العلم المعاصر ومعضلاته»، في معرض تقريره عن التجارب التي أجريت على سمندل الماء. وثمة اكتشافات أخرى عديدة في المضمار البيولوجي، منها حالات الحثّ المعروفة؛ وكلها تثبت خاصية التجدد.

3 ـ التعضية: من شأن الوقائع التي ذكرناها أن تعطي كلمة تعضية معناها الكامل. تمثل التعضية إحدى المميزات الأساسية للحياة، لدرجة قال معها بيفيتو في مقاله «تلمسات الحياة ونجاحاتها الأولى»: «... ما يميز الحياة هو تعضيتها. فكل أثر من آثار التعضية يؤلف معياراً كافياً يؤكد وجود الحياة». ليست أجزاء الكائن الحي مستقلة عن بعضها، بل مرتبطة فيما بينها بشكل يجعل بعضها بمثابة أدوات بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ الأمر الذي يجعل الكائن الحي يؤلف كلاً موحداً ويعمل ككل موحد. إن مفهوم الكلية الواحدة هذا هو أحد المفاهيم الرئيسية في علم الفسلجة، وكذلك في علم النفس، المعاصرين.

## الخصائص البنيوية

نعني بالبنيوية الخصائص اللامادية التي تستلخص من التأويل الذي تخضع له عمليات الاختبار؛ وهو تأويل يتم بواسطة المقارنة بين الجهاز العضوي وبين ما يلاحظه الانسان على صعيد كيانه الشخصي. أهم هذه الخصائص هي الآتية:

1 ـ الاستقلال الذاتي: تتجلى الميزة الأساسية للنشاطات الحيوية في كون النابض الذي يحكمها يقوم في داخل الكائن الحي بالذات. فالبيئة لا توفر للكائن الحي سوى وسائل التحقيق؛ لكن الشروط الفعالة في ذلك قائمة في ذاته. لقد سبق لأرسطو أن لاحظ هذه الواقعة، مما حدا بالفيلسوف الوسيطي توما الأكويني أن يستخلص منها النتيجة المنطقية الآتية «تحدد درجة الاستقلال الذاتي المتوفر للكائن الحي مستوى الكمال الذي يتمتع به جنسه».

2 ـ الانتظام الذاتي: هذا هو الناموس البيولوجي الأساسي. ذلك ان الجهاز العضوي لا يبلغ قطّ التوازن المستقر، وذلك بسبب المبادلات المستمرة التي تستلزمها السيرورات الحيوية بالذات. إلا أن الجهاز العضوي ينزع دائماً إلى هذا التوازن. وهو مزوَّد، من أجل ذلك، بنظام بالغ التركيب من المنظمات التي تصحح فوراً حالات الاختلال المضرة به؛ منها أواليات استقرار تركيب الدم، ودرجة حرارة الجسم،.. الخ.. الأمر الذي يتيح القول بوجود «حكمة البدن» على حدّ تعبير والتركانون.

3 ـ الانشاء الذاتي: كلما كان نشاط الكائن الحي مستقلاً، كلّما ازدادت درجة التركيب في بنيانه. إن ما يلفت النظر هو كون الآلات العضوية هي التي تنشىء ذاتها، بينما الآلات المصنوعة من المادة الجامدة لا تقوم بأية بادرة انشائية. يسعى الكائن الحي بنفسه في طلب المواد التي يحتاج إليها في عمله الانشائي.

إذا ما عمدنا الى صياغة الفكرة صياغة فلسفية نقول إن الظهورات الحية كامنة، من حيث كون سببها وغايتها قائمين في الكائن الحي بالذات، بينما المادة الجامدة لا تتغير إلا بعامل خارجي.

## طبيعة الحياة

لا يصادف العالم البيولوجي الحياة كأحد متبقيات التحليل في أثناء دراسته الأجهزة العضوية. لكن العلماء شديدو الاحساس بالسر الذي تنطوي عليه الحياة. فكلود برنارد يذكر دائماً «القوة الحيوية». في التجربة لا نلقي شيئاً في الكائنات الحية مما لا يمكن رده إلى العمليات الفيزيائية ـ الكيميائية. في هذه المجال يصح الأخذ بقول برغسون بأن الحياة تفعل خلافاً للمادة الجامدة التي تنزع إلى التقهقر؛ لكن الحياة، مع ذلك، لا تنقض النواميس التي تحكم المادة الجامدة. إلا أن كل شيء يجري كما لو أن ثمة فكرة توجّه الكائن الحيّ الفرد نحو تحقيق أنموذجه المميز والمحافظة عليه، منجزة هكذا نوعاً من الأفعال الخلاقة.

## الصيغ النظرية للظهورة الحيوية

### النظرية الهيلومورفية:

تشكل النظرية الهيلومورفية تسوية بين الأحادوية والثانوية. فهي تختلف عن الأولى إذ تميّز في الكائنات الجامدة مبدأين: المادة والصورة. وتختلف عن الثانية بقولها إن هذين المبدأين ليسا شيئين مختلفين، بل يؤلفان معاً جوهراً واحداً. الواقع إن «الحياة» ليست عنصراً. لكن أيضاً ليست المادة حية بذاتها. فهي لا تصبح كذلك إلا بالمبدأ المشكِّل الذي نعنيه بكلمة «حياة»، أي الفكرة، أو الخطة المتحققة بها. هذه الفكرة هي الفن الداخلي الذي يوجه تطور الجهاز العضوي الحي.

ميزة الهيلومورفية إنها توحد دون أن تماهي. فهي توحد إذ تفسّر بواسطة «الصورة» خصائص الكائن الحي، وكذلك خصائص الكائن المفكر، وأيضاً خصائص المادة الجامدة. لكنها لا تماهي، لأن الصور تتنوع ليس فقط في ذاتها، بل أيضاً حسب تركيب المادة المشكلة بها.

قد يبدو التفسير الهيلومور في تجريدياً، لا يعلمنا شيئاً إيجابياً عن طبيعة الحياة، بل يؤكد فقط اختلافها عن طبيعة المادة. لكنها واضحة إذا ما نظر إليها على مستوى تطبيقاتها المختلفة. فالتجربة الحياتية العقلية تتيح لنا أن نضفي معنى إيجابياً على كلمة «صورة»، وأن نفهم إلى حد ما، بطريقة المماثلة، الصفة الجوهرية التي تميز الكائن الحي.

لدى استعراض النظريات الحديثة الصِيغِيَّة أو الجُمليَّة نرى أن الهيلومورفية ماثلة فيها جميعاً. إذ إنها تشدد على وجود بنية ضامنة لوحدة الفرد. أما النظريات الرافضة للهيلومورفية، والتي تعتبرها مجرد نظرية إسموية، فتعتمد إما على الميكانوية وإما على الدينامونية.

### النظرية الميكانوية

الميكانوية ليست سوى اسم جديد للنظرية الأحادية. إنها تقوم على أحد المبادىء الأساسية في الفيزياء، ذاك المبدأ

الذي يقول بأن الظهورة الحيوية هي تجلٍّ للتفاعل الكيميائي والفيزيائي الحاصل على صعيد المادة.

**النظرية الديناموية**

تقوم هذه النظرية على مبدأ إن المادة ليست، في جوهرها، جامدة، كما كان يظن ديكارت، بل إنها تكثف طاقي في الأساس. ترى هذه النظرية ان الظهورات الحية مثلاً، هدف الحفاظ على الحياة واغناؤها، الأمر الذي قاد إلى فكرة «القصدية»، أي أنه بدل تفسير الأحداث البيولوجية بواسطة الشروط الحتمية، أرتؤي كونها تنطوي على بعض المقاصد أو الأهداف التي تنزع الحياة إلى بلوغها. لكن فكرة القصدية ولدت تأويلات مختلفة، إذ ثمة من يقول بالقصدية الخارجية، بمعنى أن مقصد الكائنات الحية هو تكيفها وفق خطة كونية عامة يشكل الإنسان هدفها النهائي؛ الأمر الذي جعل «القصدية» تأخذ، في غالب الأحيان، الطابع الأناسي. إن مقصد الكائن الحي هو المحافظة على ذاته وعلى استمراريته، إن بواسطة التجدد الذاتي أو عن طريق التناسل، في سياق هذا المفهوم تندرج، ولا شك، «النظرية الإحيائية» Animisme التي صاغها ستاهل Stahl الذي نسب إلى «النفس» العاقلة كل وظائف الجسم الحي، سواء على الصعيد البيولوجي أو على الصعيد البسيكولوجي. ويندرج أيضاً في سياق القصدية الخارجية رأي بارتيز Barthez القائل بفكرة «المبدأ الحيوي» المقتصر على إحداث الوظائف البيولوجية ما دون الوظيفة الذهنية. فلقد قال بهذا الخصوص: «أعني بالمبدأ الحيوي للانسان السبب الذي يولّد ظاهرات الحياة (البيولوجية) في الجسم البشري، ليس إلا». والجدير بالذكر إن مدرسة بيولوجية ذات اهتمامات فلسفية، هي المعروفة بمدرسة مونبليه، أخذت طويلاً بنظرية بارتيز.

لكن اللجوء إلى فكرة «المبدأ الحيوي» القصدي لا يبتّ مسألة الفهم الفلسفي للحياة، إذ إن المطلوب هو معرفة طبيعة هذا المبدأ. فإذا كان من طبيعة مادية فكيف يفسر وجود «الفكرة الموجهة» الماثلة في واقعة القصدية؟ إن «المذهب الحيوي» يعتبر «الحياة» قوة فذة ليست ناجمة عن التعضية، بل بالأحرى هي سببها. كما يميز أيضاً، وخصوصاً، بين «المبدأ الحيوي» وبين القوى الفيزيائية ـ الكيميائية. صحيح أن الآخذين بالنظرية الحيوية يعتبرونه، عادة، من «طبيعة نفسية أولية، أي غير واعية» على حد تعبير روييه Ruyer،

لكن هذه الفرضية التي تفسر وجود ما يسمى «الفكرة الموجِّهة» تترك فعل هذه الفكرة، أو هذا المبدأ النفسي ـ الروحي، في العناصر المادية للجهاز العضوي الحي، دون تفسير. ولئن لم نعد نجد في أيامنا من يعلن موافقته على «النظرية الحيوية» الصرفة، إلا أن هذا المذهب الفلسفي في فهم «ظهورة الحياة» لما يزل محتفظاً بكامل حيويته، إذ إن عدداً كبيراً ممن يرفضونه يرون أنفسهم مضطرين إلى الاحتفاظ ببعض عناصره الأساسية خيفة الاضطرار إلى اعتماد المذهب الميكانوي الذي لا يفوقه تماسكاً أمام النقد.

الجدير بالملاحظة، هنا، هو أن «المذهب الحيوي» الذي بدا للوهلة الأولى جديداً، يشابه النظرية الفلسفية المعروفة بالهيلومورفية القائلة بأن «الصورة» مغايرة لمبدأ الحيوية، من حيث ان الأولى ليست مبدأ فيزيائياً له وجود وقدرة خاصان به، بل هي مبدأ «ماورائي» يعترف الفكر بوجوده، دون أن يستطيع فصله، ودون أن يستطيع تصوره بمثابة كائن مستقل عن المادة التي يحييها.

أما «القصدية الداخلية» فتعتبر أن غاية الكائن الحي تقوم على التماسك الداخلي وعلى التكيف المتبادل بين الأعضاء بما يجعلها تتعاون وتبدو مصنوعة بعضها لصالح البعض الآخر بشكل ينيح للجهاز العضوي الحي أن تكون له حياة تشمله كله.

يعتبر الفيلسوف الألماني كانط أفعل من أسهم في إقامة هذا التمييز بين «القصدية الخارجية» و«القصدية الداخلية». ففي كتابه «نقد الحكم» يلاحظ أن الظاهرات لدى الكائن الحي مترابطة بشكل يجعل كلاً منها «علة ومعلولاً» في آنٍ واحد. ويقول في معرض شرحه هذه الواقعة: «الطبيعة تعضّي نفسها، علماً بأن هذه التعضية لا تشبه البتة أية من العليّات التي نعرفها. إن إنتاجاً طبيعياً معضّى هو الانتاج الذي يكون كل شيء فيه وسيلة وغاية بصورة تبادلية». أي أن كانط لا يقر بأن القصدية تنفي العلية الميكانوية، بل يرى أنها تعني فقط كون العلية الميكانوية لا تكفي، بنظر العقل الانساني، لتفسير ظهورة الحياة. فالقصدية ليست معرفة حقيقية، إنها ليست سوى خط موجّه في تأويل الوقائع. ويقفي المنهج القويم إذن بدفع التفسير الميكانوي إلى أبعد مدى يمكنه بلوغه.

إن جميع المفاهيم المعاصرة للقصدية البيولوجية تستوحي، بأقدار متفاوتة، نظرية كانط المذكورة. بالفعل، ثمة ملمحان يميزان هذه المفاهيم: فهي، أولاً، ترفض فكرة التكيف المقصود بموجب خطة مرسومة سلفاً بشكل عاقل، ولم تعد

تسلم إلا بقصدية لا واعية. وهي، ثانياً، لم تعد تتعارض كلياً مع فكرة الحتمية الميكانيكية، بل تسلم، غالب الأحيان، بحتمية شاملة تضاف إليها « القصدية » من وجهة نظر مختلفة، أو على صعيد مختلف.

لقد تمثلت أولى تجليات هذا المفهوم الجديد بالنظرية التعضوية التي صاغها بروسيه وبينال وبيشات، وهي ترى أن الحياة نتاج التركيب الحاصل بين « الخصائص الحيوية » العائدة لمختلف الأعضاء: لم تعد الحياة إذن، بموجب هذه النظرة، مبدأ، بل حصيلة. ثمة قول لبيشات بهذا المعنى: « الحياة هي مجموع القوى التي تقاوم الموت ». لكن النظرية التعضوية لم تفعل، بالواقع، سوى نقل النظرية الحيوية من صعيد الكائن الحي بمجمله إلى صعيد أعضائه، دون أن تجيب عن السؤال الفلسفي المحوري: ما هي طبيعة الحياة؟ الأمر الذي جعل التنظير المستحدث حول « الحياة » يسلم بالميكانوية بقدر أكبر، أي بوجوب دفع التفسيرات الفيزيائية - الكيميائية إلى أبعد مدى ممكن. إلا أن هذه التفسيرات نفسها تصل إلى مرحلة لا تعود كافية فيها، فيضطر الفكر إلى اعتماد مبادىء مميزة. فهناك علماء ألمان مثل فايسمان ورينكه ودريش، يكادون يسلمون بأن « الحياة » تتجلّى، من خلال القصدية الماثلة فيها، عن كونها مبدأ قريب الشبه بالماهيات الميتافيزيقية. وهناك عالم فرنسي ذو اتجاه فلسفي، هو هوسيه، يعتمد قدراً أكبر من الحذر وقت يعطي لفكرة القصدية دوراً ما في البيولوجيا، إذ يقول: « إن الالتفات الى « القصدية » يجب أن يتأخر حتى يكون علم البيولوجيا الفيزيائي - الكيميائي قد استنفد كل جهوده في اكتشاف السبب الفعال ». (هوسيه، « القوة والعلة »).

تبدو الحياة لهوسيه بمثابة إعادة اعتبار للطاقة، لأنها في بعض الحالات تحول الطاقة الكيميائية إلى طاقة ميكانيكية، دون أن يتخلل عملية التحويل هبوط في درجة الحرارة. نتيجة لذلك، وبالرغم من كون الأفعال والأواليات الحيوية هي أحياناً فيزيائية كيميائية مجردة يقوم بينها وبين هذه الظاهرات فرق ليس هو فرقاً كمياً، بل نوعياً، حسب رأي هوسيه.

## النظرية التوفيقية

تحاول المذاهب الفلسفية عامة أن توفق بين القصدية والحتمية الميكانيكية. فالفيلسوف الفرنسي لاشلييه **Lachelier** يدعي أن القصدية تكمل الحتمية دون أن تحل محلها البتة. ويرى الفيلسوف الفرنسي هاملين **Hamelin** أن الحتمية غير كافية في تفسير الواقع. لكنه، على غرار كانط، يعتبر أن القصدية تقوم على صعيد خارج صعيد الظاهرات، خارج اطار الزمان، وهي بالتالي عصية على الادراك لأن « القصدية تتمثل في كونها قراراً يصدره المستقبل » على حد قوله، ولكن « كيف يصبح المستقبل، الذي يبدو من حيث هو مستقبل، مجرداً من القوام الواقعي، واقعياً وقادراً على الفعل »؟ كما قال أيضاً إذن، فالقصدية لا تؤدي دور السبب، لا تفعل بمثابة سبب، فهي ليست « فعلاً يقوم به المفهوم، إنها المفهوم نفسه؛ كما انها ليست المفهوم الواعي بل فقط المفهوم الذي هو على درجة ما تحت - الوعي، المفهوم الذي هو موضوع محض دون أن يعرف بعد أن يطرح نفسه على أنه كذلك. باختصار فالقصدية جوهر يتحقق، وتعضية تخترع نفسها، وخطة ترسم نفسها ». (هاملين، « العناصر الرئيسية للتصور »).

إلا أن غوبلو **Goblot** ينتقد جميع هذه المفاهيم: إنه لا يدّعي القيام بـ « عملية سبر ماورائية لفكرة القصدية، بل بالعكس، تقديم تأويل وضعي لها »، على حدّ قوله. إنه يحاول اظهار كون القصدية تمثل دوراً في العلوم البيولوجية. وما يأخذه على المفاهيم السابقة، بما فيها مفهوم كانط، هو أن تلك المفاهيم تجعل فكرة القصدية غير مفيدة. لقد قال بهذا الخصوص، « أية فائدة ترتجى من القصدية إذا كانت تقع خارج عالم الظهورات؛ فإما أن نفسر الظهورات بالظهورات وإما أننا لا نفسر شيئاً ». إذن فما ينتفي ليس فقط التعارض بين فكرة القصدية وفكرة الحتمية العليّة، بل أن الأولى تستلزم الثانية. لقد قال: « القصدية هي صفة ترتديها بعض سيرورات العليّة، إنها عليّة موجَّهة نحو بعض المنافع. كل الأمر يتوقف إذن على العنصر الأولي الذي يوجّه سلسلة العلل. العنصر الأول الموجّه في النشاط القصدي لدى الانسان هو عليّة الفكرة، عليّة الرغبة. لكن ثمة قصدية أخرى غير القصدية العمدية، ثمة قصدية غير عارفة، هذه القصدية هي عليّة الحاجة. تحدث هذه القصدية وقت تسبب حاجة المنفعة سلسلة نتائج تنزع إلى تحقيق هذه المنفعة ». (غوبلو، « مبحث في المنطق »).

هذه القصدية هي ما تعبر عنه فكرة الوظيفة. عندما نلاحظ تكيّف أحد الأعضاء بما يؤمن نشاطاً مفيداً للكائن الحي نقول إن ثمة وظيفة. لكن لا فكرة الحتمية الفيزيائية - الكيميائية، ولا فكرة القصدية، ولا مفهوم الوظيفة مكّنتنا من الفهم

الفلسفي لفكرة «الحياة»، أي من ادراك كنه هذه الظاهرة وطبيعتها الخاصة.

**نظرية الاندفاعة الحيوية**

ان المذاهب التي أشرنا إليها سابقاً تنظر إلى المسألة من زاوية علومية ونقدية. أما نظرية برغسون فهي تعيدنا إلى مضمار الفلسفة الكينونية، أي الأنتولوجيا.

لا شك بأن النظرية البرغسونية تأخذ الميكانوية بعين الاعتبار. فالميكانوية، برأي برغسون، تتوافق مع وجهة نظر العقل. لكن هذه الأخيرة تبدو له غير كافية في فهم ظهورة الحياة، لأن العقل، برأي برغسون: «يتصف بعدم المقدرة الطبيعية على فهم الحياة» على حد قوله، لأن العلم الموضوعي، أي عمل العقل، الذي يحاول فهم الأجسام المعضاة، ينزع بالضرورة إلى مماهاة هذه الأجسام مع الآلات: «الخلايا تمثل قطع الآلة، ويمثل الجهاز العضوي مجموعها».

إن تفسيرات من هذا النوع تصح بالنسبة إلى منظومات نفصلها بالفكر فصلاً مصطنعاً عن الكل الواحد؛ لكنها لا تصح البتة بالنسبة إلى الكل الواحد نفسه. فهي، بالفعل، تقوم على اعتبار المستقبل والماضي كشيئين يمكن حسابهما بمقتضى الحاضر، وعلى إمكانية التقاط عناصر الكل الواحد الذي يتوجب تفسيره؛ إنها تفترض أن الزمان، أو بالأحرى الديمومة، هو غير مجد، بل غير واقعي. (برغسون، «التطور الخلاق»). هذا هو، بنظر برغسون، خطأ المذهب التطوري المفهوم حسب طريقة سبنسر، والذي تقوم براعته على إعادة تركيب التطور بواسطة قطع من التطور، على حدّ رأي برغسون. الواقع أن المذهب التطوري لا يُعنى، بالمعنى الصحيح للكلمة «لا بالصيرورة ولا بالتطور». (برغسون، المرجع المذكور). ونستتبع، لماماً، النظرية البرغسونية في موضوعة الحياة، عبر كتابه «التطور الخلاق»، حيث يعتبر أن القصدية، كما تفهم عادة، قصدية لايبنتز مثلاً، ليست مرضية أكثر من الميكانوية، إذ إنها هي أيضاً منبثقة من وهم العقل الذي يفهم التعضية الحيوية على شاكلة شيء مصنوع وموجّه إلى هدف معطى من خلال برنامج مرسوم سلفاً. والعقل إنما يكوّن لنفسه هذا الفهم لأنه من طبعه خاضع لشاغل العمل. وحيال مفهوم كانط للقصدية يقول برغسون: «يظن كانط أنه يفلت من الصعوبات التي يثيرها هذا المفهوم عندما يستبدل فكرة القصدية الخارجية بفكرة القصدية الداخلية، لكن القصدية إما أن تكون خارجية وإما لا تكون شيئاً على الاطلاق». (المرجع المذكور). ذلك لأن برغسون يرى أن العناصر التي يتألف منها الجهاز العضوي، مثل الأعضاء والأنسجة والخلايا، هي نفسها أجهزة عضوية صغيرة تنتظم حياة كل منها من خلال توافقها مع حياة الكل الواحد، بمقتضى هدف خارجي. هذا ما يجعل برغسون يطالب بـ «تجاوز الميكانوية والقصدية سواء بسواء»، ويرى، من هذا المنظور، وجوب البحث عن الانسجام النسبي السائد في عالم الحياة، على مستوى أصل التطور، بدل البحث عنه في نهاية التطور. ويرى برغسون أن خطأ القصدية، وبالتالي الغائوية، يتجلى واضحاً في هذه النقطة؛ يقول بهذا الخصوص: «يتأتى الانسجام من المماثلة في الاندفاعة، لا من التوق المشترك. من العبث اعتبار الحياة تضطلع بمهمة تحقيق هدف، بالمعنى الانساني لكلمة هدف. فالكلام على الهدف يعني التفكير بأنموذج قائم سلفاً لا ينقصه سوى التحقيق.. الحياة تتضمن ما يفوق خطة تتحقق وعلى ما هو أفضل منها، لأن الخطة هي حد مفروض على عمل ما، وهذا الحد يغلق المستقبل، إذ يرسم شكل هذا المستقبل. والحال أن أبواب المستقبل تظل، خلافاً لذلك، مشرعة أمام تطور الحياة... التي هي جهد يرمي إلى تطعيم محدودية القوى الفيزيائية بأكبر قدر ممكن من اللامحدودية». «التطور الخلاق». هذا ما يتجلى، بنظر برغسون، عبر عمليات «الترقيع المستعار» و«وراثية الطباع» الظاهرية، و«التطور التباعدي»؛ وكلها وقائع تدل على أنه يوجد في سياق تطور الأجهزة العضوية «مبدأ داخلي موجّه، أو علة طبيعية نفسية»، على حد قوله؛ أي نوع من الجهد المختلف عن الجهد الذي يقوم به الفرد الواعي وأعمق منه؛ وباختصار: وجود اندفاعة حيوية.

لا بد هنا من الاشارة إلى أن النظرية البرغسونية في «الحياة» لا تقف عند حدود الحيوية ـ المستحدثة بل بالأحرى تقترب من أن تصبح إحيائية ـ مستحدثة، إذ إنها تماهي بين مبدأ الحياة ومبدأ الفكر. فلقد قال بهذا الخصوص: «كل شيء يجري كما لو أن تياراً واسعاً من الوعي قد تسرب إلى صميم المادة وهو مشبع بعدد لا يحصى من الإمكانيات المتداخلة، شأنه شأن كل طاقة واعية، فأدى بالمادة إلى التعضية. لكن حركة هذا التيار الوعيي أصيبت بعملية تبطيء وعملية تقسيم لا متناهية. بالفعل، فالوعي قد اضطر، من ناحية، أن يخمد كما تخمد النَغَفَة ضمن الشرنقة حيث تهيء لنفسها أجنحة؛ ومن ناحية أخرى توزعت الميول

المتعددة التي كان يتضمنها على سلاسل متباعدة من الأجهزة العضوية التي راحت تترجم هذه الميول إلى حركات ظاهرية أكثر مما تترجمها إلى تصورات داخلية. خلال هذا التطور، وبينما كان بعض الأجهزة الحية يغرق في سباته أكثر فأكثر، كانت يقظة بعضها الآخر تكتمل تدريجياً، وكان خمول بعضها يستخدم في تنشيط بعضها الآخر. إلا أنه أتيح لهذه اليقظة أن تحدث بشكلين مختلفين: أحدهما أن تركز الحياة، أي الوعي المنطلق عبر المادة، اهتمامها على حركتها الخاصة فينشأ الحدس، وثانيهما أن تركّز اهتمامها على المادة التي تعبرها، فينشأ العقل. (برغسون، التطور الخلاق).

هكذا يتبين إذن أن الوعي، بنظر برغسون، هو المبدأ المحرّك للتطور، أي أن الحياة حركة وعي، الأمر الذي يقود إلى نفي فكرة أن «الحياة» تسلسل ميكانيكي لنماذج متشكلة سلفاً، بل هي تدفّق وابداع مستمر يضع أشكالاً جديدة، أي أن الحياة هي اندفاعة خلاقة.

## الصيغة الحديثة للمسألة

نظراً إلى الصعوبات الجمة التي تعترض فهم حقيقة الظهورة الحيوية، وهي صعوبات يكاد مجموعها يشكل محالاً، نرى أن مسألة طبيعة الحياة أخذت تطرح في أيامنا من الزاوية العلمية فقط. من المعروف أن النظريات الميكانوية هي التي برهنت عن كونها الطريقة الوحيدة المجدية في مضمار العلوم الاختبارية. على كل حال، لم يعد ثمة من يعترض على هذا الاتجاه في أيامنا، إذ إن مجمل التقدم الذي أمكن تحقيقه في المجال البيولوجي قد حصل عن طريق إرجاع الظاهرات الحية إلى الظاهرات الفيزيائية ـ الكيميائية. لقد أتاح التأويل الفيزيائي ـ الكيميائي للتطور تفسير بعض الظاهرات التي كان لا يمكن فيما مضى تفسيرها إلا على ضوء الأخذ بفرضية القصدية. مثلاً على ذلك: كانت نظرية القصدية تفسر شكل السمكة بأنه استجابة لمتطلبات السباحة في الماء. أما النظرية الميكانوية ذات الطابع الحتمي، المعتمدة في عصرنا، فهي تقول بأن شكل السمكة ناجم عن تكيُّف يفرضه ضغط الماء على جسمها ضمن شروط معينة للسرعة. تبع هذا الاتجاه الحديث علق مايرسون Mayerson على نظرية كانط الغائوية بقوله: «يقول كانط في كتابه «نقد ملكة الحكم»: «من العبث التوقع بأن يأتي يوماً نيوتن جديد فيفسر حدوث عشبة بفعل نواميس طبيعية لا تأتمّ بهدي أي خطة. إنها لوجهة نظر ينبغي الحيلولة دون أن يتبناها الناس».

جلي أن الوضع، من هذا المنظور قد تغير كلياً خلال النصف الثاني من القرن الماضي. «لا أحد ينكر وجود بيولوجيين في أيامنا ما زالوا يوافقون موافقة تامة على هذه المسلمة السلبية التي اعتمدها كانط. لكن من المؤكد أيضاً أن لا الرأي العام لدى العلماء ولا لدى الجمهور المثقف يقف إلى جانبهم». (مايرسون، «حول التفسير في العلوم».

بل أكثر من ذلك، فلقد رأينا أن الدينامية الجديدة نفسها التي يقول بها برغسون تتخلى عن القصدية ـ الغائوية القائلة بوجود خطة توجه صيرورة الكائنات الحية. لقد كان برغسون أكثر جرأة من سابقيه الذين اكتفوا بفكرة قصدية ـ غائوية غير عاقلة، بل غير واعية، إذ تكلم هو على قصدية ـ غاءوية لا هدف لها.

من ناحية أخرى، فلقد دلت الأبحاث الأكثر تعمقاً على أن الاتساقات التي كانت تثير اعجاب الغائويين هي غالباً وهمية، بل أيضاً على أن حالات اللااتساق ليست نادرة البتة على صعيد الكائنات الحية.

خلاصة القول، ماذا يمكن القول عن طبيعة الظهورة الحيوية؟ ربما يكون أفضل جواب هو قول كلود برنارد حيث جاء: «ليست «الحياة» سوى لفظة تعني الجهل، وعندما نصف ظهورة ما بأنها حية فهذا يعادل قولنا بأنها ظهورة نجهل علتها القريبة أو شروطها». (كلود برنارد، «مدخل إلى الطب الاختباري»). وإضافة إلى ذلك، يمكن القول بأن تقدم العلوم قد خفف التعارض بين الميكانوية والديناموية. فالعلوم الفيزيائية لا تكتفي فقط بإرشادنا الى عدم الاستمرار في الفصل بين فكرة المادة الجامدة وفكرة الطاقة، بل تعلمنا أيضاً أن المادة الجامدة هي بحد ذاتها، وبمعنى من المعاني، معضّاة وأن الذرة كائن له حياته الخاصة، إذ إنها تتبدل، والعالم الفيزيائي يتطور شأنه شأن الكائنات الحية.

رشيد مسعود

## حِياد

**Neutralité**
**Neutralism**
**Neutralität**

بمفهومه العام والبسيط يعبّر الحياد عن معنى الإحجام عن الوقوف موقف طرف في نزاع حول مسألة أو قضية ما وذلك

بقصد التجرّد والنزاهة. أما باعتباره موقفاً سياسياً فهو يشكّل أحد الخيارات التي تواجهها الدول أمام نزاع عسكري لا يعنيها أو على الأقل ليس لها فيه مصلحة. إنه أيضاً رفض الانتماء الى تحالف عسكري أو رفض الانخراط في أحد التكتلات السياسية والايديولوجية في العالم، كما انه يدل، من جهة ثانية، على موقف الدولة المتجرّد إزاء الخلافات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الحاصلة بين الاحزاب والفئات المختلفة داخل المجتمع الواحد. إن الحياد، في المجال السياسي، مفهوم مطّاط يحمل وجوهاً متعددة وتندرج تحته أحوال وأوضاع مختلفة تصل بعض الأحيان الى حدّ التعارض والتناقض. فهو يقترن أحياناً بمبدأ الانعزال الذي يقوم على أن تمتنع دولة ما عن التدخل في شؤون دولة أخرى وأن ترفض أن تتدخّل الدول الأخرى في شؤونها، كما حصل بالنسبة للسياسة الخارجية الاميركية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويقترن الحياد أيضاً بمبدأ عدم الانحياز الذي يعبّر عن موقف تجمّع القوى الصغيرة الذي نشأ بعد مؤتمر باندونغ عام 1955 وضمّ بعض بلدان العالم الثالث، وعن سياسة تلك البلدان إزاء المعسكر الشرقي الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفياتي والمعسكر الغربي الرأسمالي بزعامة الولايات المتحدة الأميركية. ولكن الحياد يتعارض مع مبدأ عدم الالتزام لأن كل دولة مهما كانت متشدّدة وصارمة في حيادها تحافظ على حدّ كبير من الالتزام بقضاياها وشؤونها الخاصة وبالتالي بالمصالح الاساسية المرتبطة بوجودها وكيانها ومتطلباتها الحياتية. فقد يحصل أن تتدخل دولة غير منحازة في شؤون دولة أخرى بعد أن ترى انها ملتزمة ببعض قضاياها على ضوء بعض المصالح التي تراها موجبة لهذا التدخل، وليس أدلّ على ذلك من التدخّل الكوبي مثلاً في انغولا وفي أريتريا. يتبين إذن أن الحياد مفهوم يصعب تحديد عناصره بصورة كلية وشاملة يمكننا على ضوئها تصنيف الدول وحالات حيادها بشكل قاطع لأن الحياد يتعلق بالدولة المعنية به وعلى نحو فردي وخاص. فكما لكل دولة مصالحها الخاصة فإن لها أيضاً حيادها الخاص وأشكاله الخاصة. إن الحياد مفهوم واسع يمكن تطبيقه على مواقف مختلفة ومتباينة لا يربط بينها سوى خاصة التعبير عن إرادة الرفض أو الامتناع والانطواء على الذات.

إن حالة الغموض والالتباس التي تكتنف مفهوم الحياد قد تجعل من هذا الأخير مفهوماً غير ممكن الاستعمال ومتعذّراً تطبيقه. فمن المناسب إذن أن نبيّن أنواع الحياد والحالات الرئيسية المختلفة التي تندرج تحت كل نوع، حتى نستطيع الاحاطة بمضمونه ومشتملاته بشكل أوفى وأشمل.

هناك نوعان من الحياد: الحياد الداخلي، وهو المتعلّق بالسياسة الداخلية في الدولة؛ والحياد الخارجي، وهو المتعلّق بالسياسة الخارجية والعلاقات الدولية.

إن أوفى معاني الحياد الداخلي هي التي قدمها كارل سميث إذ ميّز فيها بين اتجاهين: الاتجاه السلبي الذي يمنع من اتخاذ القرار السياسي والاتجاه الايجابي الذي يؤدي إلى اتخاذ مثل هذا القرار. ففي الاتجاه الأول تبرز الحالة التي يكون فيها الحياد بمعنى لا تدخل أو لا مبالاة أو التسامح المطاوع. وبهذا المعنى تقف الدولة موقفاً حيادياً من الانتماءات الدينية والطائفية دون أن تميّز بين المعتقدات فيما يخص الشؤون العامة والحق العام. ثم هناك حالة الحياد الناتجة عن اعتبار الدولة آلة تقنية يخضع اشتغال وظائفها التنفيذية والادارية والقضائية الى مجموعة قواعد وقوانين ونظم يكفي التقيد بها من قبل المواطنين حتى تتوفر المساواة في إمكانية استعمال تلك الآلة والاستفادة منها. ويظهر الحياد أيضاً في الحالة التي تتكافأ وتتساوى فيها الفرص أمام جميع المواطنين من أجل تقرير إرادة الدولة وتحديد سياستها. فالجميع متساوون أمام القانون في الحقوق والواجبات، والمقياس الذي يفصل بين المجموعات هو الأكثرية الحاصلة من الانتخابات العامة. ففي مجمل هذه الحالات غالباً ما تعجز الدولة عن اتخاذ القرار السياسي الحازم تحت طائلة الخروج عن الحياد التام. أما في الاتجاه الثاني فإن الحياد يتمثل بموقف القاضي الذي يصدر الأحكام استناداً الى قوانين موافق عليها ومفروضة مسبقاً، كما يتمثل أيضاً بموقف المستشار أو الاختصاصي الذي ليست له مصلحة فردية أنانية في نتائج القرارات التي يصدرها، وغالباً ما يتمتع بمثل هذا الحياد الوسطاء والمبعوثون الذين يقومون بدور الحكم. ولكن حالة الحياد الأكثر شيوعاً هي المتمثلة بالقرار السياسي الذي تتخذه الدولة بالنسبة للخلافات والتناقضات الحاصلة ضمن الوحدة السياسية من حيث أن الدولة هي التعبير الكلي الشامل والجامع كل التكتلات المتناقضة والأحزاب والمواقف المتنازعة، وهذا ما يجعل الدولة بموقف الحكم.

إن الحياد الداخلي مرهون بالأنظمة الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على تنوع في الاتجاهات والعقائد والمواقف والمذاهب، أما في الأنظمة التوتاليتارية القائمة على الحزب

الواحد فليس للحياد الداخلي أي دور ملحوظ لأن كل النشاطات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي في يد الدولة وتجري باشرافها وتوجيهها.

أما بالنسبة للحياد الخارجي فهناك اتجاهان اساسيان يمكننا أن نفهمه على ضوئهما. فمن جهة أولى، تعبر عن الحياد المشاعر والمواقف الشعبية المتمثلة بالأحزاب والتكتلات والمؤسسات المختلفة التي تنادي بنزع السلاح ورفض سيطرة الدول الكبرى والاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، كما تنادي بتحديد انتشار الاسلحة النووية أو برفض استعمالها كلياً، وتعمل من أجل إعطاء حق تقرير المصير للشعوب المغلوبة على أمرها والمهددة في كيانها ووجودها السياسيين. والحياد، من هذا المنطلق، هو مبدأ أو عقيدة أخلاقية تطمح الى تلطيف أو استئصال الخلافات الدولية وتحرير الفرد والجماعات والشعوب من وطأة الدول ونتائج علاقاتها التنازعية التي ينتج عنها حالة من الرعب المستمر وأخصه الرعب النووي. أما من جهة ثانية، فتعبّر عن الحياد السياسة الخارجية لبعض الدول. ومن هذا المنطلق يمكننا إبراز ثلاث حالات من الحياد الخارجي.

الحالة الأولى: يكون فيها الحياد ظرفياً أو وقتياً. وتتخذ بعض الدول هذا الموقف في حالة نشوب حرب محدودة بين طرفين أو أكثر، وتنتهي حالة الحياد هذه بانتهاء الحرب المعينة، والأمثلة على هذا الحياد كثيرة وحسبنا أن نشير الى موقف أسبانيا والبرتغال مثلاً إبان الحرب العالمية الثانية.

الحالة الثانية: هي الحياد الدائم، وتحصل إما بارادة الدولة المعنية وتحفظه الضمانات الدولية، كما في سويسرا مثلاً، أو ترعاه ضمانات القانون الدولي كما في السويد، وإما يُفرض الحياد فرضاً من قبل الدول الأخرى كما حصل بالنسبة للنمسا.

الحالة الثالثة: هي مبدأ عدم الانحياز وهو نوع من الحياد الايديولوجي الذي تتبناه بعض الدول بهدف الانفكاك عن الحرب الباردة التي تجري بين المعسكرين العالميين الاشتراكي والرأسمالي.

في حالة السلم الكامل لا يدخل مفهوم الحياد في المصطلح السياسي لأنه يقتضي بجوهره حالة نزاع بين طرفين أو أكثر يقف منها طرف ثالث موقفاً حيادياً. كما انه لا يمكننا أن نفهم الحياد في حالة الحرب الشاملة لأن الدول القوية بامكانها أن تغتصب استقلال وسيادة الدول الصغيرة المحايدة إذا رأت أن مصلحتها في الحرب تقتضي ذلك. وهذا ما يجعل الحياد مرتبطاً بحالة الحرب المحدودة ويستمر طالما أن الأطراف المتحاربة تقبل به، فهو إذن مرتبط بالعلاقات الدولية وخاضع لمبادئها وقواعدها. إنه لا يعني غياب الدولة المحايدة عن المسرح السياسي بل إنه طريقة خاصة لفهم القوة والأمن والتضامن والسيادة. لذلك فالحياد لا يعني الموضوعيّة والتجرّد لأنه طريقة من طرق ممارسة السياسة، بمعنى أن الحيادي يزن السيئات والحسنات عندما يتخذ موقفه المحايد، تماماً كالذي يدخل الحرب، وعلى ضوء مصالحه يقرر الحياد أو الانحياز، وهو، لذلك، لا يمكن أن يعتبر حكماً بين المتحاربين لأن موقفه المحايد قد يكون موقفاً إنتهازياً ناتجاً عن مفاوضات وإغراءات حصلت وراء الكواليس.

أدونيس العكره

---

## حِيلة

**Ruse**
**Trick**
**Ttrick**

---

1 ـ الحيلة، بالمعنى الأخلاقي، سلوكٌ يهدف إلى تحقيق رغبة، بأواليات غير مباشرة، وغير واضحة؛ فلا يرضى عنها المجتمع، ولا تستنِدُ إلى المعايير الشائعة في مضمار القوانين والقيم. والحيلة سلوكٌ ونية؛ إنها سيرورةٌ متوجِّهة، عن نية مسبقة وبإرادة، إلى بلوغ غايةٍ محددة بطرائق ملتوية، وغير أخلاقية أو غير مشروعة. وما يميز الحيلة هو انغراسُها في التطبيق والمواقف، ونَقْلُها النية إلى مضمار التنفيذ، والهَرَب من الطريق المرسوم العام المحدّد الذي يقرّه إلى سلوكٍ آخر يراه صاحبه مؤمِّناً للتكيّف. وهكذا فإن المحتال، ذا الحيلة أو صاحبها، يعي ما يفعل، ويعي أنَّ فعله مدانٌ وعرضةٌ للعقاب الاجتماعي (سخرية، شجب واستنكار، ازدراء واستهجان...) أو القانوني المنظم المكتوب.

2 ـ ليست الحيلة، في جميع أحوالها، سلوكاً تدينه القيم ويتحدد بابتعاده عن الأسلوب المشروع في بلوغ هدف. فقد تكون الحيلة مبرَّرة حيناً؛ وهي ذات قيمة أخلاقية حيناً آخر. وقد تكون اضطرارية إرغامية، أو مفروضة؛ بل وواجبة. إن القيام بحيلٍ في سبيل الفرار من الموت المُحدق (حيوان مفترس، عدو)، أو لإنقاذ حياة، عملٌ ذو قيمة إيجابية لأنه

يؤمِّن النجاح، ويتغلب على مشكلة لا تُحَل بطرائق فاضلة وخيِّرة. **الإرادة**، هنا، ما دامت خيِّرة فإن الحيلةَ تكون ايجابيةً وناجحة (راجع: قضية أحوال الضمير. والارادة أو القانون الأخلاقي عند كانْط). الحيلة تكون نافعةً ومقبولة إن كان تعميمها لا يُضر بالمجتمع، ولا يمس القيم والمبادىء الأخلاقية. إذ لا يكفي نجاحُ الحيلة للحكم عليها بالشرعية، وللقول بأنها مقبولة ويقرها الضمير الأخلاقي. هنا نتساءل إذا كانت الحيلة مقبولة لتحقيق انتصار للوطن. فهل تبقى مقبولة إنْ أخذنا الأوطان كلها داخل حقل واحد؟ وإذا اعتبرنا الأمم أمة واحدة، فهل حالتئذٍ تبقى الحيلة مشروعة إن أخذناها كوسيلة لتوفير كسب لأمة على حساب أخرى؟ ثم ما الشرعية عند بعض الأمم الكبرى التي تلجأ للحيلة (المكر والخبث والكذب) للتغلب على الأمم العاملة على تطوير شأنها ورفع انسانية الانسان فيها؟ لقد انفصلت، عندها، منذ مدة طويلة السياسة عن الأخلاق.. ثم أليست الدعاية حيلة بها نخلق في المستهلك لها، أو في الموجّهة إليه، حالات نفسية معينة والدعوة إلى سلوكات نودّها له؟ وهل يحق للسلطة، للمثال، أن تتبنى أساليب الحيلة كي تحقق لشعبها ما تراه خيراً لذلك الشعب؟ إن الحيلة، في هذا المضمار، تطرح مشكلة تطبيق المبادىء الأخلاقية، في أحوال محددة، وظروف واقعية، ومواقف شخصية عينية. كما تطرح الحيلة علائق السياسة بالأخلاق، والجماعة بالفرد والوسيلة بالغاية، وفلسفة النجاحية بطرائقها. بل إن الحيلة تطرح مشكلة الأخلاق ككل، ومشكلة نسبية القيم. وهنا تُستدعى أيضاً بعض نظريات مبحث الحقيقة، ورفضنا للقول بأن ما هو ناجح يكون حقيقياً. هذا، علماً بأننا لا نعتبر أنّ ما هو ناجح هو أخلاقي دائماً. يقال الأمر عينه، أيضاً، بصدد ما هو نافع، وما هو لذّي ومصلحي. ربما قادت الحيل، وتقود أحياناً، إلى النجاح، واللذة، والنفع، والمعرفة. لكن الحقيقة، تبقى أكبر، إنها غير الحيلة وقضية أخرى.

3 ـ أما الحيل النفسانية، اللاواعية، فهي عمليات يقوم بها، بوجه عام، اللاوعي للرد على مشاعر الاحباط، واستعادة التوازن النفسي مع الحقل، وتوفير الأمن للذات وتقديرها لذاتها وهكذا تلجأ الشخصية إلى إواليات الدفاع النفسية، الواعية والمبهمة، بل واللاواعية أحياناً كثيرة، وقاية من الاعتراف بالفشل، ولتحلية مرارة، وخفضاً لتوتر أحدثه عدم التكيّف أو التكيّف الناقص. هنا يلجأ الشخص المحبط إلى الكبت، أو التبرير، أو الانسحاب، أو الانفصال في الشخصية، أو الابدال، أو النكوص، أو التحول، إلخ. إن النكوص، مثلاً، إوالية يحلّ فيها طفل مشكلته في حقله (مع أهله، مع أخيه الأصغر، الخ.)، بأن يتقهقر إلى سلوكات تجاوزها منذ مدة طويلة. وكذلك فقد يحل انسان صراعاته بالهرب إلى النوم، أو إلى الأكل، أو بالاسقاط (قارن: التبرير في هذه الموسوعة). إن تلك السيرورات النفسية إواليات سلبية في التكيف، وحيل ناقصة التوافق، وردّ غير مباشر على تخلخل التوازن بين الأنا والحقل. ويكثر اللجوء إليها عند الشخصيات العُصابية، وهي تميز بعض أنواع العُصاب.

4 ـ بحثت الفلسفة العربية الإسلامية في الحيلة وأنواعها داخل الخَطابة والجدل (في صناعة المنطق). وهكذا تكلم ابن سينا، عن الحيلة التي هي «قول يفاد به انفعال لشيء أو إيهام بخلق» (الخطابة، ص 12). وعلى ذلك، فقد كان هناك كلام عن الحيل القولية، والحيلة أو الحيل الاعدادية، والحيل اللفظية التي «تنصرف على أشياء تصدر عن الصناعة» لا عن الطبائع، وعن الحيل أو الحيلة الخارجية (الخطابة، ص 10، 11‒12، 18، 200، 238). وتكلم أيضاً عن الحيل النافعة. (الجدل، ص 308).

5 ـ حيلة العقل عند هيغل: يرى هيغل أن العقل جوهر مطلق، والطاقة (القدرة) اللامتناهية، والصورة اللانهائية، والمضمون اللامتناهي، أي أنه كل ماهية وكل حقيقة. فهو يحيا من ذاته، وهو شرط ذاته، وغاية نفسه، ومحقق ذاته في العالم وفي التاريخ. العقل، باختصار، يحكم العالم، أو يدبّر الكون، ويسيِّر التاريخ ويسوسه (هيغل، «محاضرات في فلسفة التاريخ»، ترجمة عربية، ص ٧٢ ـ ٧٣، تر. فرنسية، ص ٢٢). أما من وجهة إناسية [أنثروبولوجية]، فإن العقل كي يحقق ذاته الكلية ينجأ للحيلة. وحيلته استعمال للأهواء التي هي الغرائز، والدوافع، والنزعات، والمحركات، والميول. كلام هيغل عن حيلة العقل مثالي؛ فالعقل اللامتناهي ليس هو العقل الذي يعرف عند الانسان المنغرس في العيني والموجود دائماً في مواقف. وذاك شطط في النظر المضخّم للعقل، وفهم مسبق، وماورائي، بل وهو تصورات وأخيلة. ومهما يكن من حال الكثرة اللانافعة في فكريات هيغل، فإن الأهواء، كما يُعرف ببساطة، هي التي تحتال على العقل، وتقود منطقاً، وقد تقدم نتائج ثم تستدعي العقل للبحث عن ذرائع، وأعذار، واختلاق أسباب للتبرير، أو التغطية، أو المحو، أو العقلنة.

6 ـ **البطل المحتال**: للحيلة أبطالها. وفي التراث الشعبي أبطال يجسدون الحيلة في تحقيق الكسب، أو التغلب،

والحذاقة البارعة في الافلات من القيود الاجتماعية أو من القوانين والسلطة. يعشق الشعب والمقهورون ذلك البطل الرامز للحيلة، لأن ذلك البطل الإناسي (الأنثروبولوجي) يشبع عند الانسان الرغبة المؤقتة في الانفلات من القيود، والمكبلات، والأخلاق؛ ويحقق الرغبة في الانتقام من السلطة، والتشفي من قاهريه. وبذلك تكون الحيلة، هنا، طريقة مرغوبة عند المغلوبين (والشعب عموماً) لأنها تحقق أمنية لاواعية، أو تحقق بطريقة لاواعية أمنية هاجعة أو واضحة. وهنا نقد للمجتمع، وتنفيس عن مكبوتات. وهكذا يَتَذَوَّت [ يتماهى، يتعيّن] المستمع في بطل الحدوثة المحتال: فيفرح بذلك الاستماع، ويخفف توتره، بوسائط مؤقتة غير مباشرة. (زيعور، « البطولة والنرجسية في الذات العربية »، الباب الثاني). وقد كثرت في تراثنا الشعبي قصص العيارين، والشطار، واللصوص الظرفاء، والبطل المساعد أي الذي يكون محتالاً لكن إلى جانب البطل الأول الشريف والمستقيم دائماً (راجع: علي الزيبق، دليلة المحتلة، أحمد الدنف، الخ.).

**7 - والحيلة تعني البراعة في تغيير الحال، وهي القدرة:** الحيلة تغيير حال وضع قائم. وهكذا فهي « حذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف »(« لسان العرب »، ج 11، ص 185). وصاحب الحيل، الرجل الحُوَّل، هو البصير بتحويل الأمور (نفسه، ص 186). أو « ذو التصرّف والاحتيال في الأمور ». (نفسه، ص 186)؛ لكن الحيلة هي، في معنى آخر، الدهاء والتلوّن، ومن هنا يقال حُوَّل لمن يغيّر أحواله ويتلون، وأطلقوا حُوّل على أبي براقش لأنه « طائر يتلون ألواناً ».

ثم إن الحَيْلَ هو القوة (ماله حَيْلٌ = ماله قوة). مما يعني أن اللغة لم تأخذ الحيلة على أنها تكون دائماً طريقاً سهلاً، أو هرباً، والتواءات. فهي تستلزم القوة هنا، كما استلزمت أعلاه الحذاقة والبراعة، وكما أنها دلت أيضاً وأيضاً - على التلون والدهاء. وتظهر الحيلة، فوق هذا، على أنها الطريق الأخير الذي نلجأ إليه عند استنفاد الطرق الممكنة، إذ هنا يقال: أمر لا حيلة فيه بمعنى أنه لا بد منه.

8 - ترتبط الحيل، في الفكر العربي الاسلامي، بالحرب. فآداب (فنون، شروط) الحيل تبحث في فنون الحرب والخدعة والقتال (الهروي، « التذكرة الهروية في الحيل الحربية »). وكذلك فإن « علم الحيل » هو علم الآلات التي تحتال، وتغيّر في حالٍ قائم، والتي تتمتع بقدرة وبقوة، وتتصف بالبراعة والحذاقة في التنفيذ. و« كِتاب الحيل »، لبني موسى بن شاكر، يبحث في تلك الآلات، في علم الميكانيكا، أي في الحَوْل والقوة عبر الآلة.

9 - وأخيراً، إن « الحيل الفقهية » قطاع يتخصص في الحذاقة التي تؤمِّن التحلل من القَسَم، ومن التكاليف الشرعية، وتساعد على القفز فوق المقرر والمتفق عليه. فهنا وسائل تؤمِّن فتوى أو منفداً للتخلص من سلطة النص الواضحة. إنها وسائل « تُحوِّل المرءَ عما يكرهه إلى ما يحبه (الجرجاني، « التعريفات »، ص 42) ويذْكَر، بَعْدُ أيضاً، « علم الحيل الساسانية »، « الذي هو علمٌ يُعْرَفُ به طريق الاحتيال في جلب المنافع وتحصيل الأموال ». هنا يرتدي مباشرو ذلك العلم زيَّ الفقهاء، أو الوعاظ، أو الصوفية، الخ. ثم « يحتالون في خداع العوام بأمور تعجز العقول عن ضبطها » (طاش كبرى زادة، ج 1، ص 369).

الحيلة تحويلٌ في وضع. وهي إوالية تنقل من حال إلى حال آخر يؤخذ على أنه أفضل. إلا أن تلك الطريقة التي تُحَوِّل هي مشروعة أو أخلاقية تارة (رسالة الحيلة في ردّ الأحزان، للكندي) الحيلة بمعنى القدرة والبراعة في التغلب على قواهر أو مرض. وقد تكون الحيلة فردية أو جماعية، تنفَّذ فعلاً أو تبقى نية وقصداً. وتأتي رداً على ضغط وإكراه، أو لكسبِ شريرِ الغاية. وتكون الحيل النفسانية تخيلية، مؤقتة، وتحمي الشخصية بطرائق غير مباشرة تمس الوعي الفردي، وتسعى لتغيير وضعٍ غير متكيِّف إلى وضع أكثر تكيفاً. تأتي الحيلة، بوجه عام، عند توتر ناجم من مشكلة يُقصد إلى تحويلها، أو حلّها، أو خفضها.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، الجدل (الشفاء، المنطق رقم 6)، تحقيق الأهواني، القاهرة، 1965.
- ابن سينا، الخطابة (الشفاء، المنطق رقم 8)، تحقيق أحمد س. سالم، القاهرة، 1954.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.
- الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306، مادة، حيلة.
- زيعور، علي، البطولة والنرجسية في الذات العربية، بيروت، دار الطليعة، 1982.
- طاش كبرى، زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، ج 1، القاهرة، دار الكتب الحديثة، تحقيق بكري وأبو النور، 1968.

- فهمي، مصطفى، الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1976.
- النجّار، محمد رجب، حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي، الكويت، عالم المعرفة، 1981.
- هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، العقل في التاريخ، تر. إمام ع. إمام، القاهرة، دار الثقافة، 1974، ترجمة فرنسية بقلم جوبلن، Goblin، باريس، فرن 1970،
- Ency, de l'Islam (2), II,
- Freud Anna, Le Moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.

**علي زيعور**

## خاصّة

**Propriété**
**Property**
**Eigenschaft**

تنتسب الخاصة أساساً إلى مجال المنطق الصوري التقليدي، فهي احدى الكليات الخمس. فهي كما يقول ابن سينا في «النجاة» من الألفاظ الكلية الخمسة، فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب السؤال: أي شيء هو لا بالذات، بل بالعرض؟

والخاصة هي عند أرسطو في كتابه «الطوبيقا» ليست داخلة في ماهية الشيء ومع ذلك فهي تميز الشيء من غيره مثل «رياضي» في قولنا الانسان رياضي.

والخاصة بوصفها صفة غير ذاتية لا نأخذها في التعريف بالحد الذي يعتمد على الجنس والفصل. وقد كان أرسطو يسمي تلك الكليات الخمس أي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض، يسميها بالمحمولات، وذلك لأنه اذا حكمنا بأي شيء على شيء آخر (والمحكوم به هو المسمى بالمحمول)، فإنه لا يخلو المحمول عن أن يكون واحداً من المحمولات الخمس، ومنها أن يكون صفة غير داخلة في حقيقة الشيء المحكوم عليه، ولكنها تميزه أيضاً من غيره، مثل «ضاحك» أو «مدخّن» في قولنا الانسان ضاحك، أو مدخن فهذا هو ما يسمى بالخاصة.

ويقول ديوي إن الخاصة ليست جزءاً من الجوهر، وإن تكن تنبثق منه بالضرورة، ولهذا جاز لنا أن نحملها على موضوع على سبيل التعميم والضرورة. فليس من جوهر الأشياء أن يكون «نحوياً»، لكن العلم بالنحو خاصة تنشأ بالضرورة من جوهر الانسان من حيث هو عاقل.

ولكننا اذا تجاوزنا المنطق التقليدي، لوجدنا أن الخاصة في العلوم الطبيعية والانسانية، تعني السمة المميزة لموضوع الدراسة دون تفرقة أو تمييز.

صلاح قنصوه

## خَبَر

**Enonciation**
**Enunciation**
**Aussage**

مصدر: أخبر أو خبّر، بمعنى أنبأ أو نبّأ أو أعلم. يقول الله تعالى: ﴿اذ قال موسى لأهله اني آنست ناراً لعلي آتيكم منها بخبر...﴾، (النمل 7). ﴿قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم﴾ (التوبة 94). والعالم بالخبر: هو الخابر أو الخبير. والخبير: هو اسم من أسماء الله الحسنى. ﴿عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير﴾ (الانعام 73). والاستخبار: هو السؤال أو الاستفسار عن الخبر. وصاحب الخبر: اسم كان يطلق في الاسلام على أحد عمال السلطان في الأقاليم (غالباً، صاحب البريد). وكانت وظيفته ابلاغ السلطان عن كل ما يحدث في الإقليم (إقليمه) وإخباره عن الوافدين اليه من الأجانب...

وفي اللغة، الخبر: هو بمعنى العلم. ولذا يسمى الامتحان الموصل الى العلم: إختباراً.

وفي العرف، الخبر: هو النبأ أو الكلام التام المنقول كتابة أو قولاً الذي يحتمل الصدق أو الكذب. فاذا كان الخبر مطابقاً للواقع، كان صادقاً؛ واذا لم يكن مطابقاً للواقع، كان

باطلاً وكاذباً. وهذا معناه، أن الخبر: هو كل ما لم يعلم صدقه ولا كذبه، لأنه لا تتوفر فيه شروط العلم اليقيني. يقول الله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ (الحجرات 6).

والكلام في العربية، ينقسم الى قسمين: الكلام الانشائي الذي لا يحتمل معناه الصدق أو الكذب؛ والكلام الخبري الذي يحتمل معناه الصدق أو الكذب (المتكلمون، الأصوليون، المناطقة).

وعند النحاة، الخبر: هو المسند الى المبتدأ، مثل: الجهل مضر، الظلم ممقوت. وهو عند المتكلمين، عبارة عن صفة. وعند الفقهاء، كناية عن حكم.

وفي المنطق، الخبر: هو المحمول Prédicat. وهو الحد (الصفة) الذي يحكم به على الموضوع في القضية المنطقية؛ بمعنى هو المحكوم به على الموضوع. مثل: سقراط شجاع. أرسطو هو أول من توسع في البحوث المنطقية. ويعرّفه ابن سينا بقوله: «هو المحكوم به أنه موجود أو ليس بموجود لشيء آخر» («النجاة»، ص 19). كما يعرفه ابن حزم قائلاً: «... وقد إتفق الأوائل على أن سموا «الخبر» «محمولا» وكون الصفة في الموصوف، حملاً. فإذا قلت: زيد منطلق. فزيد موضوع، منطلق محمول على زيد، أي هو وصف له. وهذا يسميه النحويون: الإبتداء والخبر... فاذا سمعت الموضوع والمحمول، فإنما نريد المخبر عنه والخبر عنه...». («التقريب لحد المنطق والمدخل إليه»)، (ص ص 19 – 20). وهو يمكن أن يكون اسماً أو فعلاً أو صفة. 1 – المحمول – الاسم، مثل: الفضيلة غاية الفيلسوف. 2 – المحمول – الفعل، مثل: بعض الناس يكذبون. 3 – المحمول – الصفة، مثل: العلم مفيد. مع الاشارة الى أن المحمول قد يكون لفظاً معدولاً، مثل: الهواء غير نقي؛ وأن الجملة الخبرية في المنطق المتأتية من الخبر أو الإخبار والتي هي موضوع علم المنطق، هي القضية المنطقية التي تخبرنا بشيء جديد عن الموضوع، سواء كان سلباً أو ايجاباً، مع احتمالها للصدق أو الكذب؛ بمعنى هي الكلام الذي لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه. «الخبر بفتح الخاء والباء الموحدة هو عند بعض المحدثين مرادف للحديث وقيل مباين له وقيل أعم من الحديث مطلقاً... وقد يقال بمعنى الإخبار أي الكشف والإعلام... (و) العلماء اختلفوا في تحديد الخبر، فقيل لا يحد لعسره وقيل لأنه ضروري وقيل يحد واختلفوا في تحديده. فقال القاضي والمعتزلة، هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب. واعترض عليه بأن الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معاً وذلك محال... (و)بعضهم عدل عن ذلك للزوم الدور فقال هو الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب ولا ينفعه، اذ يرد عليه، أنهما الحكم بالصدق والكذب... وقيل هو ما يحتمل الصدق والكذب، وبهذا عرفه المنطقيون أيضاً ولا يلزم الدور... ويختار بعض المتأخرين أن الخبر هو ما تركب من أمرين حكم فيه بنسبة أحدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها... قال سعد الملة في «التلويح في تعريف أصول الفقه»: المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبراً ومن حيث إفادته الحكم إخباراً ومن حيث كونه جزءاً من الدليل مقدمة...». («الكشاف» للتهانوي، ج 1، ص ص، 310 – 311، 313).

والخبر، قد يكون: 1 – صادقاً بالضرورة، مثل: الانسان: حيوان. الثلاثة: أكثر من الواحد. الواحد: نصف الاثنين. (مع الملاحظة بأن الأخبار الدينية المنسوبة الى الله ورسوله، هي صادقة صدقاً مطلقاً، بالنسبة الى المؤمنين، كون المخبر بها هو الله العالم العارف الصادق ورسوله المنزَّه عن كل خطأ). 2 – صادقاً بالنظر العقلي، مثل: الإنسان نام لأن كل حيوان نام. 3 – كاذباً، مثل: الانسان حجر، وذلك لامتناع صفة الحجرية على الإنسان. 4 – مجهولاً، لا صادقاً ولا كاذباً، ويمكن عندها أن يحمل محل الصدق أو الكذب ولا سيما إذا كان الخبر منقولاً على لسان شخص مجهول الحال لا يعلم صدقه ولا كذبه.

وفي الصحافة، المخبر: هو الذي يزود الصحيفة بالأخبار.

وفي القانون، المخبر: هو الذي يتجسس لصالح أمن الدولة.

وفي الشريعة، الخبر: عند علماء الحديث: هو العلم اليقيني، وهو مرادف للحديث الذي يرجع بأصله الى النبي محمد (ص) (الغزالي). والبعض يميّز بين الخبر والحديث. فالحديث هو ما جاء عن النبي. والخبر هو ما جاء عن غيره. والأحاديث على أنواع ومراتب. فهنالك: الأحاديث المتواترة وهي الأخبار الثابتة عن النبي، الواردة على لسان أكثر من واحد مشهود بصدقه. والأحاديث المشهورة وهي أخبار توجب الطمأنينة، يرويها جماعة من المحدّثين عن واحد سمعها من النبي. وأحاديث الآحاد، وهي أحاديث ترجع بسندها الى شخص واحد مشهود بصدقه، وهي دون المتواترة والمشهورة من حيث المرتبة. وتبعاً لمراتب الحديث هذه، فإنه يميز بين الأحاديث الصحيحة، والمقبولة، والعزيزة، والغريبة، والمردودة الخ... والأحاديث الصحيحة سواء كانت

تتعلق بقول النبي أو فعله أو تقريره، هي التي تؤلف ما يسمى بـ «السنّة النبوية»، التي تشكل المصدر الثاني من مصادر الشريعة الاسلامية بعد كتاب الله: القرآن.

وفي التصوف، عند أهل الصوفية، الخبر: هو العلم اليقيني الذي يتجلى باتحاد العارف بالمعروف أو الموضوع، والذي ينكشف فيه المعلوم للعالم انكشافاً لا يبقى معه إمكانية للغلط أو الوهم.

قد كان ما كان مما لستُ أذكره

فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفي علم الكلام (المعتزلة) الخبر: هو التصديق العقلي...

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت Descartes 1596 ـ 1650 م. الذي أقام فلسفته كلها على مبدأ أو منطق الكوجيتو Le Cojito: «أنا أفكر فإذن أنا موجود»، أن الخبر: هو العلم اليقيني حقيقة (الموجود فعلاً) الذي يتصف بصفتي الوضوح Clarté والتميز Distinction والذي يضمن صدقه، الله الكامل اللامتناهي الكمال الحائز على جميع أنواع صفات الكمال ومنها: الصدق Véracité. أما عمانوئيل كانط Kant 1724 ـ 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، الذي رفض منطق الكوجيتو القائم على فكرة الانتقال من الوجود الذهني الى اثبات الوجود المادي، لأن الوجود الذهني لا يقتضي بالضرورة الوجود المادي المطابق للوجود الذهني، فيرى وفقاً لمقولاته المنطقية الاثنتي عشرة، أن الخبر (القضية الخبرية) هو وسط بين جهتي الإمكان والضرورة، وبأن الأشياء ينبغي أن تكون كما هي معرفتنا عنها لا أن تكون معرفتنا مطابقة لما هي عليه الأشياء فعلاً. ويرى البعض أن الحكم الخبري Jugement Assertorique عند كانط، هو الحكم الذي يستند إلى مقولة الوجود Existence. أما هيغل 1770 ـ 1831 م. فيرى وفقاً لمنطقه الجدلي أو الديالكتيكي Dialectique القائم على:

Thèse الشيء «الطريحة»

Antithèse ضده «النقيضة»

Synthèse المركب الجديد الناتج عن الشيء وضده «الجمعية»

أن كل خبر مستحيل، لأنه يمكن أن يكون صحيحاً وغير صحيح في آنٍ معاً. فكل شيء يحمل نقيضه أو عدمه. فالوجود مثلاً يتضمن في طياته اللاوجود أو العدم. ولذا فالخبر يقبل الوجود واللاوجود في نفس الوقت؛ بمعنى أن الأشياء في صيرورة دائمة ولا يمكن الحديث عن حقيقة دائمة ثابتة. أما برتراند رسل Russell 1872 ـ 1971 م. فيرى أن الخبر (القضية الخبرية) ليس بالضرورة أن يكون إما صادقاً وإما كاذباً، وإنما قد يكون غير ذي معنى، كقولنا مثلاً: الشاعر هو الشاعر. المنطق هو المنطق الخ... وهو يرى كغيره من الفلاسفة الوضعيين (الوضعية المنطقية) أن الألفاظ أو القضايا المنطقية الإخبارية لا تدل على أشياء أو موجودات مستقلة خارجة عنها. فالقضية «هادي فان» لها كيان خاص بها مستقل تماماً عن وجود هادٍ الفعلي أو عدم وجوده. وإذن، بحسب رأيه، «إن الفيلسوف الجيد هو الذي يحصر نفسه في التفكير في الرموز».

والفلسفة الوجودية التي تؤكد أسبقية الوجود المادي على الوجود الماهوي، تميل الى تعليق الأحكام على الأشياء حتى فيما يتعلق بالانسان نفسه الذي هو محور كل اهتماماتها، لأنه برأيها يستحيل علينا معرفة ماهية الانسان. فالانسان هو الذي يصنع ماهيته بإرادته الوجدانية عن طريق أفعاله المستمرة حتى نهاية حياته. وإذن ولما كان الانسان دائم الحركة والنشاط، فإن تعريفه لا يمكن أن يكون صحيحاً أو يتم إلا باكتمال أعماله أو بعد موته. وهكذا فلا يمكن الادعاء بوجود حقيقة مطلقة أو بالأحرى وجود معرفة اخبارية صادقة صدقاً مطلقاً. ويذهب غالبية الفلاسفة المعاصرين الى مهاجمة الفلسفات المثالية التي شغلت بمعرفة المطلقات والمجردات، قائلين: إن الفلاسفة الميتافيزيقيين يحاولون إخبارنا بعبارات مفهومة عن أشياء لا تنكشف للحس ولا تخضع للملاحظة أو التجريب؛ ولذا فإن جميع أحكامهم المتعلقة بالماورائيات والقيم والجمال إنما هي مجرد أحكام معيارية فارغة من أي مدلول سواء على صعيد المعرفة أو المنفعة الانسانية. مع الملاحظة بأن الخبر في علم السيبرنتيكا الحديث Informatique يؤلف أحد عناصر المعرفة المتعلق بموضوع معلوم.

## مصادر ومراجع


(★) إبراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، مجمع اللغة العربية ـ المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.

- ابراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.
- ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه، تحقيق احسان عباس، بيروت، دار الحياة.
- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1960.
- إبن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، 1947.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.

- أبي البقاء، ايوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975 .
- امام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مصر، دار المعارف، 1968 .
- أمين، عثمان، ديكارت، ط . 3، مكتبة النهضة المصرية، 1953 .
- الغزالي، أبو حامد : معيار العلم في فن المنطق، ط . 2 ، بيروت، دار الاندلس، 1978 .
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، ط . 2 ، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979 .
- بوترو، اميل، فلسفة كانط، تر . عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، 1971 .
- بوخينسكي، جوزف، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر . عبد الكريم الوافي، ليبيا .
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862 .
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- خلاف، عبد الوهاب، علم اصول الفقه، ط . 9، الكويت، دار القلم، 1970 .
- دائرة المعارف الإسلامية، تر . الفندي، الشنتاوي، خورشيد، يونس.
- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية ـ الفلسفة الحديثة ـ تر . محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977 .
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط . 1 ، 1971 .
- عبد الله، الملا، الحاشية في المنطق، 1294 هـ .
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم الفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ .
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ ط 2 ، بيروت، دار الطليعة، 1979 .
- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ط . 2 ، مصر، 1952 .
- القزويني، نجم الدين، الشمسية في القواعد المنطقية، د . ت.
- كولينز، جيمس، الله في الفلسفة الحديثة، تر . فؤاد كامل، مصر، مكتبة غريب، 1973 .
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر . فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963 .
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط . 2 ، القاهرة، 1971 .

مهدي فضل الله

## خُرافَة

**Superstition**
**Superstition**
**Aberglaube**

الخرافة عبارة عن قصة قصيرة أو عن حكاية شعبية تلعب فيها الآلهة، بالمعنى الواسع للكلمة، دوراً رئيسياً أو أكثر من دور. تعود القصة أو الحكاية عادة إلى ماضي الشعب الذي وجدت فيه الخرافة وإن كان من الصعب تحديد الزمان الذي بدأت فيه. كذلك يصعب جداً تحديد الشخص أو الأشخاص الذين وضعوها. ذلك أنها تعاش كما لو كانت ابنة يومها، أي أن الإيمان بها مستمر دونما انقطاع. والخرافة وليدة مخيلة قوية وإن ظل هذا الخيال محصوراً بما هو حسي. وهذا ما يفسر الشبه الذي نجده بين الآلهة (آلهة اليونان مثلاً) وبين الانسان. كذلك تختلط فيها الدلالة بالصورة بحيث يصعب التمييز بين الشمس وبين إله الشمس. غالباً ما يتوارث الشعب (البدائي بشكل خاص) الخرافة وكأنها جزء من معتقداته الدينية. فهي بهذه الحال تعرض لنشأة الكون ولتدخُّل الآلهة. كما أنها تبدو أحياناً بشكل حكمي بحيث يكون طابعها العام تنظيم الحياة كونياً وأخلاقياً. وهذا ما دفع بعض المفكرين للبحث في مضمون الخرافة من الناحية الفكرية والفلسفية بعد أن اعتبرت سابقاً عبارة عن قصة دون مضمون، القصد منها التسلية ربما. والخرافة مهما كانت لم تصلنا حتماً بالشكل الذي هي عليه الآن بل لقد عدلت مراراً.

ركز البحث في بداية الأمر على المضمون الديني للخرافة. فدرست الخرافات المتوارثة عن المصريين والعبرانيين ثم لدى اليونان. وقد أثار الدارسون الأول الطابع البدائي، بل المتوحش الذي تنم عنه الخرافات إلا أنه ومع الدراسات التي ظهرت في الثلاثينات والتي ساهم كل من مالينوفسكي ولفي بريل بقسم واف فيها، أصبح للخرافة دلالة أخرى وصارت تعتبر بمثابة احياء لحقيقة دينية يؤمن بها البدائي أو هي تمثيل لحقيقة اجتماعية أو أخلاقية يعتنقها البدائي ولا يجد له تعبيراً عنها إلاّ بشكل الحكاية الشعبية ذات الطابع الخرافي. إلا أن هذه الحكاية أو جملة هذه الحكايا لا يجب اعتبارها دون مضمون منطقي كما تبدو للمثقف بل ان لها منطقها الخاص. انها التمثيل الصحيح لمنحى التفكير لدى البدائيين.

كذلك خرج شتراوس الذي درس بدوره بنية الخرافة ليقول إن لها دلالة ما يجب أن لا تهمل بل يجب مقابلتها بسائر الخرافات ولدى سائر الشعوب. وبذلك استطاع شتراوس التحدث عن مجموعات من الخرافات تمثل بعضها البعد الديني في الحياة البدائية وتمثل الأخرى البعد الاقتصادي أو الأخلاقي أو الفلسفي. أتاحت هذه الدراسات المجال لظهور علم شبه مستقل، يستند إلى الأنثروبولوجيا والاتنوغرافيا، هو علم الخرافات Mythologie. وعلى أسسه تمَّ بحث العدد الهائل من الخرافات التي تتكاثر لدى الشعوب البدائية وغير البدائية.

كذلك تجدر الإشارة إلى استعمال الخرافة في ايضاح بعض الأطروحات أو الأفكار الفلسفية. كما نجد ذلك في بعض حوارات أفلاطون كقصة أهل الكهف في كتابه «الجمهورية» مثلاً. مثل هذه الحكايا قد تكون غير متوارثة إذ المقصود منها إيضاح الفكرة الفلسفية أو تمثيلها. وقد هاجم أرسطو هذه الطريقة في عرض الأفكار إلاّ أن هيغل قد دافع عنها واعتبر أن لأفلاطون أسباباً وجيهة حملته على استعمال الخرافة. إلا أن هذه الخرافة لا تعدو التمثيل الرمزي للفكرة المراد تبيانها.

أخيراً يجب أن يميز كذلك بين الخرافة والأسطورة. وبين الخرافة التي تروى على ألسنة الحيوانات. وهذه تكثر في الأدب ويراد بها التمثيل والحكمة والموعظة ولا دلالة تاريخية لها على الأبعاد الفكرية أو الدينية للشعب الذي ظهرت وسطه.

### مصادر ومراجع


- Bruhl, Lucien Levy, La mentalité primitive.
- Bruhl, Lucien Levy, La mythologie primitive, P.U.F., 1963.
- Hegel, G.W.F., Leçons sur l'histoire de la philosophie, Traduit par J., Gibelin, Gallimard, 1954.
- Krappe, Alexandre H., La genèse des mythes, Payot, Paris, 1962.


جورج كتورة

### إضافة

الخرافة في اللغة العربية تعني الحديث الكذوب أي غير الممكن واقعياً وعقلانياً. وتستعمل صفة للإنسان عندما يصل إلى سن متقدمة ويفسد عقله.

أما الخرافة في التاريخ الثقافي فترتبط مع الأسطورة. وربما كان للأسطورة مضمون فكري ـ ثقافي أكثر تعقيداً وتعبيراً خيالياً ـ واقعياً في آن معاً. وإذا كانت الخرافة مرتبطة بالحديث الشفهي غالباً فإن الأسطورة مرتبطة بالكتابة النصيّة.

أما الخرافة في الفلسفة فترتبط مع الخطاب المتهافت منطقياً ومعرفياً ووجودياً. لذلك الخرافة خطاب عقلاني معتم يمكن موازاته مع اللامعقول. فالعقل الخرافي مضاد للعقل العلمي والعقل الفلسفي معاً.

بصيغة مختصرة الخرافة هي الممكن اللامعقول في العقل. لهذا لا تصلح أفقاً للحرية لأنها هروب نحو الزائف. كما أنها لا تصلح حقلاً للإنشاء المبدع لأنها تستمد قوامها من استعمال مجاني للحديث ـ الشفهي. بالتالي هي تزييف لفعالية الكوجيتو بوصفها فكراً ـ تعبيراً ـ فعلاً.

ومع هذا لا يمكن تجاهل دور الخرافة في حياة الانسان الفكرية والثقافية، ولا سيما في العصور السابقة. وقد أخذ دور الخرافة يتضاءل في حياة الإنسان تدريجاً كما تؤكد التطورات الفكرية والثقافية في العصر الحديث.

التحرير

## خَلْق

**Création**
**Creation**
**Schöpfung**

هو الإيجاد كما يقول التهانوي في «كشاف اصطلاحات الفنون»، لكن أغلب الدارسين يرون أنه الإيجاد وفق خطة أي بالتدبر. يقول أبو البقاء في «الكليات» إنه إحداث أمر يراعى فيه التقدير حسب إرادة الخالق وبهذا يكون مشتملاً على تعيين مقدر وقد جاء في سورة القمر آية 49 ﴿إنَّا كل شيء خلقناه بقدر﴾. ويرى ابن منظور في «لسان العرب» ان الخلق تركز على التقدير لا الإحداث من العدم ويستشهد بقول الله. ﴿اني أخلق لكم من الطين﴾ (سورة آل عمران آية 49). فهنا تقدير لا ايجاد من عدم. وعلى هذا يكفي في الخلق الهمّ بالشيء والعزم على فعله. وفي الخلق يتميز الله عن خلقه لأنه يجمع بين الوجود والماهية مصداقاً لقوله ﴿أفَمَنْ يخلق كمن لا يخلق﴾ (سورة النحل آية 17) والخلق الجديد عند الصوفية هو اتصال امداد الوجود.

والخلق ليس بالضرورة ايجاد من عدم، فمعظم الأساطير القديمة عن الخلق تتصور وجود مادة أولية منها يتم الخلق. وأساطير الخلق تصنف الى ستة أنواع: (1) الخلق بفضل كائن فائق عال. ويرى عالما الأنثروبولوجيا جورج فريز وإدوارد

تيلر ان هذه النظرية لا تظهر الا في مرحلة متأخرة من التطور الثقافي عند الشعوب. ولكن يعارضهما لانج عالم الفولكلور الاسكتلندي، إذ يرى ان هذه الأسطورة واردة عند جميع الشعوب في بدايات حضاراتها. وهذا الكائن السامي الفائق يتصف بعدة صفات: انه كله حكمة وهو سابق في الوجود على الخلق والخلق يتم من جانبه بوعي وتدبر ونظام، وخلقه تعبير عن حريته وهو متباعد عن خلقه، وعادة ما يكون إله السماء. وهو في خلقه للعالم يستهدف الخير ولكن يحدث أثناء الخلق نوع من الخطأ فيحدث انقطاع بينه وبين العالم المخلوق. ومن أبرز الأمثلة على هذا الأسطورة القائلة إن الله أو الكائن الأعلى خلق بيضة وفيها توأمان ذكر وأنثى، وقد خرج أحد التوأمين من البيضة قبل أوان النضج لأنه أراد أن يسيطر على العالم، فيحمل معه جزءاً من البيضة يخلق منه العالم ناقصاً ومن ثم يقضي الخالق على التوأم الآخر لإقامة توازن في العالم. (2) الخلق من خلال الصدور وهو فعل تلقائي لا يحتاج إلى مادة أولية للخلق. (3) الخلق من خلال والدَيْن للعالم يُتمثل لهما عادة بالأرض والسماء ويحدث العالم نتيجة زواجهما وعادة ما تسبقهما الفوضى. (4) الخلق من بيضة كونية وفيها يكون عادة توأمان يلدان العالم. (5) الخلق من خلال الغواصين بحثاً عن الأرض في الماء، ويتم بتصور وجود حيوان يغطس تحت الماء لإنقاذ جانب من الأرض يكون هو مولد العالم. ويلاحظ في هذه الأساطير انها لا تصف الخلق بل المولد من أبوين أوليين وان هناك افتراضاً بوجود مادة «معطاة» من قبل. ولكن الدين يتصور الخلق على أنه فعل الله من العدم كما في المسيحية والاسلام. والخلق في المسيحية متوقف على الله وليس الايجاد إلاّ المسالة الثانوية بالنسبة للحظة الخلق الأولى.

وتتصور المسيحية العالم على أنه قائم على مشروع استهدفه الله وإن الله بعد أن خلق الخلْق وجد أنه حسن. اما في الاسلام، فقد تصور الخلْق أيضاً على انه إيجاد من عدم وفق تدبر وتصميم. والله لا يخلق من العدم فحسب بل يخلق العالم والإنسان ويدبر للإنسان هذا العالم. وبعث الموتى يوم الدين هو خلق جديد ليس بأعجب من الخلق الأول، وخلق الله للإنسان دليل على قدرة الله وخلق ما يفيد الإنسان دليل على فضله. وأول ما خلق الله القلم وخلق آدم على صورته وذلك حتى يُعرف. يقول الحديث القدسي: «كنت كنزا مخفياً فأردت أن أعرف فبي عرفوني».

وقد اختلف الفلاسفة المسلمون في تصورهم للخلق وقدرة الخالق، فجهم بن صفوان وهو من أوائل المجبرة وصف الله بأنه القادر الخالق فحسب ونفى عنه جميع الصفات الأخرى. والمعتزلة أكدوا حكمة الله في خلقه أكثر من تأكيدهم لقدرته وإرادته. ويرون أن الله يخلق الخير فقط والإنسان حر خالق لأفعاله. وكان النظّام يرى أن الله لا يخلق الا ما هو خير وأن خلقه عقل. ونفى الجاحظ قدرة الله على إفناء العالم المخلوق. وكان الأشعري من المؤمنين بتجدد الخلق كل لحظة، فالله يخلق العالم في كل لحظة خلقاً جديداً. أما المتصوفة فكانوا يرون إن خلق الله للإنسان على صورته أجلُّ خطراً من خلق عالم المادة.

والتصور الديني للخلق كان من أجل منع عبادة الطبيعة كما ان الخلق يوجه النظر الى فكرة الخالق المجاوز للطبيعة كما انه يرغمه على النظر بحرية لبعض جوانب العالم الطبيعي نفسه. كما ان الخلق يظهر محبة الله وفضله لأنه مستغن عن العالم.

وخلق العالم من العدم يثير عدة تساؤلات: هل الله كان موجوداً قبل العالم ثم (فجأة) خلق العالم في لحظة من الزمن (اعتسافاً)؟ ماذا كان الله يفعل قبل الخلق؟ لماذا خلق العالم في تلك اللحظة التي خلقه فيها؟ كيف يمكن أن يوجد زمن قبل وجود أحداث؟ وقد حل القديس أوغسطين 354 ـ 430 هذا الإشكال بقوله إن الزمن والعالم بدأ معاً. وهناك تساؤل آخر: هل كفَّ الله عن العناية بالعالم بعد الخلق؟ يرى كثير من الفلاسفة ان الله اذا كف عن رعايته فإن العالم سيكف عن الوجود.

أما التساؤل عن هل يُخلق العالم بالمباشرة أم بواسطة فقد اختلف فيه المفكرون الإسلاميون. فإبن سينا يرى أن المادة لا تصدر عن الله بل الذي يصدر هو المقولات وذلك تنزيهاً لله. والكندي يرى ان هناك وسائط في فعل الخلق، والنفس متوسطة بين العقل الإلهي والعالم المادي. وكان التوسط في اليهودية متمثلاً في يَهْوَه والتوسط في المسيحية متمثلاً في يسوع. أما اخوان الصفا فيرون ان العالم كله صادر عن الله بالفيض، لكن الصدور نفسه له مراتب هي: العقل الفعّال، العقل المنفعل، الهيولى الأولى، الطبيعة الفاعلة، الجسم المطلق، عالم الافلاك، عناصر العالم السفلي، المعادن والنبات والحيوان. غير أن إبن رشد تفرَّد بنفي الايجاد من العدم فكل ما هنالك هو خروج من القوة إلى الفعل والعالم كله متحرك منذ الأزل وتأثير الله في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك.

ولا تفترض النظريات العلمية إلاّ فرضين: الأول بداية

للكون وهي خلق فريد؛ والثاني يتحدث عن الخلق المستمر دون حديث عن للمصدر الأول للخلْق.

## مصادر ومراجع


- أبو البقاء، الكليات.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.

- Barth, K., Churh Dogmatics, 1959.
- Brunner, E., Dogmatics, 1952.
- Eliade, M., Le mythe de L'etemel retour, 1949.
- Longe, C.H., Alpha, The Myths of Creation, 1963.
- Manitz, M., Space, Time and Creation, 1957.
- Nasr, S.H., An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, 1964.
- Tillich, P., Systematic Theology, Vols I & II, 1951 - 1953.
- Weiz Socher, C.F. Von, Creation and cosmogony 1964.
- Weiz Socher, C.F. Von, The Relevance of Science.


**مجاهد عبد المنعم مجاهد**

# خُلود

**Immortalité**
**Immortality**
**Unsterblichkeit**

خلد يخلد خلوداً في اللغة دام، ويقال الخلود بمعنى تبري الشيء من اعتراض الفساد، وبقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكل ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب أيضاً بالخلود.

أما في المصطلح فيطلق الخلود في مجال الفلسفة على المذاهب التي تقرر بقاء النفس بعد الموت، على أساس أن النفس الانسانية مبدأ متميز من البدن لا يفنى بفنائه. وفي مجال الدين على عقيدة بقاء النفوس الانسانية في حياة أخروية، إما في حالة نعيم (الجنة)، أو في شقاء (النار)، ففي الإسلام مثلاً يكون الخلود في الجنة بمعنى بقاء الأشياء على الحالة التي هي عليها من غير اعتراض الفساد عليها، قال تعالى: ﴿أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾. ﴿أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾.

وقد تحدث قدماء المصريين عن بقاء النفس والجسد بعد الموت في حياة أخروية، وفي الفلسفة اليونانية كان افلاطون أبرز الفلاسفة الذين تحدثوا عن خلود النفس، وقد بين ذلك في محاورة «فيدون»، والتي ربط فيها بين سعادة النفس الأخروية وتحرر الانسان في حياته من شهوات البدن وملذاته.

أما أرسطو فقد جعل النفس الناطقة صورة البدن تفنى بفنائه، وقد اختُلف فيما بعد، خصوصاً عند بعض الاسلاميين، حول قضية فناء النفس بفناء البدن عند أرسطو، فقيل إنه لم يقصد فناء النفس الناطقة، وإنما النفس الحيوانية، وإلى مثل هذا الرأي يذهب ابن سبعين في «الكلام على المسائل العقلية». والواقع أن أرسطو يضع النفس والجسم جزئين لجوهر واحد متحدين اتحاد الهيولى والصورة، لا جوهرين تامين كما يفعل افلاطون.

وقد تناول المتكلمون في الاسلام قضية الخلود بالتفصيل على اختلاف فيما بينهم بصدد التفاصيل المتعلقة به، وقد دار جدل بينهم حول البعث، فأهل السنة يرون أن الله يبعث الموتى من القبور بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح إليها، وقد رأى الغزالي أنه ليس ضرورياً أن يعاد البدن القديم وانما يمكن أن يكون بدناً آخر، وينكر المتكلمون فكرة التناسخ أي انتقال النفس من بدن إلى بدن؛ وكذلك دار جدل بينهم حول وجود الجنة والنار، هل هما موجودتان مخلوقتان الآن، فذهب أهل السنّة إلى القول بأنهما موجودتان الآن، ولا تفنيان ولا يفنى أهلهما. على حين قال جمهور المعتزلة إنهما تخلقان يوم الجزاء، وذهب الجهمية الى فناء الجنة والنار وفناء أهلهما. وكذلك اختلف المتكلمون في مسألة الخلود في النار بالنسبة لمرتكب الكبيرة. فقال الخوارج إنه يخلّد فيها، وقال المعتزلة إنه يخلّد فيها لكن عذابه يكون أقل من عذاب الكفار، وقال أهل السنة إنه يدخل النار ليعذب بقدر ما فرط ثم يخلد في الجنة بعد ذلك، لقوله (ص): حرمت النار على من قال لا إله إلا الله.

أما فلاسفة الاسلام، فقد التزموا جميعاً بعقيدة الخلود الاسلامية، ولم يضطرب فيها إلا الفارابي، فهو في «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يفرّق بين النفوس التي أدركت السعادة وأخذت بأسبابها وهي وحدها النفوس الخالدة، وبين النفوس التي تحتاج الى الجسم وتبقى متعلقة به، فإذا جاء الموت انحلّت مع الأجسام وفنيت، ويسمي الفارابي أصحابها بالصائرين الى العدم على مثال ما تكون عليه البهائم والسباع والأفاعي، وهناك نفوس متوسطة بين هذه وتلك. ولكن الفارابي في مواضع أخرى من بعض مصنفاته يقرر أن النفس جوهر روحي مفارق، وأن النفس الناطقة من حيث هي عقل بالفعل مفارقة للمادة وتبقى بعد الموت وليست قابلة للفساد وهي جوهر أحدي، وهي الانسان على الحقيقة. وقد وجه كل من ابن طفيل في «حي بن يقظان»، وابن سبعين في «بدّ

العارف» نقدهما الى الفارابي لاضطرابه في تقرير خلود النفس.

وعقيدة الخلود، بمعنى التأكيد على أن النفس تبقى بعد الموت بصفاتها التي كانت لها، والتي تحدد شخصيتها، هي أيضاً عقيدة مسيحية، وهي فكرة أساسية في المذهب الروحي التقليدي؛ وتوجد فكرة الخلود أيضاً في المذهب الكانطي، وهي مما يقضي به العقل العملي. وفي رأي كانط أن من الممكن للكائن المحدود أن يحقق التكمل الأخلاقي في صورة تقدم غير محدود نحو القداسة، وهذا يقتضي الخلود.

أبو الوفا التفتازاني

## خَيال

**Imagination**
**Imagination**
**Phantasie - Einbildungskraft**

الخيال في اللغة بمعنى الصورة التي تُرى في الحلم أو تُخيل في يقظة كما في المنتخب. ويُطلق الخيال أيضاً ـ كما جاء في «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي ـ على القوة الباطنة التي تحفظ الصور اذا غابت تلك الصور عن الحواس الظاهرة. ويطلق الخيالي على الصورة المرتسمة في الخيال المتأدية اليه من طرق الحواس وقد يُطلق على المعدوم الذي اخترعته المتخيلة وركَّبته من الأمور المحسوسة، أي المدركة بالحواس الظاهرة. وعليه فإن التخيل هو ادراك الصور الخيالية.

يتحدد التخيل إذن بوجه عام بأنه العملية الذهنية التي تتولّد عنها الصور. وقد تنشأ هذه الصور الذهنية عن عملية استرجاع الإحساسات في حال غيبة الأشياء التي استثارت هذه الإحساسات، وعملية استحضار صور الأشياء التي سبق أن أدركناها يُعرف بالتخيُّل الاسترجاعي: كأن نستحضر الأشكال والألوان التي سبقت رؤيتها أو الأصوات التي سبق سماعها وكذلك فيما يختص بالروائح والطعوم والملموسات. كما قد تنشأ الصور الذهنية عن عملية خلق على غير مثال من صنع مخيلتنا، وهو ما يُعرف بالتخيُّل الإبداعي الذي ينشيء الإنسان من خلاله الآيات الفنية ويطور العلوم والتقنيات. يرتبط التخيُّل الإسترجاعي إذن ارتباطاً مباشراً بإدراكاتنا فيما يقوم جوهر التخيل الإبداعي على تخطي العالم المحسوس.

تباينت الأنظمة الفلسفية المختلفة حول طبيعة الوظيفة التخيلية ودورها في تكوُّن المعرفة. فقد ذهب بعض الفلاسفة الى ان الصورة نسخة صادقة عن الإحساس وترتبط ارتباطاً متجذراً بالجسد رغم انها قد تولد بتأثير الارادة على الدماغ، فيما ذهب فلاسفة آخرون الى أن الصورة تتخطى الادراك وتتخذ طابعاً ذهنياً صرفاً.

تقدِّم النزعة الحسية عند أبوقراط مثالاً مباشراً للخلط التام بين التخيل والادراك. فالتخيل عنده نوع من الرؤية البصرية: ذلك ان ظاهر الأشياء يرسل بلا انقطاع ذرات تولَّد عن طريق احتكاكها بالعين الرؤية. وتحتفظ هذه الذرات بشكل الأشياء التي انبثقت عنها وبذلك تعلمنا الرؤية عن طبيعة هذه الأشياء. الا ان بعض الذرات الدقيقة تجتاز أعضاء الحس وتصل الى الذهن لتكوِّن فيه صور الأشياء في غيبة هذه الأخيرة. أما النزعة الحسية الرواقية فتقيم اختلافاً بالدرجة بين الصورة والاحساس. فالإحساس يصاحبه فعل الارادة أو التصديق، أي هذا التصور المصحوب بحكم الذي يؤكد اتفاق التصور الذي نكوّنه عن الشيء مع الشيء نفسه، فيما لا تقتضي الصورة تدخُّل الإرادة ولا قوة لها بذاتها على توليد التصديق.

في المنحى ذاته تؤكد الفلسفة الديكارتية على ان الصورة انفعال الجسد: فالصور أشياء مادية تعرض للعقل كما تعرض الأشياء الخارجية للحواس. إنها صور مادية مرسومة في كياننا العضوي وهي آثار لمرور «الأرواح الحيوانية» في الأعصاب والدماغ. وتشكل الصور بهذا المعنى برهاناً على وحدة الروح والجسد. إلا أن بعض الصور ينشأ ـ حسب ديكارت ـ بفعل الإرادة، ويتخذ التخيُّل في خلقه الإرادي الذي يتمثل في الصور المجردة مظهر السند للادراك العقلي، فيما يشكل التخيل بوصفه انفعالاً للجسد مصدراً خطراً للضلال.

وبهذا المعنى الأخير يعتبر سبينوزا ان التخيل قوة لا أخلاقية. فالتخيل في نظره يقوم في أساس الأفكار غير المطابقة للواقع وفي مصدر الاهواء التي تستعبد الإنسان: «للهوى علّة خيالية، فنحن نحس الفرح أو الحزن لأننا نتخيل ان وجودنا قد تزايد أو تناقص لا لأننا نستطيع حقاً أن نميز طبيعة الشيء الذي سبَّب الفرح أو الحزن عن طريق معرفتنا له بواسطة العقل معرفة مطابقة».

خلافاً لما تقدم تؤدي الصورة الذهنية في النظرية الكانطية للمعرفة دوراً متمايزاً عن الاحساس. يرى كانط ان الصورة جسر يربط بين الحساسية والادراك العقلي. فالحواس تؤمِّن

مادة المعرفة فيما تؤمِّن التوليفات القَبْلية للادراك العقلي شكلها، ويسهم التخيل الذي يربط بين هذين المصدرين المتنافرين للمعرفة في أحدهما كما يسهم في الآخر. والتخيل في نظره تنوُّع ونظام في التنوع. فهو تنوُّع لأنه يعيد انشاء الأوجه الكيفية للإحساسات، وهو نظام لأنه يؤالف في ما بينها طبقاً لحواصر شكل الزمن، هذه الحواصر التي تتمثل في الصيغ المتخيلة: القبْل والبعد والآنية.

أقرت الفلسفة الكلاسيكية في المرحلة الكانطية إذن بخصوصية عملية التخيل وأبرزت الفرق بين الإحساس والصورة. بيد ان المدرسة الإرتباطية التجريبية التي سادت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في انكلترا (هيوم خاصة) وفرنسا (تان خاصة) عادت فاعتبرت أن الصورة الذهنية ليست إلاّ أثراً متبقياً من الادراك أو مادة بديلة للإدراك أو انعكاساً للشيء يدوم في الذهن بعد غيبة هذا الشيء. لقد نظرت هذه المدرسة الى الذهن بوصفه حالة فاترة، غير نشطة تتلقى المنبهات الناشئة عن الأشياء تلقياً سلبياً. وعليه فلكل احساس صورة تقابله هي نسخة صادقة لهذا الإحساس غير انها أقل وضوحاً منه: فالصورة البصرية هي بمثابة كليشيه (روشم) احتفظت بها الذاكرة، كما أن الصورة الحركية هي بمثابة تسجيل للحركة. لِمَ لا نعتبر الصور إذن صوراً حقيقية ولا نخلط بينها وبين الإحساسات؟ تقيم المدرسة الإرتباطية التجريبية تعليلاً لذلك فرقاً في الشدة أو الحدة بين الإحساس والصورة: فالصورة استرجاع موهن (مضعَف) للإحساس في غيبته.

خلافاً للمدرسة الإرتباطية شددت أعمال عالم النفس الفرنسي بينيه ومدرسة ورزبورغ Wursbourg الالمانية في علم النفس على القرابة القائمة بين استدعاء الصورة والعمل العقلي الذي يؤدي الى تكوُّن الفكرة. ذلك ان استدعاء الصورة يتضمن جهداً عقلياً حقيقياً: فالصورة لا تظهر في المجال الذهني دفعة واحدة «كما لو كنا نفتح جراراً توجد فيه صورة فوتوغرافية»، بل يتطلب استدعاؤها عملاً عقلياً تحضيرياً يكون فيه الوعي في حالة انتباه موجّه. وتؤدي الصورة الذهنية - حسب مدرسة ورزبورغ - دوراً مساعداً للتفكير المجرد، أي أنها تساعد على تكوين الفكرة العامة، وذلك لأن الصورة بوصفها متعينة في المكان توفر للعناصر التي تؤلف حقل الفكرة أساساً في الواقع العياني. الا ان مدرسة ورزبورغ تؤكد من جهة أخرى اننا نستطيع أن نفكر بدون الصور، لا بل ان المخيلة لا تؤدي إلاّ دوراً محدوداً في العمل الفكري.

لقد أسهمت الفلسفة الظاهراتية اسهاماً متميزاً في تحديد الطابع الحقيقي للصورة الذهنية وفي التمييز بينها وبين الادراك. تعتبر الفلسفة الظاهراتية ان تحليل «المدرَك» و«المُتَخَيَّل» يتعين أن ينطلق من فعل الوعي حين يدرك وفعل الوعي حين يتخيل لا من محتوى الادراك ومحتوى الصورة. فلا يوجد في الوعي ادراكات وصور، إنما الوعي فعل ينزع الى شيء خارج عنه: «فالوعي وعي بشيء ما» حسب التعبير الشهير لهوسرل. على ذلك يشكل الادراك والتخيل موقفين مختلفين للوعي ولا يمكن لأحدهما ان يختزل في الآخر، لا بل ان كلاً منهما يستبعد الآخر: فالتخيل وعي بشيء غائب أو غير موجود فيما يقوم الادراك على تصور شيء حاضر. يلاحظ ج. ب. سارتر في كتابيه «التخيل» و«المُتخيَّل» أن موضوع الإدراك موضوع «يلتقي» به الوعي، اما موضوع التخيل فموضوع يعرضه الوعي لذاته، إنه الوعي الذي نمتلكه عن هذا الموضوع. فأن نتخيل شيئاً من الأشياء يعني ان نفكر بهذا الشيء بوصفة شيئاً غائباً لا وجود له في الحاضر، أي بوصفه عدماً. «فالصورة تكتنف عدماً ما» حسب تعبير سارتر. على ذلك تتمثل الصفة الأساسية للوظيفة التخيلية في انها نشاط تلقائي خلاق. ذلك ان الوعي في فعله التخيلي قادر على أن يعطي لنفسه موضوع تخيله، لذا فإنه يشكل في هذا الفعل قصداً خيالياً: فنحن نتخيل ما نشاء وحين نشاء. وينشأ عن ذلك فرق آخر بين الشيء الواقعي والشيء المُتخيَّل: فالشيء المدرك تحده حواصر وعلاقات متنوعة فيما لا تحد الشيء المُتخيّل الا الحواصر التي يضفيها الوعي على هذا الشيء.

والواقع أن هذا التحليل الظاهراتي إذ يفسر التمييز الذي نقيمه بعفوية بين الواقعي والخيالي فإنه لا يفسر بالضبط الخلط الذي ينشأ بين الواقعي والخيالي في أحلام النوم والهلوسات مثلاً. فمن غير الممكن طبعاً أن نتبيَّن قصدية للوعي في الحلم والهلوسة. فالأحلام ألوان من الصور الذهنية يراها النائم وتنطوي على معان. وتنتظم هذه الصور وفقاً لمنطق مخصوص تحكمه أساساً الميول اللاواعية، وهو منطق الأحلام الذي يختلف عن المنطق الذي تسير بمقتضاه أفكارنا أثناء اليقظة. أما الهلوسة فهي اضطراب يتمثل في الافاضة بالتخيل بدون إرادة المريض ولا يمكن أن نضفي عليه قصداً واعياً، وكذا في اضطرابات التخيل الأخرى التي يدرسها الطب العقلي كالهذيان والتخريف والهستيريا ومرض اختلاق الأكاذيب وغيرها.

لقد استأثرت العلاقة بين التخيل والوظائف العقلية الأخرى ولا سيما التذكر والتفكير باهتمام خاص. فمن مراحل التذكر استحصار صور الأشياء بدون تحديد موقع هذه الصور في الزمن الماضي، أي ما يعرف بالتخيل الاسترجاعي. الا انه يجب التمييز بين الصورة والذكرى: فالذكرى تكون مصحوبة بالوعي بأنها جزء من الماضي فيما يظهر للوعي ظهوراً خادعاً ان الصورة المتخيلة جزء من الحاضر. أضف ان التذكر قد يحدث دون أن يكون مصحوباً بصور كأن أتذكر اني سمعت هذا الشخص سابقاً دون أن استحضر الصورة السمعية لصوته. كما ان للتخيل صلة وثيقة بالتفكير وخاصة بالتفكير المبدع، فيؤدي التخيل دوراً مهماً في الاختراعات العلمية ووضع الفروض واصطناع الوسائل للتحقق من صحتها. بيد ان التفكير - فوق ما بينه وبين التخيل من فروق مهمة - قد يتواصل دون الاستعانة بالصور الذهنية.

ويحتل دور التخيل الابداعي في الفن أهمية خاصة. فمن النادر في الفن الابداعي أن تكون الصورة المستحضرة نسخة مطابقة للأحداث والأشياء الواقعية ومن عوامل التحوير ما تركبه مخيلة الفنان من صور انطلاقاً، ربما، مما كان قد أدركه بسمعه (الموسيقي) أو بصره (الرسام).

### مصادر ومراجع


- Bachelard, Gaston, L'air et les songes, José corti.
- Bernis, Jeanne, L'imagination, P.U.F. Coll. Que Sais-je?
- Sartre, Jean-Paul, L'imagination, P.U.F. L'imaginaire, Gallimard.


كمال بكداش

---

## خَيْر

**Bien**
**Good**
**Gut – Das Gute**

---

الخير هو أساس مبحث الأخلاق، وهو غرض أفعال الإنسان جميعها كما جاء في كتاب أرسطوطاليس «الأخلاق إلى نيقوماخوس» حيث يقول: «كل الفنون وكل الأبحاث العقلية وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقية تظهر أن غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه. وهذا ما يجعل تعريفهم للخير تاماً إذا ما قالوا إنه موضوع جميع أفعالنا».

والخير يقال مقابل الشر، ويقصد به الفعل الذي يحقق الرضا والاشباع لما فيه من نفع أو مصلحة أو ما يجلبه من لذة وسعادة، أو لاتفاقه مع القواعد الإلهية. ولفظ خير بالانكليزية Good يتصل بلفظ Gut بالألمانية وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً:

### أولاً - وجهات النظر التقليدية للخير:

#### 1 - التصور الموضوعي:

1 - الخير في هذا التصور مبدأ عام، مطلق، ثابت في كل مكان وزمان فهو عند أفلاطون 428 - 348 ق.م. ذروة العالم المثالي والمبدأ الأسمى الذي ينظم الموجودات. وأفلاطون يضع الخير فوق الوجود، ويرى أن كل الغايات تنتمي إلى درجة واحدة تصاعدية بفعل حب موضوع سام هو الخير الأقصى، ونستطيع أن نميز بين مستويين للخير عند أفلاطون: الخير الأقصى مثال الخير، والخير الإنساني الذي أثار الجدل بشأنه الكلبيون والقورينائيون، وكان أفلاطون في محاورة «فليبوس» مستعداً لمناقشته معهم وهو خير محسوس ينتمي إلى مجال حياة الإنسان الواقعية. ورغم وجود هذين المستويين للخير عند أفلاطون، إلا أنه يجعل للخير وجوداً أنطولوجياً فهو مثال مفارق مستقل، لذلك تطلق على نظريته (النظرية الموضوعية للخير). ومع اختلافات طفيفة نجد هذا التصور لدى أرسطو 384 - 322 ق. م. ولدى القديس توما الأكويني 1225 - 1274 الذي يعتقد أن كل عمل أو حركة موجهة نحو كل غاية أو خير ما، ويتمثل هذا الخير عند الكائنات الناطقة في التفكير الذي يمكن له الانتباه وتقصد إليه الإرادة. والله وحده هو السبب والعلة الأولى لكل موجود والمبدأ الثابت لكل حركة، ونحوه تتجه كل الموجودات بحق وهي تنشد الخير، فالخير الأقصى للإنسان هو الله.

ويرتبط بهذا التصور الموضوعي للخير، رأي الرواقية في التطابق مع الطبيعة كما يتلخص ذلك في عبارة زينون «الحياة وفقاً للطبيعة» Con Venienter Nature Vivre ومن هذا يتضح أن الفلسفة اليونانية والوسيطة تربط الخير بالوجود، إلا أن ذلك تم بصبغة دينية عن طريق التوحيد بين الخير الأقصى والعلة الأولى.

ويمكن أن نجد نموذجاً معاصراً للتصور الموضوعي للخير لدى جوزيا رويس J. Royce المثالي الأميركي في «فلسفة الولاء» حيث يعطي لكل مظهر من مظاهر الولاء وجوداً موضوعياً خيراً.

ب ـ الإرادة الخيِّرة: هذا المفهوم للخير الذي يعد محور الأخلاق يقابل مفهوم الواجب عند كانط الذي يجعل من الأخلاق دراسة للالزام. ودراسة الخير تكشف عما ينبغي السعي إليه، أي أهداف السلوك وغاياته المثلى، بينما دراسة الالزام تعنى بما ينبغي عمله، أي بالطريقة التي يجب بها تحقيق هذا الخير. فاهتمام كانط الأساسي ليس الخير بل الواجب. ففي أخلاقه الصورية لا يتحدث عن الخير ولا يحاول تحديد المقصود به، بل يقدم بدلاً من ذلك مفهوم الإرادة الخيِّرة باعتبارها المبدأ الأخلاقي الأول وأساس الأخلاقية. « فالإرادة الخيِّرة هي فقط ما يمكن أن يعتبر خيراً بلا قيد ولا شرط، من بين موجودات هذا العالم». صحيح أن هناك عطايا طبيعية كالذكاء والإرادة ونعم الحظ كالمال والشرف والسلطة، لكنها في نظر كانط « ليست خيرات في ذاتها لأنها يمكن أن تستخدم للخير أو للشر ».

جـ ـ الخير والشر العقليان: ويمكن أن نعرض لمفهوم الخير في الفكر العربي الإسلامي الذي يتبين في موقف المعتزلة خاصة في نظرية الحسن والقبح العقليين. فالحسن هو الخير، والقبح هو الشر. وهما عند المعتزلة أهل العقل والتفكير الحرّ في الإسلام خصائص للأشياء نتوصل إليها عقلاً لأنها عامة وكلية. ولكي نعرض موقفهم سنتعرض أولاً للموقف المضاد عند أهل السلف وعلماء الحديث الذين أرجعوا الخير والشر إلى إرادة الله، فالخير هو ما حسنه الشرع وأثنى عليه، والشر ما قبحه الشرع ونفر منه، وعلى ذلك، فلو أمر الشارع بالكذب لكان خيراً، ولو نهى عن الصدق لكان شراً. وعند المعتزلة في الأفعال سمات وخصائص ذاتية تجعلها خيراً أو شراً، والله يأمر بالخير لأنه حسن في ذاته، وينهى عن الشر لأنه في ذاته قبح. وعلى ذلك، فالعقل بطبيعته استطاع أن يميز بين الخير والشر قبل ورود الشرع بهما. ونجد هذا الموقف حديثاً لدى أفلاطوني كمبردج الذين كانت لهم وجهة نظر المعتزلة، مقابل موقف كل من دونزسكوت، ووليم أوكام وغيرهما من علماء اللاهوت الذين اتخذوا وجهة نظر قريبة من رأي الأشاعرة.

**2 ـ التصور الذاتي:**

وهو تصور الإتجاهات الطبيعية والحسية والتجريبية التي ترى أن الخير والشر مفاهيم نسبية اصطلح الناس عليها خلال تجاربهم أو حياتهم المشتركة والظروف التي تحيط بهم، ومن هنا اختلفت باختلاف المجتمعات في كل زمان ومكان.

ويمكن أن نجد نماذج لهذا التصور لدى كل من: بنتام وجون ستيورات مل أصحاب مذهب المنفعة العامة Utilitarism وكذلك كل من السفسطائية والقورينائية والأبيقورية قديماً.

فعند جيرمي بنتام Jermy Benthan 1748-1832: الطبيعة وضعت الجنس البشري تحت حكم سيدين حاكمين « الألم والسرور » كما جاء في كتابه « مبادىء الأخلاق والتشريع ». وجون ستيورات مل J.S. Mill 1806 ـ 1832 يبدأ بتأكيد أن السؤال عن الخير هو سؤال بخصوص الأشياء المرغوبة. ويضيف أن الدليل الوحيد الممكن على أن الشيء خير هو أن الناس بالفعل ترغب فيه. ويستنتج من ذلك « أنه لا شيء مرغوب في الحقيقة سوى السعادة ». وتظهر الاختلافات جلية في تعريف الخير واختلاف هذا التعريف لدى فلاسفة العصور الحديثة في مذهب المنفعة الفردية لدى هوبز، أو نظرية التطور في الأخلاق عند دارون وسبنسر وهكسلي ونيتشه وغيرهم. وكذلك لدى أوغست كونت ودوركايم أصحاب الأخلاق الاجتماعية في الوضعية الفرنسية، ولدى ليڤي بريل وغيرهم. ويضاف إليهم موقف البراغماتية النفعي في أميركا. كذلك يمكن أن نذكر أصحاب مذهب الحاسة الخلقية شافتسبري وهاتشنون وكذلك فلسفة بتلر التي تتحدد انطلاقاً من مفهوم الضمير.

**ثانياً ـ النظريات المعاصرة والميتا ـ أخلاقية في الخير:**

ومقابل النظريات التقليدية السابقة في الخير نجد النظريات المعاصرة تتخذ موقفين أساسيين متعارضين في دراسة الخير أحدهما يحدد للخير علماً ويعترف به كمجال للدراسة والبحث والآخر ينكر إمكانية هذه الدراسة وهما ما يطلق عليهما موقفا الإدراك واللاإدراك. الموقف الأول هو امتداد للتصورات الفلسفية التقليدية في الخير، والثاني يتعلق بالنظريات الميتا ـ أخلاقية، وداخل كل منهما اتجاهات فرعية.

في الموقف الادراكي نجد اتجاهين فرعيين هما: الاتجاه التجريبي أو الطبيعي من جهة، والإتجاه الحدسي من جهة ثانية. ويرى الاتجاه الأول وهو السائد في الولايات المتحدة الأميركية ويمثله جون ديوي J. Dewey ورالف بيري R.B. Perry ويرى أن الخير رغم اختلافه عن الحقائق العلمية إلا أنه يتفق مع هذه العلوم في أنه يستند إلى الملاحظة والتجريب، بينما اتجاه الحدسيين الذين يقبلون جانباً من المناهج التجريبية في الأخلاق يؤمنون بأن دراسة الخير يجب أن تتم

بالالتجاء إلى الحدس السابق على التجربة، ويمثل هؤلاء الفلاسفة الانكليز: جورج أدوار مور، ر. برود، أ. س. يونغ، دبفيد روس ويقبل هذا الموقف باتجاهيه افتراض أن هنالك علماً للخير وإن كان نوعاً خاصاً من العلم ويوضع كل منهما تحت عنوان الموقف الادراكي.

ومقابل هؤلاء نجد «الموقف اللاإدراكي» ويضم اتجاهات متعددة مثل: الوضعية المنطقية، المدرسة الانفعالية، فلاسفة اللغة العادية. والوضعية المنطقية يمثلها آير A.J.Ayer وشليك 1882 ـ 1936 وهربرت فايجل، وكارناب R. Carnap وهي ترى: أن أحكامنا حول الخير هي مجرد تعبير عن حالة عقلية تشير إلى حبنا لنوع معين من السلوك مع رغبتنا في أن يتبعه غيرنا من الناس، وعلى ذلك فهي أوامر في صورة لغوية مضللة. لا توصف بالصدق أو الكذب؛ أي ليس لها معنى يدرك.

ويرتبط بالوضعية المنطقية موقف المدرسة الانفعالية التي اتخذت اسمها من التفرقة بين الادراك والانفعال. ومن أهم المدافعين عنها ريشنباخ، ل. ستفنسون الذي أحكم صياغة أحكامها. وترى هذه المدرسة أن المفاهيم الأخلاقية كالخير والشر ذات معنى وجداني عاطفي وليس له معنى تصوري. فالطابع الانفعالي هو السمة المميزة لمعنى الخير والألفاظ الخلقية. فالخير يشير إلى مشاعر وأحاسيس المتكلم وقدرته على استثارتها لدى السامع.

ثم يأتي موقف فلاسفة اللغة العادية الذي يتفقون على أن أهم وأخص وظائف تعبير مثل الخير أو الجميل هو أنه يسهل تأدية فعل من الأفعال، وهم متأثرون بفتجنشتين وجورج مور ومعظمهم من أكسفورد وهم تولمان، ر. م. هير، شوارت هامبشير، ج. ل. أوستن، وتمثل هذه الاتجاهات السابقة الموقف اللاإدراكي.

ويتفق التقسيم السابق (الادراكي واللاإدراكي) لنظريات الخير مع تقسيمها إلى نظريات معيارية، ونظريات ما بعد المعيارية. الأولى هي التي تتناول أحكام الخير والقيمة وتطلعنا على ما هو خير أو ماله قيمة، والثانية ما بعد المعيارية وهي التي تأخذ على عاتقها مهمة تحليل أحكام الخير والقيمة والتقييم؛ أي أنها لا تأخذ على عاتقها مهمة وضع أحكام الخير ولا ما ينبغي أن يكون.

**مفهوم الخير اللامعرف**

وهناك موقف متميز يعبر عنه جورج مور في كتاباته الأخلاقية المختلفة: «أصول الأخلاق» 1903، «الأخلاق» 1912، ثم دراسته عن «طبيعة الفلسفة الأخلاقية» و«تصور القيمة الذاتية» اللتين نشرهما فيما بعد في كتابه «دراسات فلسفية»، ثم بحثه «هل الخير صفة؟» 1932، وفيها يهاجم الاتجاهات المختلفة التي تجعل الخير صفة طبيعية يمكن ادراكها كأية صفة تجريبية، ويقدم نظرية في «الخير اللامعرف». وطبقاً لوجهة نظره، فإن الخير أو الحق سمة خاصة لا تتغير، وغير طبيعية لأنها ليست شيئاً جسمياً أو عقلياً، وبهذا فهي لا يمكن أن تلاحظ في التجريب ولكنها تعرف بالحدس، وفي هذه الحالة فهي تبدو وكأنها شيء فريد غير قابل للتحليل. إنها انطباع بسيط مثل الأصفر، وكما لا يمكنك بأية وسيلة أن تشعر أي فرد لا يعرف عنه شيئاً ما هو الأصفر؟ فكذلك لا يمكنك أن تشرح ما هو الخير.

وينتقد بيري الواقعي الجديد الأميركي هذا الموقف بقوله: «في مناقشة طبيعة الخير والقيمة أجد نفسي غير متفق مع بعض الواقعيين الجدد، ممن كنت أتمنى أن أتفق معهم مثل مور ورسل حيث يتفقان على أن الخير صفة لا يمكن تعريفها تتصل بالأشياء مستقلة عن الوعي». وعلى الرغم من كثرة الكتب التي وضعت دفاعاً عن هذه الفكرة أو هجوماً عليها، إلا أنها لا تتطلب أية حجة. فإذا كان الخير الذي لا يقبل التحليل موجوداً داخل نطاق الرؤية العقلية، فيلزم عن ذلك إمكانية وضعه في بؤرة تمكن من إدراكه ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجده (الخير) إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شيء كهذا وبخاصة إذا كان أنصار هذه النظرية لا يتفقون على ما يجدونه.

**ثالثاً ـ مفهوم الخير في اطار نظرية عامة للقيمة:**

ومقابل الاتجاهات السابقة يقدم بيري في نظريته العامة في القيم مفهوماً للخير الشامل يتجاوز أوجه النقص في التعريفات السابقة وهو يميز بين مفهومين للخير:

الأول: هو الخير بالمعنى الاخلاقي الخاص ويشمل الخير المطلق وهو ما تصورته النظرية الموضوعية كامناً في الأشياء ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان. والخير النسبي وهو ما تصورته النظرية الذاتية صفة يخلعها العقل على الأشياء أو الأفعال وفقاً للظروف المتغيرة. إلا أن هذا الخير الأخلاقي الخاص عند بيري ليس مطلق المثاليين ولا نسبي التجريبين، بل هو علاقة واقعة بين الانسان والشيء. والثاني هو الخير في مفهومه التكاملي الشامل أو العام الذي يعادل القيمة. يقول

بيري: «لدينا معنيان لكلمة خير: فهي في معناها العام تعني الطابع الذي يتخذه أي شيء في كونه موضوعاً لاهتمام ايجابي، وعلى ذلك فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يريده، خير إذاً. أما في مفهومها الخاص فإن «صفة الخير الأخلاقي» توهب إلى الموضوعات بواسطة الاهتمامات المنظمة تنظيماً متناسقاً».

والخير بالمعنى العام وهو الأكثر عمومية والذي يمثل القيمة العليا في تنظم سائر القيم ينقلنا الى مفهوم الخير الأقصى Summun Bonum. فالناس عادة والشرائع والأديان يهتمون ليس فقط بالخير ولكن بالخير الأقصى. يقول سبينوزا في «رسالة في اللاهوت والسياسة»: «إن سعادة الفرد ونعيمه الحقيقي لا يكونان إلا في تمتعه بالخير لا في فخره بأنه وحده الذي يتمتع به مع استبعاد الآخرين. ومن يظن أنه حصل على سعادة أكبر لأنه وحده في حالة طيبة في حين أن الآخرين ليسوا كذلك أو لأنه تمتع بسعادة أكبر، أو لكونه أسعد حظاً من الآخرين. مثل هذا الشخص يجهل السعادة والنعيم الحقيقي». ومن هنا تهتم نظرية القيمة بالخير الأقصى كهدف وغاية لجميع الافراد. والخير الأقصى يفترض تنظيماً تصاعدياً في نظام تسلسلي واحد شامل حيث يشغل كل موضوع سواء كان خيّراً أو شريراً مكاناً فريداً تحدده علاقاته الحسنة أو السيئة تجاه المجموع. فمعظم الأشياء التي نسميها «خير» لا تكون لها قيمة إلا من حيث هي وسيلة لخير أشمل منها وهذا بدوره يتبين انه ليس إلا وسيلة لآخر أبعد مدى. وهكذا يكون لدينا سلم متدرج حتى نصل للخير الأقصى. ولكي نصل اليه علينا أن نحدد طرق قياس وتدرج مستويات الخير؛ أي أن نحدد بأي معنى من المعاني يمكننا القول أن شيئاً ما أفضل أو أسوأ من شيء آخر، يتم ذلك بمعايير قياس الخير.

هذه المعايير عند أصحاب مذهب المنفعة «حساب اللذات» وفي نظرية القيمة العامة تسمى سلم القيمة وحددت بأنها معيار الشدة والتفضيل والشمول. ويعد معيار الشمول أكثر المعايير تحديداً للخير الأقصى فهو يعني «اكبر اشباع ممكن لاهتمامات كل الناس وتحقيق منافعهم».

## مصادر ومراجع


- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر. أحمد لطفي السيد عن الفرنسية، القاهرة، 1924.
- أفلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.
- أفلاطون، المأدبة، تر. وليم الميدي، دار المعارف، القاهرة.
- أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، ط. 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.
- صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة.
- صبحي، أحمد محمود، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1969.
- الطويل، توفيق، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، النهضة العربية، 1979.
- الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في الأخلاق، النهضة العربية.
- عزت، عبد العزيز، ابن مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- عطية، أحمد عبد الحليم، القيم في الواقعية الجديدة عند بيري، رسالة ماجستير غير منشورة.
- كانظ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر. عبد الغفار مكاوي، القاهرة، 1968.
- مدين، محمد محمد، القيم في فلسفة جون ديوي، رسالة ماجستير غير منشورة.

- Dewy, John, Theory of Valuation.
- Mill, J.S., Utilitarism, Edited by Mary Wornock.
- Perry, R.B., General Theory of Value, Longmans, Green, Co, New york, 1929.
- Kant, The Critique of Practical Reason, Trans, T. K. Abbott, 6th. ed., London, 1959.


أحمد عبد الحليم عطية

## دَلالَة

**Signification**
**Signification**
**Bedeutung**

ليس هناك من منهجية «أرثوذكسية» في تحديد مفهوم الدلالة وتحولاته اللغوية والوظيفية التي هي انعكاس لموقف الفاعل/المرسل الذي يراوح بين «تحريم وقدسية» المجتمعات البدائية و«الفرويدية والسكيزوفرينيا» النقدية المعاصرة؛ خاصة بعد أن تجذر الشك في صراع «المثالية» و«الوضعية»، فإذا بالمخاض يتحول في ستينات القرن العشرين من جدلية «المثالية» و«الوضعية» إلى ثنائية الممارسة والتنظير.

وكان النقد حتى نهايات القرن التاسع عشر ينغلق على تفسير آلي - سببي يشمل عناصر محسوسة هي مادة العالم بعيداً عن تفكيك البنية الثابتة وهي بنية الدلالة المؤلفة من «الدال» و«المدلول» التي تحمل صورة العالم.

على أن لبعض تلك المنطلقات المبدئية بعداً ألسنياً محضاً يستند إلى ازدواجية الخطاب التي تكشف عند الاستنطاق عن شحنة دلالية لا تتعين إلا بها ولا يتعين بها غيرها، وهذا المعطى هو الذي يجعل الدلالة تتحدد بكونها البعد الألسني لظاهرة الأسلوب طالما «ان جوهر الأثر الابداعي لا يمكن النفاذ إليه إلا عبر صياغاته الابلاغية».

أما السيميائية أو علم الدلالة فقد عادت إلى المصطلح اليوناني GηγεΤον ومعناه: العلامة المميزة، الأثر، الاشارة، الدلالة المنقوشة أو المكتوبة أو المصورة وأخيراً إلى البصمات.

وحدد فردينان دو سوسير الدلالة بالقول «انها الوحدة التي تجمع بين الدال والمدلول، كما وانها نظام يتظهر ويتحصل بعد غياب الدال والمدلول، لأن اللغة كنظام دلالات مختلفة تعكس لنا الأفكار المختلفة».

إذن، بحسب مفهوم فردينان دو سوسير للشكل الألسني، ونسبة إلى شكل لويس يمسلاف، الأكثر تطوراً، كل لغة يمكن تحديدها بأنها شكل يتكون من اجتماع مادتين مختلفتين: التعبير والمضمون. وإن تطبيقاً لمبدأ المشاكلة بين هاتين المادتين يساعدنا في نقل معرفتنا من مستوى التعبير إلى المضمون أو الدلالة، التي تتغير وتستقل عن الشكل الألسني.

إذا اعترفنا بوجود شكل خاص يتعلق بكل مادة مستعملة على مستوى التعبير فلا بد أن نقبل استطراداً بأن الشكل الذي نسميه الشكل العلمي يعني بالتالي المضمون للمادة نفسها: «فإذا كانت الكيمياء من حيث هي علم، تكوّن نظاماً شكلياً خاصاً لحقل مادة ما، فإن العناصر الكيميائية هي تلك الوحدات الصغرى أو «السمات المميزة» التي ينتج ادغامها على مستوى المظهر واحداً من الجوانب التي نسميها عالم الحس المشترك. والكيمياء التي هي شكل علمي تبدو وكأنها مادة مساعدة في بناء جديد للشكل الدلالي الذي يبدو عبر أنماط اللغة المتعددة الوجه الآخر للتعبير عن المعنى. فالشكل الدلالي للمادة يختلف عن أشكاله العلمية الممكنة».

فالدلالة التي تشكل لقاء الصورة الصوتية بالفكرة المجردة تتعدى المعنى المحدود في «الدال» و«المدلول» وترتبط إلى حد بعيد بالمعنى الذي تضفيه عليها كُبْنية الكلمات المنتسبة إلى نظام اللغة والتي تدخل في تأليف الجملة. غير أنه يبقى «للدال» حق التصور على «المدلول»: فهو مفصول عنه ولا يمكن لأي معنى آخر أن يخترقه. ولذا كان «للدال» أفضلية التعريف عن الذات.

ويرى رولان بارت أنه إذا لم تكن اللغة «مجانية» أو «بريئة» وإذا كان للكلمات ذاكرة ثانية تمتد ملغزة عبر المدلولات الجديدة فإن «الكتابة تصبح توفيقاً بين الحرية والذكرى».

وهذا يعني عند رولان بارت، أن الدلالة تعني «الحيادية»، كما تعني مساحة مفتوحة وقراءات تتكاثر وتتجدد، وتعود في كل مرة الى درجة صفر بمقدورها كسر العلاقات القائمة وبناء علاقات جديدة تحل محلها، لأن عملية الهدم والبناء هذه هذ التي تحرر «المدلول» من «الثابت» إلى حركية «المتحول».

أما جوليا كريستيفا فرأت أن الدلالة أو الخاصة الملغزة ـ كما تسميها ـ تعني «الارتباط الكيفي بين الدال والمدلول»، على أن الكيفية بالتعبير الفرويدي هي نتاج اللاوعي.

وسعت السيميائية إلى تحديد العلاقات الجذرية التي تقوم بين هندسة العالِم الفردي/عالم الابداع ونظام الدلالات، وكانت الخاصية التي تميز ألسنية رومان باكوبسون، تنعكس في تناول جزئيات القاموس اللغوي على مستويين:

1 ـ تحديد مستوى الدلالة المتحوِّلة Connotation.

2 ـ تحديد مستوى الدلالة الذاتية Dénotation.

لذا، فالدلالة هي الكتابة المرئية التي تعبر إلى عالم «الأرشيف» المخلوق والمرتهن بصيرورته: الألسنية (صرف، ونحو، وصوت)، والزمنية (ماضٍ، وحاضر، واستكشاف مستقبل).

والدلالة بهذا المعنى تقنية قائمة في خدمة الذاكرة ولكنها ليست ذاكرة: إنها تحمل زمن تحول نفسي نعبر به إلى الفعل. من هنا يمكن القول:

1 ـ الدلالة ظاهرة نفعية وورائية تحمل اضطراب زمني الماضي والحاضر.

2 ـ الدلالة حركة لولبية هي حركة الذهاب والمجيء بين المضمر والظاهر.

3 ـ الدلالة نتاج اجتماعي يشكل البنية التحتية للثقافة، وتجسد دائماً مغامرة الواقع/الممكن لأنها تعبير عن الانسان الفاعل/والمنفعل على حد سواء.

مصادر ومراجع:


- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب: نحو بديل ألسني في نقد الأدب، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، 1977.
- Barthes, Roland, Le degré zéro de l'écriture, éd. Seuil, Paris, 1953 et 1972.
- De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, éd. Payot, Paris, 1971.
- Greimas, Algirdas Julien, Du sens, éd. Seuil, Paris, 1970.
- Hjemslev, Louis, Prolégomènes à une théorie du langage, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Jakobson, Roman, Essais de linguistique générale, VI, éd. de Minuit, Paris, 1963. VII, éd. de Minuit, Paris, 1973.
- Kristeva, Julia, La révolution du langage poétique, éd. Seuil, Paris, 1974.
- Kristeva, Julia, Les épistémologies de la linguistique, in langages, No.24, Paris, 1971.
- Rifaterre, Michael, Essais de stylistique structurale, éd. Flammarion, Paris, 1971.


أمينة غصن

## دَهْر

**Age**
**Age**
**Zeit**

**مصطلح «الدهر» ـ في أصل وضعه، وعند اللغوين يعني: الآن الدائم، والأمد المحدود، والزمان الطويل... ولأن من معانيه: الزمان الطويل قال بعضهم: إن بينه وبين مُصطلح «الزمان» اشتراكاً، فهما واحد في معنى دون معنى، فالمدة المديدة يقال لها «دهر» و«زمان»، على حين ان الآن الدائم هو «دهر» فقط، أما المدة غير الطويلة فهي «زمان» فقط... والذين قالوا بهذا الاشتراك منهم من يرى في الألف سنة «دهراً»، بينما «الزمان» يطلق على الشهرين الى ستة أشهر.**

**ومن اللغوين من قال إن «الدهر» هو «الزمان» واستشهد بقول الشاعر:**

إن دهـــراً يلـــف حَبْلـــي بجمــــل
لــــزمــــانٌ يهــــم بــــالاحســــان

**وعند هؤلاء ان حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم:« ألا إنَّ الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً، أربعة منها حرم، ثلاثة منها متواليات: ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم، ورجب الفرد...» شاهد على أن الزمان والدهر سواء.**

**و«الدهر»، أيضاً، يعني: النازلة والكارثة الشديدة... ولقد تحدث النبي، صلى الله عليه وسلم، عن عام الحزن الذي ألمَّ به، عندما ماتت زوجه خديجة وعمه ابو طالب، فقال: «لولا ان قريشاً تقول: دَهَرَهُ الجزع لفعلت..».. ومن ذلك**

قولهم: دَهَرَ فلاناً أمرٌ، اذا أصابه المكروه الشديد.

ويستخدم «الدهر» بمعنى: الهم. اي الغاية، وبمعنى: العادة... كما في قول الشاعر:

لعمري وما دهري بتأبين هالك
ولا جزعا مما اصاب فأوجعا

وبهذه المعاني استخدم المصطلح في القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي.. ففي القرآن حديث عن «الدهرية» الذين ﴿قالوا: ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر﴾ (الجاثية: 7). وفيه ﴿هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا؟﴾ (الانسان: 1).. وفي الحديث النبوي يتحدث الرسول، صلى الله عليه وسلم عن الزوجات اللاتي يكفرن العشير والاحسان، فيقول: «لو أحسنتِ الى احداهن الدهر، ثم رأت منك شيئاً قالت: ما رأيت منك خيراً قط!» (رواه البخاري والمسلم والنسائي والموطأ).... وفي حديث آخر يتحدث عن سبق حواء بنات جنسها الى الخطيئة فيقول: «لولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر!» (رواه البخاري ومسلم)... ثم يأتي في الحديث الذي يرويه عبد الله بن عمرو بن العاص «الدهر» بمعنى «الأبد»... يقول الراوي: «كنت أصوم الدهر... فقال لي الرسول: ألم أُخْبَر انك تصوم الدهر؟!... صم صوم داود نبي الله.. كان يصوم يوماً ويفطر يوماً... لاصام من صام الأبد..» (رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل)... وفي حديث أبي ذر الغفاري ان النبي قال: «من صام ثلاثة أيام من كل شهر فقد صام الدهر كله» (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن ماجة وابن حنبل).

• • •

وعند المتكلمين المسلمين نجد التمييز بين «الدهر» وبين «الزمان»، فعلى حين يقع «الزمان» على المدة القليلة والكثيرة، نجد «الدهر» دالاً على «مدة العالم من بدء وجوده الى انقضائه، ومدة الحياة»... وواضح من هذا التعريف، الذي أورده أبو البقاء 1095 هـ. 1684 م. في «الكليات»، ان «الدهر» لا يشمل ما بعد انقضاء هذا العالم، وما بعد مدة الحياة... لكن تعريف الجرجاني 740 - 816 هـ. 1340 - 1413 م. له ينبيء بشموله ذلك، فهو «الآن الدائم»، أي ليس «المحدود» فقط، وإنما «الدائم»، وكما أن «الدائم» هو اسم من أسماء الذات الإلهية، فإن الجرجاني يمضي في التعريف موضحاً فيقول: «الآن الدائم، الذي هو امتداد الحضرة الإلهية!، وهو: باطن الزمان، وبه يتحدد الأزل والأبد!».

فهو، إذن، «دائم» و«خالد»، وهو ليس «الزمان» ولا «الوقت»: المتجدد، المعلوم، المحدود بين فعلين وحركتين، وإنما هو «باطن الزمان»، وماضيه البعيد الموغل في اللاَّقبل هو: الأزل، ومستقبله البعيد الموغل في اللاَّبعد هو: الأبد!

واذا شئنا شاهداً من اللغة على هذا المعنى الذي حدده الجرجاني وجدناه عند الشاعر جرير. فعندما قال له الفرزدق:

فإني أنا الموت الذي هو نازل
بنفسك فانظر كيف أنت تحاوله

أجابه جرير:

أنا الدهر، يفنى الموت والدهر خالد
فجئني بمثل الدهر شيئاً تطاوله!

فجعل «الدهر» شاملاً للدنيا والآخرة!...

ولعل هذا المعنى، الذي يجعل من «الدهر» «امتداد الحضرة الإلهية» هو الذي جعل الرسول، صلّى الله عليه وسلم، ينهى عن سبِّ «الدهر»، لأن الدهر هو «الله»!.. ففي حديث أبي هريرة يقول الرسول فيما يرويه عن ربه: «يؤذيني ابن آدم، يسبُّ الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر اقلب الليل والنهار» (رواه البخاري ومسلم وابو داود وابن حنبل).. وعن أبي هريرة، أيضاً، يقول الرسول: «لا تقولوا خيبة الدهر، فإن الله هو الدهر!». (رواه البخاري ومسلم والموطأ وابن حنبل).

والبعض يعلل النهي عن سب الدهر، بأن الناس كانوا يضيفون النوازل الى الدهر، ولذلك سبّوه، فأراد الرسول، صلى الله عليه وسلم، أن يعلمهم أن الفاعل لهذه النوازل هو الله، فمن سبّ الدهر، على أنه الفاعل لها، فكأنما قد سبَّ الله!.. لكن... يبقى هذا التفسير مقبولاً، فقط، على مذهب الجبرية... ومن ثم تبقى هذه الأحاديث ذات معنى اعمق في ضوء تعريف الجرجاني للدهر بأنه: «الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية!»...

ويزكّي هذا المعنى ويدعمه ان الاتفاق قائم على ان «الحق» هو الله، وهو من أسمائه... ثم اننا واجدون حديثاً نبوياً يسمى «الدهر» «بالحق»... ففي حديث بدء الوحي بغار حراء، يتحدث الرسول الى زوجه خديجة عن مخاوفه من ان يكون به جنون، وعن إشفاقه، على نفسه أن يصيبها بلاء، فتطمئنه قائلة: «أبشر، فوالله لا يخزيك الله أبداً، انك

لتصدق الحديث، وتصل الرحم، وتحمل الكَلَّ، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق...» (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل) أي: «وتعين على نوائب الدهر».. «فالدهر» «الدائم» هو «الحق» هو «امتداد الحضرة الإلهية»، كما يقول الجرجاني في «التعريفات»..

• • •

أما عندما يكون «الدهر» هو «الزمان» الطويل والأمد المحدود، فإنه ـ وهو الذي لا وجود له في الخارج ـ يكون عبارة عن «مقارنة حادث لحادث»، وحتى هذه المقارنة هي أصل إعتباري عدمي، فتحديده موقوف على الحوادث والحركات... وتحديد المتكلميْن المسلمين للزمان ـ [الدهر] ـ بمقارنة الحوادث والحركات، متفق مع قول الحكماء القدماء بأنه مقدار حركة الفلك.. وإذا كان «الزمان» موهوماً، لا وجود له في الخارج، فإنه يتحدد بمقارنة الحركة، التي هي موجود معلوم متجدد، وهذا المعنى هو الذي يقول فيه الجرجاني إن الزمان ـ عند المتكلمين ـ هو «عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإن قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام..».. فطلوع الشمس ـ كحدث وحركة ـ معلوم، له وجود خارجي... أما زمان المجيء فموهوم، لا وجود له في الخارج، لكن الاقتران هو السبيل للتحديد وزوال الإبهام.. وهذا هو المعنى الذي ذهب اليه الامام المعتزلي ابو الهذيل العلاف 135 ـ 235 هـ. 753 ـ 850 م. والذي يرويه عنه الأشعري 260 ـ 324 هـ. 874 ـ 936 م. في «مقالات الاسلاميين»، فلقد عرَّف الوقت بأنه «هو الفرق بين الأعمال، وهو مدى ما بين عمل الى عمل، وهو يحدث مع كل وقت فعل».. («مقالات الاسلاميين» ج 2، ص130، طبعة القاهرة، 1969 م). وهو نفس المعنى الذي اختاره التفتازاني 712 ـ 973، هـ. 1312 ـ 1390 م، عندما قال عن الزمان أنه «عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر...» («شرح العقائد النسفية»، ص246، طبعة القاهرة، 1332 هـ).

• • •

والنسبة الى «الدهر»: دهري، للفرد المذكر، و«دهرية» للمرأة، أو للجماعة والتيار الفكري.. فيقال: رجل دهري، اذا كان مسناً طاعناً في العمر.. وفي حديث عمرو بن سلمة: «... تقول عجوز لنا دهرية......» (رواه أحمد بن حنبل).... والرجل الدهري هو: الملحد، الذي لا يؤمن بالآخرة، لقوله ببقاء الدهر وجحده وجود الصانع المدبر العالم القادر، وقوله بأن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه، لا بصانع مدبر، وكذلك الحيوان قد جاء من نطفة، والنطفة من حيوان. كذلك كان وكذلك يكون أبداً، وليس هناك شيء خارج الطبيعة، فهي مستكفية بنفسها، مستغنية عن خالق يوجدها، والحياة الخلقية ما هي إلا الإمتداد للحياة البيولوجية!.. وباختصار ﴿قالوا: ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر﴾!.

## مصادر ومراجع


- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن ماجة، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1972 م.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- أبو داود، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1952 م.
- الأشعري، مقالات الاسلاميين، طبعة القاهرة، سنة 1969 م.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، طبعة القاهرة، سنة 1332 هـ.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكته ـ الهند، سنة 1892 م.
- الجرجاني، التعريفات، طبعة القاهرة، سنة 1938 م.
- الدارمي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1966 م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مالك، الامام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1955 م.
- النسائي، السنن، طبعة القاهرة سنة 1964 م.
- ونسنك أ. ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، سنة 1936 ـ 1969 م.
- وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1971 م.


**محمد عمارة**

## إضافة (1)

كنت اتمنى على كاتب البحث، ان يعرض لا أن ينتصر، فرأي السيد الشريف الجرجاني ينتهي به إلى القول بالقدم الزماني وهو ما يبرأ منه السنيون وفي مقدمتهم الجرجاني الذي وقع فيما يبرأ منه من حيث لا يشعر. وذلك لأن «الآن» الحين، ونعته بـ «الدائم» لا يخرجه من المحظور المذكور، لا سيما حين يعقبه: بأنه امتداد الحضرة الإلهية.

**عبدالله العلايلي**

## إضافة (2)

و «الدهريون» هم، عند الغزالي، صنف من الفلاسفة

الأقدمين « جحدوا الصانع المدبِّر وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه وبلا صانع. ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان. كذلك كان، وكذلك يكون أبداً ».

( الغزالي: « المنقذ من الضلال » )

## دَوْر ( في المنطق )

**Cercle Vicieux**
**Vicious Circle**
**Zirkelbewis – Zirkeldefinition**

مصطلح منطقي خالص، وهو عند إبن سينا في « البرهان » « يبين الشيء بما يتوقف بيانه على بيان الشيء، فيكون إنما يبين الشيء ببيان الشيء بنفسه ». وهو نفسه ما يسمى بالمصادرة على المطلوب، ويقول إبن سينا عنه في « النجاة » « أن يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياس يراد به انتاجه، كمن يقول إن كل انسان بشر، وكل بشر ضحّاك، فكل انسان ضحّاك ».

وهو في نهاية الأمر يؤدي إلى « تحصيل حاصل » أي تكرار الشيء الواحد في صيغ مختلفة. وفي تاريخ الفلسفة نجد أمثلة كثيرة على الدور وخاصة ما يسمى بالدور الديكارتي وهو الاعتماد على سلطة البداهة في إثبات وجود الله، ثم الإعتماد على وجود الله في إثبات سلطة البداهة.

ويعتبر جون ستوارت ميل أن القياس الأرسطي كله مصادرة على المطلوب الأول لأننا نفترض النتيجة في المقدمة الكبرى. ولا يسوغ افتراضها وهي المطلوب البرهنة عليه. فإنها إما أن تكون معلومة قبل النتيجة الكبرى وحينئذ يكون تركيب القياس عملاً مصطنعاً ملفقاً. وإما أن تكون مجهولة، وحينئذ يستحيل صوغ المقدمة الكبرى وذلك لاستحالة التحقق من صحتها.

صلاح قنصوه

**إضافة ( 1 )**

والدور باختصار هو: خطأ منطقي يقوم على البرهنة على (أ) بوساطة (ب) التي لا يمكن أن يبرهن عليها بدورها إلا بوساطة (أ).

التحرير

**إضافة ( 2 )**

لماذا نشأ الدور في المنطق؟

يحيل الدور في المنطق الى الدور في الوجود أي ظاهرات التكرارية الخالدة من دورات الشمس إلى دورات الفصول إلى الدورة الوجودية الكبرى للنوع الانساني: ولادة ـ موت.

وتثير ظاهرات الدور إشكاليات تحيل المنطق والمعرفة والوجود إلى الشعور الانساني ومعاناة اللاجدوى والعبثية والسأم وهي معاناة تحيل بدورها إلى التمرد والحرية ولحظة الابداع الممكنة أو غير الممكنة للفعل الإنساني. فهل هناك جديد أو لا جديد تحت الشمس؟

التحرير

## دَوْلَة

**Etat**
**State**
**Staat**

**كيفية ظهور اسم الدولة**

ان التسمية الحالية للدولة بالـ Etat أو State، لم تظهر في اللغات الغربية الا في عصرنا الحديث.

ذلك أن المجتمعات السياسية في العهد القديم وفي القرون الوسطى، كانت تدعى بأسماء تنم عن درجة تطورها الاجتماعي ومدلولها السياسي، الذي كان يختلف عما تحتويه الدولة في يومنا هذا، من قوانين ومؤسسات واتجاهات.

فعند اليونان كانت تسمى الدولة: بوليس Polis، أي المدينة، اذ أنها لم تكن تتعدى حدود المدينة الضيقة، وهذا ما بقي جارياً حتى عندما تم امتداد سلطانها الى المدن المجاورة في الاراضي اليونانية، التي باتت خاضعة عندئذ للمدينة الفاتحة، دون أن تمتزج معها، وقد لبث الاغريق على هذه الحالة، حتى الاحتلال الروماني، وهم لا يعرفون معنى للدولة الا لكونها المدينة المستقلة فحسب.

والتعابير الرومانية لا تختلف في هذه الناحية عن التعابير اليونانية، اذ أن المدينة Civitas، كانت تؤلف بنظرهم الوحدة السياسية التي تضم المواطنين الأحرار فقط Ingenui، الذين يساهمون وحدهم في ادارتها، أي في ادارة تلك الجمهورية

المدينية Respublica، التي كانت لا تتجاوز حدود روما القديمة.

وبعد أن أصبحت روما سيدة العالم القديم اعتبر الرومان أن المدن والدول التي تم فتحها، ليست سوى شعوب وأمم خاضعة لسلطانها Imperium، ومن هذه الفكرة الرومانية انحدرت كلمة الامبراطورية التي انتشرت بعد ذلك. وكان الجرمان هم الذين تلقوا من الرومان في أوروبا هذه العقلية وتلك السيطرة، فكانت الامبراطورية الجرمانية Reich، تعتبر نفسها خلفاً للإمبراطورية الرومانية القديمة في جميع الأقطار التي امتد اليها حكم روما القديم، الامر الذي أثار الخلاف الشديد والمزمن والذي بقي قائماً طوال القرون الوسطى، بين الامبراطورية الجرمانية وبين البابوية المسيحية.

وأول من تمرد على هذه السيطرة وقوّض اركانها، كان ملوك فرنسا الذين تمكنوا، بعد جهاد متواصل، من انشاء مملكة Royaume يتزعمها «ملك» وليس امبراطوراً، في حدود أراض مستقلة تمام الاستقلال عن الامبراطورية وعن البابوية على حد سواء. وقد تبعتهم في هذا المضمار مدن ايطاليا الشمالية حيث تأسست فيها جمهوريات وامارات، ما لبثت أن استقلت أيضاً، بطرق شتى عن الامبراطور والبابا.

ولم يكن بوسع تلك الجمهوريات ان تسمى بالمدينة Citta، كما فعل الرومان في السابق، خلافاً لواقعهم التاريخي، لأن كثيراً من تلك المدن قد فتحت وتوسعت واحتلت الاراضي الاجنبية، ليس في ايطاليا فقط، وانما في البلقان والشرق أيضاً، كالبندقية وجنوى.

وبرز آنئذ اسم جديد منقول عن اللاتينية، للتعبير عن هذه الحالة الناشئة، وهو: «ستاتو» Stato، أي الدولة Etat، وقد أصبح شائعاً في القرن السادس عشر، اذ ان الكاتب ماكيافلي Machiavelli كان يستعمله في تآليفه بمعناه العصري الحاضر.

وفي البلاد العربية الاسلامية دلت الاسماء أيضاً على المعاني التي كانت تحتويها عقلية شعوبها. وفي أوائل الاسلام كان «الأ[illegible]» هو التعبير المستعمل عن الحكم والسلطة، وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الأمر...﴾ وآية ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

ومن ثم وبعد أن توطد الملك في الاسلام، على نمط الاعاجم، في عهد بني أمية، اتخذ الحكم أو الأمر، أو بالأحرى صاحبه، اسم السلطان، حتى أن فكرة السلطنة قد اختلطت بالشخص الذي مثّلها، فصار السلطان الآمر بارادته، وقد شاع هذا التعبير في السياسة وبين الفقهاء، كالماوردي الذي أسمى تأليفه الشهير بـ «الاحكام السلطانية»، وفيه التحليل التاريخي والفقهي لمنشأ الحكم في الاسلام، لا كما كان في الواقع، وانما وفقاً لما كان يتصوره العلماء، بالاستناد الى الآيات المنزلة والاحاديث الرسولية والسوابق التاريخية المختارة في عصر الاسلام الذهبي، أي في أيام الخلفاء الراشدين. وفي العصور التالية ولا سيما في عهد الامبراطورية العثمانية، أخذ الاتراك اسم الدولة من العهد العباسي الاخير، عندما أصبح التفكك والاضمحلال وتوزع سلطانه بين رجال الحرب والوزراء، من فرس وأتراك، وبين الامراء والعمال في الاقطار البعيدة والقريبة لعاصمة بغداد، كسيف الدولة الحمداني العربي الاصل، وعضد الدولة البويهي الفارسي المولد.

والارجح أن الدولة هي كلمة قد استعملها الفرس أولا فاستعارتها بعد ذلك الدولة الشرقية الاخرى، وهي مشتقة من فعل «دال»، و«يدول»، أي بمعنى ينتقل من حال إلى حال. وهذا هو المعنى اللغوي الذي أشار إليه «لسان العرب» في فصوله: «... والدولة: الانتقال من حال الشدة الى الرخاء».

كما جاء في معجم القرآن الكريم: «دال يدول دولاً أي بمعنى دار - ودالت الايام بمعنى دارت وتحولت من قوم إلى آخرين».

## تعريف الدولة

الدولة، في ضوء القانون الدولي العام، هي مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليهم هيئة حاكمة ذات سيادة.

ولقد اتفق فلاسفة السياسة على أن «الدولة هي الذروة التي تتوج البناء الاجتماعي الحديث وتكمن طبيعتها التي تنفرد بها، في سيادتها على جميع أشكال التجمعات الاخرى». وبذلك تكون الدولة بمقتضى ذلك عبارة عن وسيلة لتنظيم السلوك البشري ويكون «أي تحليل لطبيعتها يبين لنا أنها طريقة لفرض المبادىء السلوكية التي يجب أن ينظم الافراد حياتهم على أساسها». بمعنى أن الدولة تضع القوانين وتعاقب من يخرج عليها، كما تستخدم الاكراه Coercion لتضمن طاعتها أحياناً.

كما وأن الدولة (والسلطة القائمة في أي مجتمع بوجه عام)، حسب تعبير موريس دوفرجيه Maurice Duverger، تقوم في كل زمان ومكان بوظيفتين في آن واحد، فهي أداة سيطرة بعض الطبقات على الطبقات الاخرى، تستعملها

الطبقات الاولى لتحقيق منافعها على حساب الطبقات الاخرى، وهي في الوقت نفسه أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل الافراد في الجماعة لمصلحة المجموع. وتختلف نسبة هذين العنصرين باختلاف العصور والظروف والبلاد، لكنهما يوجدان معاً في جميع الأحوال.

واذا اهتدينا بتاريخ علم السياسة، منذ أيام اليونان حتى اليوم، بدا لنا أن الدولة كانت محور الدراسات السياسية، فعني الفلاسفة اليونان بالدولة المثلى، وانشغل المفكرون المسيحيون في مناقشة العلاقة بين الدولة والكنيسة. وتناول المفكرون المحدثون نشأة الدولة وسيادتها.

### نظرية الدولة في العهود القديمة

كان أحد أبرز تعاليم سقراط Socrates 470 ـ 390 ق. م. مستمداً من اعتقاده بأن على اليوناني الذي يريد أن يبلغ الحياة الفاضلة « ... أن يدرك ماهية الدولة، وأن يفقه معنى المواطنية، لاننا لا نستطيع أن نهتم بالدولة الا اذا عرفنا طبيعة الدولة واهتدينا لماهية الدولة الفاضلة».

ويصبح البحث في الدولة الفاضلة الشغل الشاغل لتلميذه افلاطون Plato 428 ـ 347 ق. م. كما يصبح عنواناً لإسهامه في نشوء علم السياسة وتقدمه.

ولقد ظهر قبل افلاطون بأمد طويل مفكرون يونانيون وحكام يونانيون ألهموا الرغبة في اصلاح الدولة، وتوفرت لديهم حكمة سياسية عميقة. ومن هنا جاء وصف صولون Solon بأنه « خالق الحضارة السياسية الاثينية » وما يفرّق بين أفلاطون وبين هؤلاء الرواد للفكر السياسي لم يكن الاجابة التي أجاب بها عن السؤال، ولكنه السؤال ذاته.

ولقد بدأ افلاطون في كتاب « الجمهورية » Republic دراسته للنظام الاجتماعي بتعريف معنى العدالة وتحليله. فليس للدولة أي هدف آخر أسمى من الاشراف على العدالة. وان كانت كلمة عدالة في لغة افلاطون لا تعني نفس المعنى السائد في اللغة العادية.

وتظهر العدالة في الدولة في « التناسب الهندسي » بين الطبقات المختلفة عندما يضطلع كل قسم من المجتمع بمهمته، ويتعاون في توحيد النظام العام، وبذلك أصبح أفلاطون اعتماداً على هذه الفكرة، المؤسس والمدافع الاول عن فكرة « الدولة القانونية ».

وكان أفلاطون أول من قدم « نظرية » في الدولة، لم تظهر في صورة معرفة بوقائع متعددة ومتنوعة، ولكنها بدت في صورة نسق فكري متماسك. ويقول بروتاغوراس Protagoras في المحاورة الافلاطونية المسماة باسمه: « من ينصت لي سيتعلّم كيف ينظم بيته، وستتوافر له القدرة على الكلام والعمل في مسائل الدولة ». وكثيراً ما نوقشت في حماسة مسألة « أفضل دولة » قبل أفلاطون بأمد طويل. ولكن أفلاطون لم يُعْنَ بهذه المسألة. فما يبحث عنه ليس « أفضل دولة »، ولكنه « الدولة المثالية ».

ولا يترك أفلاطون Plato مجالاً لتأويل الغاية في فلسفته. ففي « الرسائل » Les Belles Lettres و« الجمهورية » République و« السياسي » Politique كما في « الشرائع » Les Lois، يصرح تصريحاً لا يخالطه أدنى شك بأنه دخل الفلسفة عبر السياسة ومن أجلها، وبأن غاية فلسفته وكل فلسفة « حقيقية » هي غاية سياسية.

وتوصل الى النتيجة التالية: أن الامور لن تستقيم الا اذا اجتمعت في الحكم القوتان السياسية والفلسفية.

ولقد عرض علينا أفلاطون في كتاب « الجمهورية » بحثاً منهجياً لكل صور الحكومات والاتجاهات العقلية للنفوس المناظرة لهذه الصور. فهناك الطبيعة الطموحة، والطبيعة الاوليغاركية Oligarchic والطبيعة الديمقراطية، والطبيعة الاستبدادية، وكل منها يتجاوب مع نظام حكم من النظم الآتية: « الارستقراطية Aristocracy، والتيموكراسية Timocracy، والاوليغاركية Oligarchic، والديمقراطية Democratic، والاستبدادية Tyranny. وذلك لأنه كان هنالك خمسة أنواع عظّمت من صفات الافراد، تطابق أنواع الحكومة الخمسة، لأن الدولة كما يقول سقراط Socrates هي نتاج أفراد أهاليها، فيرجع في درس سجيتها الى درس سجيتهم». وتخضع كل هذه النظم لقوانين محددة، ولكل نظام فضائله وشروره، ومزاياه وعيوبه ومبادؤه البناءة، ونقصه الكامن الذي يؤدي الى تدهوره وانهياره. وهناك شيء واحد فقط رفضه أفلاطون رفضاً مطلقاً، واستنكره. هذا الشيء هو النفس الاستبدادية والدولة الاستبدادية، فهما يمثلان في نظره أعظم فساد وتدهور.

ولم يتبادر الى ذهن أفلاطون اطلاقاً أن يضع أية واقعة تجريبية معطاة من نفس مستوى فكرته عن « الدولة القانونية » (دولة العدالة)، لأن هذا قد يعني انكار المبدأ الأساسي للأفلاطونية.

ولقد سادت فكرة الدولة المعتمدة على القوة في كل

النظريات السفسطائية Sophistical Theories .

أما « العدالة » و« ارادة القوة» فيمثلان قطبين متضادين في فلسفة أفلاطون الاخلاقية والسياسية.

وبما أن صالح الدولة لا يعتمد على أية زيادة في القوة بمعناها المادي. فلا اختلاف بين الفرد والدولة من ناحية العواقب الوخيمة المترتبة على استمرار اشتهاء المزيد، ولو أستسلمت الدولة لهذه الرغبة لكان معنى ذلك بداية نهايتها. فلن تساعد كل العوامل مثل اتساع رقعتها وتفوقها على جيرانها وارتقاء قوتها العسكرية او الاقتصادية على الحيلولة دون نكبة الدولة، بل لعلَّ هذه العوامل تعجِّل بالنكبة. ولن تستطيع المحافظة على بقائها اعتماداً على رخائها المادي، كما أنها لن تستطيع ضمان ذلك « بحرصها على تطبيق قوانين دستورية معينة. فلن تساعد الدساتير المدونة أو المواثيق القانونية على الزام المواطنين أو تقييدهم ما لم تكن قد عبَّرت عن الدستور المدوَّن في عقولهم ».

## الاساس الديني والميتافيزيقي Metaphysical لنظرية الدولة في العصور الوسطى

أصبحت نظرية افلاطون Plato في الدولة القانونية من الآثار الخالدة في تراث الحضارة الانسانية ولذا استمرت في البقاء بعد انهيار الحياة اليونانية. واستطاع القديس أوغسطين St.Augustine 354 ـ 430 بعد ذلك بسبعة قرون تناول المشكلة في كتابه « مدينة الله » De civitate Deil of Good, City وهي في نفس حالتها كما تركها أفلاطون.

الا أن التحول الذي أحدثه الفكر المسيحي، أي النقلة من « اللوغوس » Logos اليوناني الى « اللوغوس » المسيحي فالقديس أوغسطين يتطلع إلى عالم آخر، بعيداً كل البعد عن عالم الحضارة الفكرية اليونانية. ولم يستطع أوغسطين الاهتداء إلى قاعدة وطيدة أو نقطة يطمئن إليها حتى في الدولة المثالية التي وضعها أفلاطون. فالدولة حتى في أكمل صورها لا تستطيع اشباع رغباتنا، والراحة الوحيدة الحقة التي يستطيع الانسان الاطمئنان اليها هي الراحة عند الله الذي يضمن العدالة الكاملة.

ولأن قواعد هذه العدالة معصومة ومقدسة، فهي تعبر عن النظام الإلهي ذاته، أو تعبر عن ارادة الشارع الاسمى. والدولة في أدائها لوظائفها ترتكز على أساس إلهي وتحاول تقريب المسافة بين القانون الطبيعي والقوانين الوضعية؛ وبما أن القصد من قيام الدولة هو لصالح الافراد فيجب على الحكام مراعاة هذا القصد والسير على ضوئه في جميع تصرفاتهم حتى يستمر قيام الدولة مشروعاً.

وقد عبر عن هذا المعنى القديس توما الاكويني St. Thomas Aquinas 1224 ـ 1274 بقوله: « ان المملكة ليست ملكاً للملك، وانما الحقيقة عكس ذلك تماماً، اذ الملك ملك للمملكة ». واعتمد القديس توما الاكويني على المبدأ القائل بضرورة تقيد الحاكم (من ناحية القوى الموجهة) ومن ناحية قوى الإلزام والخير، وقام بتفسير هذا المبدأ في بحث خاص سماه (نظام السلطة) فساق فيه الى نتائج بعيدة الجرأة يبدو ظهورها عند احد مفكري العصور الوسطى مثيراً للدهشة نوعاً ما. فهي تحتوي على عناصر ثورية.

ويمكن القول بأن المفكرين في العصر الوسيط كانوا قادرين على قبول المذهب الرواقي Stoïcisme القائل بوجود جمهورية واحدة كبرى، لله وللبشر على السواء. وكانوا مقتنعين كذلك بوجود وحدة عضوية بين النظام الروحي والنظام الدنيوي، رغم ما بينهما من اختلاف.

وقد عبر دانتي Dante عن أوضح صورة لهذه الفكرة. عندما رُفِعَت الدولة في كتابه « الملك » De Monarcia إلى أسمى مرتبة. فهو لم يقتصر على تبرير وجودها، ولكنه قام بتمجيدها والاعلاء من شأنها، وأشاد بضرورتها لأمن العالم ونفعه. فالدولة خيرة في غايتها ورعايتها للعدالة، لكنها تبقى شريرة حسب العقيدة المسيحية لأنها اغراء جاء من الخطيئة الاصلية.

ويبقى الله بالطبع، بمعنى ما ـ علة الدولة ـ Cause of the State ولكنه يقوم هنا، وكذلك في العالم الفيزيائي، بدور العلة القصيّة Causa Remota أو بدور العلة الدافعة Causa Impulsiva ولا يعني ارجاع الدوافع الأولى إلى الله اعفاء الانسان من التزاماته الاساسية. فعليه أن ينشيء اعتماداً على جهوده نظاماً من الحق والعدالة، فإن هذه النظم الخاصة بالعالم الاخلاقي والدولة هي التي تثبت حرية الانسان.

## مفهوم الدولة العربية الاسلامية

ماذا نعني بالدولة العربية الاسلامية؟ على أية مادة نعتمد لنتصور واقعها التاريخي ولنحلل آليتها وجهازها؟

اذا التفتنا الى المؤلفات في الموضوع، وهي وافرة، نجد المؤلفين يتحدثون عن الاسلام الحق، عن النظام الذي يجب أن يكون حسب مقصد الشريعة الاسمى والذي لم يتحقق في نظرهم الا نادراً.

عرف العرب ملوكاً عدة قبل مبعث النبي محمد (ص).

ان المؤرخين يهتمون كثيراً بالنظام المشيخي الذي كان قائماً في مكة لأن النبي بعث في قريش ولأن قريشاً كانت تحتل مكانة خاصة في الجزيرة العربية. بيد أن هذه الوضعية لا يجب أن تنسينا ان العرب، على العموم، عرفوا النظام الملكي في مناطق اخرى، وفي اليمن بخاصة. بعبارة اخرى، عرف العرب التطور نفسه الذي عرفته مجتمعات اخرى في نظام العائلة والملكية والسلطة السياسية والذي وصفه فريدريك انجلز Freldrich Engels 1840 ـ 1895 وبنى عليه نظريته. كان العرب اذن يعرفون دولة طبيعية دنيوية دهرية. ثم ظهر الاسلام في هذه الوضعية حاملاً أهدافاً مخالفة لتلك التجربة، ونظاماً للحكم هو النموذج الإلهي المثالي. فالنموذج الإلهي للحكم المثالي لدى المسلمين هو الحكم الإلهي، كما وصفه القرآن الكريم، أو كما علمه أو طبقه النبي محمد (ص) وهو لدى الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين من افلاطون الى الفارابي الى إبن خلدون إلى القديس أوغسطينوس إلى اتيان جلسن Etienne Gilson حكم مدينة الله أو هو المدينة الإلهية.

والنموذج الرسولي للحكم هو لدى المسلمين نموذج حكم الرسول محمد بن عبدالله (ص) 571 ـ 632 م. والرسول بالمفهوم الديني من اختاره الله لوحي أو رسالة يبلّغها لقومه أو لسائر البشر.

ومعنى الوحي هو أن الله هو المعلم والشارع والحاكم والسيد وأن الرسول أو النبي يحكم حقيقته وشرعه وسيادته. وهذا هو مفهوم محمد في السياسات الشرعية التي سادت في حياته وبعد وفاته. فهو الحاكم بشرع الله وسيادته وارادته. والدولة التي اقامها في المدينة، وان دعوناها الدولة الرسولية، الا أنها دولة الشرع لا دولة الشخص.

ان سياسات الحكم الشرعي التي سادت في عهد محمد هي التجربة الاولى لتجسيد السياسات الإلهية والسياسة النبوية في حكم أو نظام سياسي اسلامي. على أنه لم يكن في عهد الرسول حكومة بالمعنى الحديث، ذلك لأن الرسول (ص) كان ينفذ في حكم الناس شريعة إلهية ويطبق في المجتمع مبادىء دينية ترجع في حقيقتها إلى الوحي الإلهي. والرسول في ذلك كان المرجع الوحيد في جميع الامور: في اعلان الحرب وعقد الصلح وفي القضاء وفي تقسيم الغنائم وفي جمع الصدقات وتوزيعها بين أصحاب الحقوق وفي التشريع الاجتماعي: لقد كان المرجع في تنفيذ هذه الشريعة أو تطبيق هذه المبادىء ولم يكن واضعاً لها من عنده.

وهذا يعني أن السلطة التشريعية هي سلطة إلهية. وأما السلطة التنفيذية، فانها تبدو ـ كما سبق القول ـ سلطة الرسول التقريرية. ولكن الوقائع تدل على أن أصحابه المقربين اليه كانوا يؤلفون ما يشبه مجلس الوزراء. فلا يكاد يبرم أمراً الا بعد التشاور معهم وقد جعل القرآن الشورى قاعدة التقرير في آيتي ﴿... وشاورهم في الامر﴾ ثم ﴿... وأمرهم شورى بينهم﴾.

وهكذا، كان مصدر التشريع الاول والاساسي في عصر النبي الوحي القرآني المقدس. وكان المصدر الثاني، السنة النبوية، من أفعال وأقوال وتقارير، وهي كلها الهام واجتهاد. «وكان النبي في كل ذلك إمام الامة الاسلامية، وقاضيها الاول، وفقيهها الاكبر. أو كان بعبارة القراضي: «الامام الاعظم والقاضي الاحكم والمفتي الاعلم».

وبعد وفاة النبي كان النموذج الخلافي للحكم هو النموذج الخلافي الاقرب للنموذج الرسولي ردحاً وزمناً. وهو بعد النموذج الرسولي الاقرب للنموذج الإلهي المثالي.

ولقد أعطى الرسول المثل الحاسم على علوية الدعوة وأولويتها.

مما يعني بأن الدعوة فوق الدولة، والدعوة قبل الدولة.

هذه هي القاعدة الاولى لحكم الرسول التي طبقها خلفاؤه الاربعة.

## مفهوم الدولة عند الفارابي

ولقد انشغل المفكرون العرب والمسلمون بعد ذلك بالدولة الشرعية أو بالخلافة. والفارابي 870 ـ 950 م. هو من أبرز الفلاسفة العرب تأثراً بفلسفة أفلاطون السياسية، متابعاً البحث عن الدولة الفضلى أو المدينة الفاضلة.

لاحظ الفارابي أن مدينة البشر قد أصبحت في عصره أبعد ما تكون عن مدينة الله، وأن تنظيم المدينة حاد عن نظام الكون، وأنه لم يعد بين أجزاء الأمة «ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد» مثلما هو عليه الحال بين أجزاء العالم. لذا اعتقد ضرورة قيام رئاسة فاضلة تعتمد الطرق البرهانية لتعيد الوصل بين الدين والدنيا، ولتقرب الانسان من ربه وتجعل منه خليفة على الارض.

ويصنف الفارابي الدولة بين مدن فاضلة واخرى جاهلية أو فاسقة أو متبدلة أو ضالة... ويعتمد في المقارنة بينها، مقولتي السعادة والرياسة. فالمدينة الفاضلة هي التي يسعى أهلوها للسعادة الحقيقية المبنية على المعرفة والخير والفضيلة. وأما المدن غير الفاضلة، فان اهليها ينشدون لذّات يحسبون انها

السعادة وليست منها في شيء. ورئيس المدينة الفاضلة يعمل لخيرها وسعادتها، وأما رؤساء المدن غير الفاضلة، فانهم يعملون للذّاتهم واهوائهم الشخصية.

اذن، يتبين لنا بأن هناك مدناً غير فاضلة تضاد المدينة الفاضلة، أجملها الفارابي في أربعة أقسام كبيرة، وهي أولاً: المدينة الجاهلة، التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية واعتقدوا أن غاية الحياة في سلامة البدن، واليسر، والتمتع باللذات، والانقياد الى الشهوات وأن يكون الانسان مكرماً معظماً. ثانياً: المدينة الفاسقة، التي عرف أهلها السعادة والله، ولكن جاءت أفعالهم أفعال أهل المدن الجاهلة. ثالثاً: المدينة المبدلة وهي التي كانت آراء أهلها آراء المدينة الفاضلة ولكن تبدلت فيما بعد واصبحت آراء فاسدة. رابعاً: المدينة الضالة، هي التي يعتقد أهلها آراء فاسدة في الله والعقل الفعال، ويكون رئيسها ممن أوهم أنه يوحى اليه، وهو ليس كذلك.

لا شك أن الفارابي كان يدرك أشد الادراك الصعوبة التي تعترض امكان تحقيق مدينته الفاضلة. ولعل الاحوال التي كانت المدينة العربية تعرفها في عصره مكنته من أن يدرك أن ما يتصوره العقل ابعد مما يسمح به الواقع.

ولم يكن الفيلسوف الفارابي يتميز في هذا عن أفلاطون مؤلف «الجمهورية». فالفيلسوف الاغريقي، كان يشعر هو الآخر بالحلقة المفرغة التي يدور فيها مشروعه. وكان يدرك أن «قيام مدينة فاضلة لا بد وأن يعتمد على تربية صالحة. ولكن التربية الصالحة لا يمكن أن تقوم الا في مدينة عادلة».

وفي رأينا أن الفارابي في بحثه عن آراء أهل المدينة الفاضلة كان يدعو معاصريه الى مجتمع بلا اغتصاب وحروب وسلب، مجتمع قائم على علاقات الصداقة والتعاون المتبادلة بين مواطنيه. وفي ذلك المجتمع كما كان يقول الفارابي يرتبط الناس بانسانيتهم وذلك لأنهم يعودون الى العنصر الانساني الذي يطمح الى مجتمع يسوده السلام.

وبالرغم من أن انسانية الفارابي كانت نتيجة صفات تربوية وطوباوية متعلقة بظروف المجتمع الطبقي الا أن آراءه قد أثرت تأثيراً كبيراً على معاصريه والاجيال التالية.

ان تأثير الفارابي على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في الشرقين الأدنى والاوسط وأواسط آسيا وشمال افريقيا كان تأثيراً كبيراً جداً حتى سموه بالحق أرسطو الشرق، أو المعلم الثاني.

**مفهوم الدولة عند ابن خلدون**

وما دمنا في موضوع الدولة فلا بد لنا من الرجوع الى ابن خلدون 732 هـ. 1332 م. المفكر العربي الذي قدم لنا نظرية تاريخية واجتماعية عن الحياة السياسية، الانسانية بعامة والعربية بخاصة. وتأتي أهمية ابن خلدون من كونه ينتصب في ملتقى الاتجاهات الفقهية والفلسفية والتاريخية وحتى الصوفية.

أما المحور الاساسي الذي تدور حوله آراء ابن خلدون وأبحاثه فهو الدولة، كما تصورها وكما عرفها عصره.

ان ابن خلدون لا يبحث في الدولة بحثاً فقهياً «حقوقياً»، بل يدرسها تاريخياً واجتماعياً كما عرفتها البلاد الاسلامية، ومن ثم فإن الظواهر الاجتماعية التي يعنى ابن خلدون بدراستها هي إما تلك التي تؤدي بشكل من الأشكال، وحسب رأيه إلى قيام الدولة أو سقوطها، وإما تلك التي تحدث من خلال النشاط الاجتماعي والفكري للحياة الحضرية، والتي تعتبر الدولة شرطاً لوجودها.

يمكن تصنيف آراء ابن خلدون التي تتناول «الملك والدولة»، وهو الموضوع الذي تدور حوله كل أبحاثه في «المقدمة»، إلى قسمين: قسم يتناول شكل الحكم ونوع السياسة التي يعتمد عليها الحاكم في تسيير شؤون مملكته، والمبادىء أو الاسس التي يستند اليها في ممارسته لشؤون الحكم عامة، وقسم يدرس تطور «الدولة».

أما مفهوم الدولة عند ابن خلدون فإنه يرتبط بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر فيها الى العصبية الحاكمة ورجالاتها والعلاقة السائدة بينهم من جهة، وبينهم وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية. فالدولة عنده هي «الإمتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما». ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة يوم استلامه السلطة الى يوم خروجها من يده.

وقبل البدء في عرض وتحليل آرائه حول هذا الموضوع، موضوع المُلْك وأصنافه، تجدر الاشارة الى أنه على الرغم من أن صاحب «المقدمة» كثيراً ما يقرن في كلامه بين الملك والدولة، فإنه لا يريدهما معنى واحداً، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين. ويمكن القول أن معنى الملك بالنسبة لإبن

خلدون ينطبق تماماً على ما نفهمه نحن اليوم من «الحكم» و«السلطة». فاذا كان الحاكم مستقلاً بنفسه لا يدين بالطاعة لأحد فوقه، سواء كان الأمر يتعلق بطاعة فعلية حقيقية، أو فقط بطاعة اسمية شكلية، كان ملكه تاماً. أما اذا كان خاضعاً بشكل من الأشكال لحاكم فوقه، فملكه حينئذ ملك ناقص، والمضمون الواقعي، التاريخي، لهذا التقسيم واضح. فالملك التام هو حكم الخليفة مثلاً، أما الملك الناقص فهم حكم الملك والأمراء الذين استبدوا بالحكم في مناطق معينة، ولكنهم يعترفون في الوقت نفسه بالسلطة الاسمية للخليفة باعتباره أميراً للمؤمنين.

يقرر ابن خلدون «ان الملك غاية طبيعية ليس وقوعه عنها باختيار انما هو بضرورة الوجود وترتيبه». ولا بد لذلك الملك، وهو طبيعي من «قوانين لكبح الحاكم». ثم يميز بين الانظمة الثلاثة التالية:

– الملك الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة.

– الملك السياسي وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

– الخلافة وهي حل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. «إذ ترجع أحوال الدنيا كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به».

وفي فصل آخر يقسم ابن خلدون السياسة العقلية إلى نوعين:

– نوع يهدف الى مراعاة المصالح على العموم.

– ونوع ثانٍ يهدف الى مصلحة السلطان فقط.

يعني بالسياسة العقلية المعتمدة على العقل البشري وحده دون استلهام أي دعوة دينية ربانية.

هذه «نمذجة» أنواع الانظمة السياسية الموجودة، وفي نفس الوقت هذا ترتيب حسب قيمة كل نظام من الوجهة الاخلاقية، النظام الادنى هو الملك الطبيعي الذي يناسب العمران البدوي. ثم يتبعه الملك السياسي الذي يتوخى مصلحة الحاكم الفرد، وهو نظام لا يخلو من العدل لأن في العدل استقرار الحكم وغنى الرعية وبالتالي قوة ورفاهية الحاكم، وهو نموذج مستوحى من تاريخ الساسانيين. ويأتي في المرتبة الثالثة وهو النوع الاقرب الى الكمال لولا أنه ينقصه نور الهداية الربانية. لهذا السبب يضع ابن خلدون فوقه، في المرتبة الرابعة، نظام الخلافة لانه يضمن السعادة في الدنيا والنجاة في الآخرة، وهي ميزة لا تتحقق في أي نظام سواه. هناك بالطبع نظام خامس يكون الحل لولا أنه بعيد التحقيق: المدينة الفاضلة التي تخيلها الفلاسفة، حيث يكون الفرد كامل الاخلاق فيستغني عن الحكم والدولة رأساً.

وعلى أي حال، فإن ابن خلدون يرى أن الدولة العربية قد مرت حتى عهده بأربع مراحل. المرحلة الاولى: مرحلة الخلافة على أساس الدين، وهي ما يطلق عليها الفقهاء اصطلاح «الخلافة الكاملة». المرحلة الثانية: وهي تحول الخلافة الى ملك، ولكنه ملك يقوم على دعائم الدين. المرحلة الثالثة: غلبة معاني الملك على الخلافة. المرحلة الرابعة: اندثار معاني الخلافة وتحولها إلى ملك.

ويجمع ابن خلدون تلك الاطوار الاربعة بقوله: «فقد تبيّن أن الخلافة وجدت بدون ملك أولاً، ثم التبست معانيها واختلّت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبية الخلافة...».

ان ما يفصل الملك عن الخلافة ليس تطبيق الشرع بل الهدف المتوخى من ذلك التطبيق. قد يجدد ملك ما معالم الشرع لاسباب سياسية عقلية، ليحفظ الأمن ويشجع على العمل والإنتاج وبالتالي ليزيد عمر دولته، في حين أن الخلافة هي تطبيق الشرع لتحقيق مقاصده.

إن مجرد التحليل العقلي يظهر أن الخلافة تعني في الحقيقة تجاوز الدولة، وبالتالي تجاوز الحيوانية في الانسان، بعبارة أخرى تعني معجزة. وماذا يجدي الكلام في معجزة لم تقع بعد؟ المعجزة، حين تقع، تشاهد فتلزم الاقرار. يتعرض ابن خلدون لشرط القرشية بين شروط تقليد الخلافة ويتفق مع الباقلاني على تركها قائلاً: «ان المقصد منها هو العصبية ولم يتبقَ لقريش عصبية»، ثم يستطرد: «وإذا نظرت سر الله في الخلافة لم تعد هذا». يعني أنه لا بد من إعانة إلهية لكي تقوم الخلافة من جديد.

الفكر السياسي الاسلامي إذن، صورة معكوسة للتجربة العربية. ويمكن القول بأن المفكرين المسلمين يتفقون في تصورهم لطبيعة الدولة.

إذا لخصنا تعريفاتها وجدناها تتناول جميعها ميدانين: الحرب والمال، وتؤدي معنيين الغلبة والتناوب. إن الغلبة في الحرب تؤدي الى الاستيلاء على المال والاستقلال به. لكن الحرب سجال، ولا دوام لسلطة جماعة واحدة، لا بد ان تضعف وان تخلفها جماعة أخرى.

وما تحليلات ابن خلدون المتشعبة الا تعيينات لفكرة القهر والاستئثار من جهة وفكرة التداول من جهة ثانية: تعني الدولة عنده أولاً، إنّه القهر والغلبة والاستقلال بالملذات والمفاخر فيصفها وصف المحلل الاجتماعي، وتعني من جهة ثانية مدة استيلاء جماعة مخصوصة على السلطة والمال، فيحاول تحديدها بوسائل طبيعية ويتحول الى مؤرخ وفيلسوف تاريخ.

والفكرتان موجودتان في القرآن الذي يلخص تاريخ الاولين السابق للوحي الذي أحدث قطيعة في حياة البشر بين الانسانية الحيوانية والانسانية الفطرية.

وتبدو الجمهورية الاسلامية في هذا على طرفي نقيض مع الجمهورية الرومانية والمدنية اليونانية، فالاولى هي دولة الجمهور. والثانية هي دولة المواطنين. ودولة الاسلام هي دولة الله. والدولة العصرية هي امتداد للجمهورية الرومانية وللمدينة اليونانية. فالدولة العصرية، برأي حسن صعب، ليبرالية كانت أم ماركسية أم اشتراكية هي دولة ديمقراطية. والديمقراطية هي أيضاً المصطلح اليوناني لحكم الشعب Demos. الديمقراطية هي حكم الشعب أو حكم الجمهور أو حكم المواطنين. والحكم الاسلامي هو حكم الله. فالحكم العصري والحكم الاسلامي هما في الظاهر نقيضان. الحكم في الدولة العصرية للشعب. والحكم في الدولة الاسلامية لله.

وان عقلنة السياسة هي التي ساعدت على استقلال علم السياسة وتقدم الفكر السياسي في بحث الروادع والحدود والضوابط والتوازنات الدنيوية لا الاخروية للسلوك السياسي أي للسلوك الانساني. ومأساة الفكر السياسي الاسلامي هي مأساة الهوة التي تفصله عن الواقع السياسي.

عاصر ماكيافللي أولئك الذين أنشأوا «الامارات الجديدة»، حيث قام بدراسة أساليبهم بشغف. والاعتقاد باعتماد قوة هذه الامارات الجديدة على الله لا يبدو أمراً منافياً للعقل فقط، بل هو دليل على الكفر كذلك، وكان على ماكيافللي السياسي الواقعي ان يبتعد نهائياً عن القاعدة التي اعتمد عليها النظام في العصر الوسيط. فلقد بدا الاصلي الإلهي المزعوم لحقوق الملوك أمراً وهمياً كلية من آثار الخيال، وليس من آثار الفكر السياسي.

كان ماكيافللي دائم الاعتراض على سلطة الباب الدنيوية. فقد رأى فيها خطراً فادحاً يهدد حياة ايطاليا السياسية. الا أنه لم يهاجم مبادىء الاخلاق، ولم يكتشف لهذه المبادىء أية فائدة عند الربط بينها وبين مشكلات السياسة. ويقارن ماكيافللي بين مختلف أنواع الحكم التي عرفها، ويتخذ التاريخ في الماضي وفي زمانه مختبره الاكبر في هذه المقارنة. ويعتمد في هذه المقارنة على مقولتين: مقولة القدرة السياسية ومقولة التركيب التنظيمي. ويستعمل المقولة الأولى للمفاضلة بين المنظمات السياسية التي عرفها التاريخ، والتي تتفاوت في نظره من حيث قدرة الحكام على الاحتفاظ بالدولة، ومن حيث قدرة الحاكم على توطيد سلطانه فيها. ويستعمل مقولة التنظيم التركيبي للمفاضلة بين الدولة كما هي وكما يجب أن تكون، أي بين الدول الكائنة ودولته النموذجية أو المثالية. ولكنه يعود هنا أيضاً إلى التاريخ مسوقاً بشعوره القومي الايطالي، لأن دولة روما هي دولته المفضلة.

ويعرض لأنواع الحكومات والممالك في مطلع كتابه «الامير»، ثم بعد أن يبين خصائص كل نوع من هذه الانواع، يخلص الى تحديد مقولة القدرة السياسية تحديداً كلاسيكياً في الفصل الذي يتحدث فيه عن القوة التي تقاس بها قوة جميع الدول، فيقول: «انني اعتبر من يستطيعون المحافظة على مراكزهم، أولئك (الحكام) الذين يملكون الكثير من الرجال والمال، ويستطيعون حشد جيش كاف، ويصمدون في الميدان ضد كل من يهاجمهم».

وبذلك يكون ماكيافللي بعد ابن خلدون أول من يتصدى لوصف القدرة السياسية وصفاً مادياً موضوعياً صرفاً مجرداً عن جميع الاعتبارات الفلسفية أو الخلقية أو القانونية أو الدينية التي غلفت بها القدرة لدى المفكرين اليونان أو الرومان أو المسيحيين أو المسلمين.

وبرغم أن ماكيافللي عالج موضوع الدولة على اعتبار وجودها الذاتي بمعزل عن أي شيء آخر، الا أنه لم يسأل: ما هي الدولة وكيف تكوّنت؟ وهذا ما فعله جان بودان Jean Bodin 1530 ـ 1596 الذي حاول أن يكون ممنهج علم السياسة في أوروبا، كما أن أرسطو ممنهج هذا العلم لدى اليونان. وتظهر نزعته هذه في كتابه «عن الجمهورية» De la Republique الذي أصدره عام 1576. فيضع في هذا الكتاب نظرية في السيادة لتبرير الحكم الملكي المطلق.

ولذلك يحاول بودان ان يحل «الواقعية الكاملة» محل واقعية ماكيافللي الناقصة. وهي واقعية تستبقي الصلة قائمة بين الفلسفة والاخلاق وبين القانون وعلم السياسة.

**الدولة القانونية**

أصل الدولة في الفكر السياسي في مطلع العصور الحديثة (في القرن السابع عشر والثامن عشر).

تطور الفكر السياسي في هذه الفترة التاريخية تطوراً ملحوظاً وظهر كثير من الفلاسفة قدموا نظريات سياسية كان لها دور وأثر بارز في النظم السياسية التي ساد تطبيقها في أوروبا في ذلك الحين. ولا زالت آثارها باقية حتى الآن.

وكان بعض الفلاسفة الذين ظهروا في هذه الفترة من الداعين للحكم المطلق المؤيدين له في فلسفتهم، وفريق آخر يناصر الحرية ويعتنق المبادىء الديمقراطية وينادي بها.

كما استنبط المفكرون في تلك الفترة الكثير من النظريات لتفسير أصل نشأة الدولة.

ولا شك أن النظرية التي تقيم الدولة على أساس القبول هي نظرية العقد الاجتماعي في أشكالها الاكثر بدائية.

**أصل الدولة في نظرية العقد الاجتماعي**
**Théorie du Contrat Social**

لقد انتقل الافراد من حياة الفطرة الى حياة الجماعة المنظمة بواسطة العقد، لذلك يعتبر العقد الاجتماعي أساس وأصل نشأة الدولة.

ولقد تنوعت النظرية العقدية وان اتفقت في أساسها. وسبب ذلك يرجع الى التصورات المختلفة التي تصورها الكتاب والفلاسفة لهذا العقد سواء من ناحية وصف حالة الإنسان الفطرية السابقة على العقد، أو في تحديد اطراف العقد، أو في تحديد مضمونه ونتائجه.

ولقد تبنى النظريات العقدية الكثير من المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرنين السابع عشر والقرن الثامن عشر. الا أن أشهر هذه النظريات هي ما نسبت الى توماس هوبز Thomas Hobbes 1588 ـ 1679 وجون لوك John Locke 1632 - 1714، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau 1712 ـ 1778.

**1 - نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز Hobbes:**

يرى هوبز أن النظام السياسي هو اصطلاحي وطبيعي في آن معاً. فهو اصطلاحي بمعنى أن الانسان هو الذي أوجده، وهو طبيعي مع ذلك لأن الانسان انما صنعه وفقاً لميوله الطبيعية. لكن الانسان عند هوبز ليس كائناً اجتماعياً بطبعه كما يقول أرسطو، وليس كائناً عقلياً مجرداً كما سيقول فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، بل هو كائن شرير حافل بالنقائص، ويتلخص هذا كله في العبارة التي قالها هوبز: «الانسان للانسان ذئب، والكل في حرب ضد الكل، والواحد في حربٍ ضد المجموع».

لذلك حتم القانون الطبيعي على الافراد أن يبحثوا عن مخرج من هذه الحالة فأقاموا فيما بينهم عقداً كوّنوا بموجبه الدولة.

ويؤكد هوبز ان الذي يمكّن الحاكم في الدولة من أداء واجبه الاول والواجبات المتفرعة عنه انما هو تمتعه بالسيادة المطلقة، فهذه السيادة هي التي تحفظ الدولة، تخلفها أو تقييدها هو الذي يقضي على الدولة.

ونخلص مما تقدم الى القول بأن هوبز ـ أحد فلاسفة، القرن السابع عشر البارزين ـ كان يؤيد الملكية المطلقة ويحلل نظريته في العقد الاجتماعي بحيث توصل الى السلطان المطلق للحاكم (الملك).

**2 - نظرية العقد الاجتماعي عند لوك Locke:**

يعتقد لوك أن الفطرة حالة تسود فيها الحرية والمساواة بين الافراد. والافراد يخضعون للقانون الطبيعي الذي يمنحهم حقوقاً ثابتة بالنسبة لأنفسهم وبالنسبة لممتلكاتهم. وعلى ذلك فحالة الفطرة الأولى لم تكن وحشية ولكنها كانت تتميز بعدم الاستقرار لعدم وجود شخص غير متميز يحمي الأفراد ويكفل لهم التمتع بحقوقهم الطبيعية، لذلك تعاقد الافراد فيما بينهم وكونوا مجتمعاً سياسياً، ثم تعاقدوا مع سلطة حاكمة تنازلوا لها عن جزء من حقوقهم ليتيحوا لها القيام بأعمال لتحقيق هدف المجتمع.

وهذه الهيئة (أو السلطة) مستقلة عن الافراد وتعتبر فوقهم بمعنى أن لها سلطة عليهم. وقيام هذه الهيئة يؤدي بذاته الى نشوء الدولة بسبب تنازل الافراد عن بعض حقوقهم بقصد تكوين مجتمع سياسي. على هذا، ليست سلطة الحاكم مطلقة بل تقبل التغيير بخلع الحاكم، وهذا فارق موضوعي بين لوك وهوبز.

**3 - نظرية العقد الاجتماعي عند روسو Rousseau:**

رأى روسو أن الدولة تنبثق من قبول الافراد بها باعتبارها شاملة السلطة، الا أن كل ارادة من ارادات هؤلاء الافراد، في كل مرحلة من مراحل العمل، تشكل جزءاً من ارادة الدولة،

أثناء ممارستها السلطة، ورأي الشعب يكون هو الموجّه لتصرفاتها باستمرار.

والشعب يراقب الحكومة باستمرار في أداء واجبها الموكل اليها. وبدلك فرّق روسو بين الحكومة والسيادة. ان روسو قد أخذ عن جون لوك وصفه للانسان في حالة الطبيعة. ولذلك دعا الى العودة الى الطبيعة وكانت فلسفته السياسية تقدر امكانيات الرجل العادي، ولعله تأثر في ذلك بأرسطو وبالفلسفة السياسية عند اليونان بوجه عام. ان المغزى السياسي هو الحرص على اشراكه في توجيه الشؤون العامة، وهذا الاتجاه في ذاته اتجاه ديمقراطي فاق ما تضمنته فلسفة جون لوك في مهاجمته للارستقراطية الانكليزية في عصره.

ولا شك أن سان سيمون Saint Simon 1760 - 1825 عندما يأتي ويقرر أن الدولة يجب أن تعمل لمصلحة مجموع الشعب وخاصة «الطبقة الاكثر عدداً والاكثر فقراً» La classe la plus nombreuse et la plus pauvre، انما هو، في رأي الكثير من المفكرين، يؤكد موقف روسو ويبرزه من جديد.

ونخلص الى أنه مع روسو بدأ عصر كلاسيكي في الفلسفة السياسية امتد الى ما بعد المرحلة الهيغلية.

### نشأة الدولة القومية

اذا كانت الدولة المدنية هي من مظاهر التاريخ القديم، ودولة الامارة ودولة الاقطاعية من مظاهر التاريخ الوسيط، فإن الدولة القومية National State هي احدى ظواهر التاريخ الحديث، وسميت بالدولة القومية تمييزاً لها عن الوحدات السياسية في التاريخين القديم والوسيط. هذه الدولة القومية تكونت من اندماج عدة دويلات أو امارات أو دوقيات في دولة واحدة. ويرى هايز Hayes ان هذه الدولة متوسطة الحجم، أما من حيث النظم السياسية والاقتصادية فقد اختلفت اختلافاً جوهرياً عن «المدن» في الامبراطوريات القديمة وعن الولايات في العصر الوسيط.

ويقول أنصار نظرية التطور أن الدولة القومية تقوم على أساس وحدة الجنس (صلة الدم)، واللغة، والدين، والعادات، والتقاليد؛ فالتزاوج والاستقرار أوجدا الأسرة، ومن تعدد الاسرات نشأت القبائل والعشائر، ثم قامت دولة المدينة لتضم مجموعة عشائر، وبعدئذ قامت الولاية ثم الاقطاعية لتضم مجموعة ولايات أو اقطاعيات أو كليهما؛ واستمرت عملية التطور لتقوم الدولة القومية، لكن في ظروف مغايرة تماماً لظروف العصرين القديم والوسيط.

ولقد كان المؤرخون ولا يزالون يربطون ظهور الدولة الحديثة، مع مميزاتها العسكرية والتنظيمية والاقتصادية والثقافية، بظاهرة القومية. نلاحظ بالفعل أن الدولة الحديثة ازدهرت في بلاد - كفرنسا وانكلترا - نما فيها لاسباب معروفة وعي قومي ابتداءً من القرنين الرابع والخامس عشر، استغلته الملكية لإنهاء التجزئة الاقتصادية في الداخل، ولبناء وسائل التوحيد، من جيش وادارة واقتصاد لمحاربة النفوذ الخارجي دينياً كان من قبل البابا أو سياسياً من قبل الامبراطور. من غير المستبعد أن تكون مميزات الدولة الحديثة: البيروقراطية، والسوق الوطنية والتوحيد اللغوي... النتيجة المبنية على وعي قومي.

وقيام الدولة القومية مشروع في الفلسفات السياسية للفيلسوف الفرنسي بودان Bodin في القرن السادس عشر والفيلسوف الانكليزي هوبز Hobbes في القرن السابع عشر والفلاسفة الالمان فيشته Fichte، وهيغل Hegel وغيرهم في القرن التاسع عشر.

وقد تلخص الدرس الاول الذي حاول فيشته ان يعلمه للشعب الالماني، وقيّم على أساسه الوحدة الالمانية في تأكيد أهمية الروح القومي في توحيد المواطنين، بالتخلي عن مبادىء الفردية الصادرة عن نظرية الحق الطبيعي ونادى بالنظرية العضوية Théorie organique, Organic Theory في الدولة.

واستطاع بهذا أن يكون حلقة اتصال بين فلسفة ايمانويل كانط Immanuel Kant 1724 - 1804 وفلسفة هيغل Hegel 1770 - 1831 السياسية.

وإذا ما استعرضنا التحول في نظرية فيشته Fichte عن الدولة، من تمجيد للفرد الى تمجيد للدولة، ومن نزوع ديمقراطي تحريري الى نزوع سلطاني ومن ايمان بالعالمية الى ايمان بالقومية، ودعوته الى تحقيق هذه الاهداف على يدي الحاكم البطل والصفوة المختارة المحيطة به، نرى أنه كان حقاً من المفكرين الاوائل الذين سبقوا الى وضع أساس النازية والفاشية.

وفي الواقع أن هذا التحول في نظرية فيشته عن الدولة الذي وجد تعبيره في مؤلفاته التي ألفها في المراحل الاخيرة من حياته مثل «الدولة التجارية المغلقة» و«نظرية القانون» و«نظرية الدولة» لم يكن تحولا من النقيض الى النقيض تحت ضغط الظروف التاريخية فحسب وانما استمد قوته من

المبادىء التي تجاوبت في فلسفة فيشته Fichte الميتافيزيقية والاخلاقية والتشريعية والسياسية والتاريخية أيضا.

**نظرية هيغل في الدولة**

ان نظرية هيغل Hegel 1770 - 1831 في الدولة هي نتيجة لفكرته عن التاريخ. فلم تبدُ الدولة في نظر هيغل مجرد جانب من التاريخ أو مجرد جانب متميز فيه، بل بدت في نظره جوهر التاريخ وروحه. فهي ألف باء التاريخ. واستبعد هيغل قدرتنا عن التحدث في وقائع التاريخ بغير كلام عن الدولة.

فلم تبدُ الدولة في نظر هيغل مجرد ممثل «لروح العالم» Spirit of World، بل بدت عنده «روح العالم» مجسدة.

يقول هيغل في بحثه الخاص عن دستور المانيا: «من المبادىء المعروفة والمسلم بها ان المصلحة الخاصة للدولة هي أهم عامل. إن الدولة هي الروح التي تعيش في العالم، وتحقق نفسها فيه بوساطة الوعي، بينما تقوم الروح بتحقيق نفسها بالعقل في الطبيعة في صورة شيء مغاير لها، أي كروح ساكنة... وعندما نتصور الدولة علينا أن لا نتصورها في صورة أية دولة جزئية أو دساتير جزئية، والاصح هو أن نتصورها في صورة الله والفكرة بعد تحققها بالفعل على الأرض، وفي هذا الكفاية».

وليس مذهب هيغل من هذه الناحية، متعارضاً على طول الخط مع النظريات الرومانتيكية في الدولة. وما من شك في أن هيغل كان مديناً الى أبعد حد للرومانتيكية. وقبل بعض أفكارها الاساسية، وتأثير هردر Herder 1744 ـ 1803 وكتّاب الرومانتيكية، واضح في نظرته الى التاريخ وفي فكرته عن الروح القومية. ولكن نظرته السياسية قد استندت الى مبادىء مختلفة اختلافاً تاماً، اذ كانت صلته بالفكر الرومانطيكي صلة سالبة فحسب. لقد رفض النظريات التي فسرت فكرة الدولة على أنها مجرد حشود إرادات الافراد المرتبطة بعضها ببعض بقيود قانونية أو بقيود اجتماعية أو بعقد ملزم بالخضوع والتبعية. وأصرّ هيغل مثل الكتاب الرومانطيكيين السياسيين على القول بتمتع الدولة بوحدة عضوية. والكل في هذه الوحدة. وفقاً للتعريف الارسطي ـ «سابق» للاجزاء. أما من جهة طبيعة هذه الوحدة العضوية، فقد ابتعدت نظرة هيغل عن نظرة كل الكتاب الرومانطيكيين على وجه التقريب. فهو لا يستطيع ادراك «الوحدة العضوية» بنفس المعنى الذي ظهر عند شلنغ Schelling الملقب بفيلسوف الرومانطيكية، لأن وحدة هيغل وحدة ديالكتيكية أو وحدة بين نقائض فهي تسمح بأعظم التوترات والمتعارضات، بل وتطلبها بالضرورة، واضطر هيغل بناء على هذه النظرة الى رفض المثل الجمالية (الاستاطيقية) لشلنغ Schelling 1775 ـ 1854 ونوفاليس Novalis 1772 - 1801.

ومن دلائل المثالية الخيالية ـ حسب رأي هيغل Hegel ـ الاعتقاد بإمكان حسم النزاع بين الامم اعتماداً على السبل القانونية أو بالرجوع الى الهيئات الدولية.

ورفض هيغل Hegel منذ حداثته جميع المثل ذات النزعة الانسانية، وأعلن أن «المحبة الكلية للبشر» مجرد اختراع ثقيل تافه. فإن مثل هذا الحب الذي لا يستند الى أي موضوع مشخص حق، لدليل الضحالة والتصنع.

فهو يقول في كتاب «فلسفة القانون»: «تعهد روح العالم في زحفها الى الأمام الى كل شعب بتحقيق دور معين. وبذلك يتولى كل شعب في التاريخ العالمي السيادة بدوره (وهو لا يستطيع تحقيق مهمته في خلق مثل هذا العصر الا مرة واحدة). وبالنسبة لهذا الحق المطلق الذي يتمتع به المسؤول عن المرحلة الحالية من تقدم روح العالم، تعد أرواح الشعوب الاخرى محرومة من أي حق لاحق على الاطلاق. وليس لها أي حساب في التاريخ العالمي، تماماً كالعصور التي ولّى عهدها».

ومع هذا، فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيغل ونظرية الدولة الشمولية Totalitarian State. فبينما يصح القول بأن هيغل قد أعفى الدولة من أي التزام أخلاقي، وصرح بأن قواعد الاخلاق تفقد معناها الكلي عندما تنتقل من مشكلات الحياة الفردية والسلوك الفردي، الى سلوك الدولة، الا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لا تستطيع الدولة التحلل منها، فالدولة في مذهب هيغل Hegel تتبع «العقل الموضوعي» Objective Mind. على أن هذا المجال هو مجرد «مرحلة» أو «لحظة» في التحقق الفعلي «للفكرة». اذ تعلو عليها في العملية الديالكتيكية Dialectique Process مرحلة اخرى أسمى من ذلك هي «عالم الفكرة المطلقة» Absolute Idea تبعاً للتعبير الذي ذكره هيغل ذاته.

ولم يقتصر هيغل في حديثه عن الدولة على الكلام عن قوتها وسلطانها، بل تحدث عن حقيقتها أيضاً. وكان هيغل من كبار المعجبين «بالحقيقة الكامنة في القوة». ورغم هذا فانه لم يخلط هذه القوة بالقوة المادية الصرفة. فلقد كان يدرك جيداً أن أية زيادة في الثروة المادية لا يمكن اعتبارها

معياراً لثروة الدولة وسلامتها. وأكد هذه النظرية في فقرة من كتابه الكبير في المنطق، فقد أشار: « كثيراً ما تؤدي زيادة رقعة أي دولة الى إضعاف مظهرها، أو الى حدوث انحلالها، ومن ثم فانها تكون سبباً في بدء خرابها ».

واتجه هيغل في بحثه عن دستور المانيا الى تأكيد عدم اعتماد قوة أي دولة على كثرة عدد سكانها، أو على جيشها، أو حجمها. ان ضمان بقاء الدستور يعتمد بالاحرى « على الروح الكامنة في تاريخ الشعب، الذي صنعت منه الدساتير وتصنع منه ». وبدا إرغام هذه الروح الكامنة في الخضوع لارادة حزب سياسي أو أي زعيم فرد أمراً مستحيلا في نظر هيغل.

### نظرية الدولة في الفلسفة الماركسية اللينينة

لقد اعتنق كارل ماركس Karl Marx 1818 ـ 1883 وفردريك انجلز Freidrich Engels 1820 ـ 1895 بعض آراء هيغل الفلسفية وخاصة منطقه الجدلي في دراسة التاريخ، أو كما يقول لانكستر Lancaster لقد أخذ منه جهاز الجدلية.

لكن ماركس رأى رأياً مخالفاً لهيغل إذ يشير الى أن الحقيقة لا تكمن في الصيرورة الروحية ولكنها خارجية وتكمن في الواقع الموضوعي للروابط الاجتماعية المتغيرة.

على هذا، فالدولة عند ماركس لا تعدو أن تكون مجرد ظاهرة ثانوية الى جوار الظواهر الاساسية الاجتماعية والاقتصادية. وما هي الا مجرد تعبير عن الصراع بين الطبقات. ويتجسد هذا الصراع في السلطة السياسية التي تكون دائماً دكتاتورية طبقة اجتماعية جاثمة على طبقة اجتماعية أخرى، فسلاح الطبقة السائدة يكمن في المحافظة على سيطرتها واستقلالها. فالدولة بهذا المعنى تكون « أداة قسر واكراه » تعكس النظام السائد في مرحلة تاريخية اجتماعية تقسم بانقسام المجتمع إلى طبقات، وترتبط نشأتها ووجودها، بنشأة الصراع الطبقي واستمراره.

ولهذا جعل ماركس من « التبعية » ظاهرة ملازمة للدولة، ونابعة من ماهيتها وطبيعتها. ويرى ماركس أن ماهية الانسان تكمن في جانبه الاجتماعي وليس السياسي، ولهذا رفض ما ذهب اليه هيغل من أن « الدولة تجسيد سام للعقل والفكرة، تسمو على الحياة الاجتماعية وتستقل عنها ». ورأى ماركس أن « المجتمع المدني » هو القاعدة الحقيقية للدولة وليس العكس. ولكي لا تفنى تلك الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتناقضة في صراع عقيم، تنشأ بالضرورة سلطة مستقلة ظاهرياً تخفف من حدة الصراع بوضعه في نطاق « النظام ». تلك السلطة الناشئة عن المجتمع، المتعالية عليه، والتي تزداد استغلالاً يوماً بعد يوم، هي « الدولة ».

كما عبر لينين عن جوهر الدولة بقوله: « ان الدولة هي آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى... آلة الغرض منها أن تخضع لطبقة سائر الطبقات المطوعة الأخرى ».

وعلى ذلك فإن فلسفة ماركس وانجلز المادية الجدلية التاريخية تقوم في جوهرها على الصراع بين الطبقات كما عبرا عن ذلك بقولهما في « البيان الشيوعي » The Communist Manifesto: « ان تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات ». وهذا ما أكده لينين فيما بعد في كتابه « الدولة والثورة ».

رأى لينين Lenin في جهاز الدولة عنفاً منظماً وأن البروليتاريا ليست في حاجة إلى دولة الا لفترة معينة؛ فدكتاتورية البروليتاريا المؤقتة أمر ضروري حتى تتم تصفية الطبقات المالكة وحتى تنتقل ملكية أدوات الانتاج الى المجتمع كله.

وهذا ما يعبر عنه لينين في كتابه « الدولة والثورة » عام 1917، حيث يقول: « بعد الثورة تحل الدولة البروليتارية محل الدولة البرجوازية. لكن القضاء على الدولة البروليتارية، على الدولة في كل أشكالها، لا يتم بالإنقراض الذاتي الطبيعي ». ثم يستطرد قائلاً: « على أنه لا يمكن أن يدور الحديث بحال عن تحديد ساعة « الاضمحلال » المقبل، خاصة لأنه يمثل عملية طويلة ».

وهكذا تصبح الدولة في النظرية الماركسية، مجرد ضرورة زائلة تعكس حالة القوى الاجتماعية حيث تتلازم الظاهرتان، فتزول الدولة بزوال ذلك الصراع.

### نظرية الدولة في المذاهب الفوضوية

إن ما يجمع بين المدارس الفوضوية هو العداء لظاهرة وجود الدولة لأنها ضارة تفسد الحاكم وتقسم المحكومين، ولأنها غير ضرورية لكونها عديمة الفعالية، وان اختلفت الآراء في فهم الطريق الى زوالها. فقد اعتقد كروبوتكين Kropotkin بأن الدولة تضمحل تدريجياً من خلال تطور التعاون الطوعي بين الافراد والجماعات التي تحل ـ مع الأيام ـ محل الدولة، حتى ضمن المجتمع الرأسمالي. أما باكونين Bakunin فقد نادى بضرورة الثورة ولكنه اعتقد أنه بالامكان الغاء الدولة فور نجاح الثورة.

## نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر

تتخذ نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر كما تحددت دعائمها في تفكير الفيلسوف الانكليزي المعاصر برتراند راسل Bertrand Russel 1872 ـ 1970 موقفاً معيناً في « اشتراكية الدولة ». وهي ترى أن الشر الاساسي في المجتمع هو العبودية وليس الفقر. وأن الانحطاط المعنوي The Spiritual Depradation، يمثل خطراً كبيراً على حياة الانسان أكثر مما يمثل البؤس المادي The Material Misery. وقد ركزت الفلسفة السياسية المعاصرة لبرتراند راسل، المساوىء التي تتحقق بالحياة التي يعيشها العالم في ثلاثة أنواع من المساوىء: المساوىء المادية Physical Evils والمساوىء الشخصية Evils of Character ومساوىء السلطة أو القوة Evils of Power. وانتهت الفلسفة السياسية عند راسل الى أنه يمكن الحكم على النظام السياسي على أساس مدى علاقته بهذه الانواع الثلاثة من المساوىء، كما رأت أن الوسائل الرئيسية التي يمكن عن طريقها مكافحة هذه المساوىء هي: العلم بالمساوىء المادية، والتربية بأوسع معانيها ـ بما تتضمنه من عوامل التنشئة لدى الفرد واتاحة الفرصة للتعبير فيها عن نفسه ـ لمساوىء الشخصية، واصلاح النظام السياسي والاقتصادي كعلاج لمساوىء السلطة. وأكد راسل ان الاشتراكية تمثل الحل لمساوىء السلطة في النظم الرأسمالية.

على أي حال، فقد ذهبت نظرية الدولة في الفكر السياسي المعاصر الى أنه يجب تدعيم اشتراكية الدولة ـ تلك الاشتراكية التي تجعل من ملكية الدولة وسيطرتها على المشروعات الاقتصادية أمراً لصالح المواطن العادي ـ بديمقراطية فعالة ومحاطة بحماية أكبر ضد طغيان الحكومة، مع ضمانات أكثر لحرية الدعاية من أي ديمقراطية سياسية بحتة وجدت حتى الآن. هكذا فإن الهيئة التشريعية The Legislature يجب أن تستعيد كثيراً من السلطات التي اغتصبتها الهيئة التنفيذية The Executive في الدولة الحديثة حتى تصبح اشتراكية الدولة أكثر صلاحاً للفرد والمجتمع على السواء.

وفي هذا المجال لا بد من الاشارة لنظرية « دولة الرفاه العام» أو « دولة الرفاهية » Welfare State, Etat de L'abondance. هذه النظرية التي ترى بأن الرأسمالية قد تغيرت وتحولت الى « رأسمالية شعبية »، أما الدولة فأصبحت « دولة الرفاه العام ».

كما نرى بأن الصراع الطبقي، وخاصة نضال « البروليتاريا » Prolétariat ضد البرجوازية، لم تعد له ضرورة في الظروف الحاضرة. وذلك انطلاقاً من أن المجتمع الرأسمالي قد حقق « المساواة الاجتماعية والانسجام الاجتماعي » بين جميع أفراده. وعليه يروج علماء الاجتماع والسياسة، من مؤيدي هذه النظرية، لفكرة « الاضمحلال الذاتي » للصراع الطبقي ولحتمية زوال الطبقات في المجتمع الرأسمالي، وذلك عن طريق « الادارة الذاتية » للدولة الرأسمالية.

ومن بين هؤلاء العلماء على سبيل المثال، البروفسور الأميركي جون ك. غالبرايت John. K. Galbraith، الذي يروج لفكرة « تحول » Transformation المجتمع الرأسمالي والدولة الرأسمالية. والذي يرى في هذا « التحول » Transformation ظاهرة القرن العشرين.

ويزعم غالبرايت Galbraith في كتابه « مجتمع الوفرة » ـ أو المجتمع الغني ـ The Affluent Society بأنه في الولايات المتحدة الأميركية « يموت أفراد من الشعب الأميركي نتيجة للتخمة أكثر من الذين يموتون من سوء التغذية ».

وقد لاقت نظرية « دولة الرفاه العام » رواجاً خاصاً منذ بداية الخمسينات من القرن العشرين في الدول الرأسمالية.

ويستشهد مؤيدو نظرية « دولة الرفاة العام » عادة بتوجيه الاقتصاد، والتأمين الاجتماعي، والخدمة الطبية، والاصلاحات الاقتصادية، والخدمات الثقافية والخدمات العامة، مع أن كل هذه التدابير اضطرت الدول الرأسمالية الى انجازها تحت ضغط الصراع الطبقي في مجتمعاتها.

كما يزعمون أن « دولة الرفاه العام » هي الاشتراكية أو هي على أي حال « على أعتاب الاشتراكية » والوقائع تدحض أسطورة « دولة الرفاه العام »... .

## مفهوم الدولة ومؤسساتها في القانون الدولي العام

ولعله من الأفضل أن نشير بادىء ذي بدء الى تعريف الدولة التي تعتبر الشخص الرئيسي للقانون الدولي. فهي، في ضوء هذا القانون، مجموعة من الافراد يقيمون بصفة دائمة في اقليم معين وتسيطر عليه هيئة حاكمة ذات سيادة. وعلى هذا الاساس لا بد من توافر مجموعة عناصر حتى تكتمل للدولة أركانها:

أولاً: مجموعة من الافراد أي الشعب.

ثانياً: اقليم تقيم عليه هذه المجموعة بصفة دائمة.

ثالثاً: هيئة حاكمة ذات سيادة تتولى شؤون المجموعة وتسيطر على الاقليم.

تلك هي الدولة وأركانها. وكما سبق أن أوضحنا، كان نشوء الدولة القومية وليد حركة التطور، كما أنها بورجوازية النشأة بمعنى أنها قامت في ظل النظام الرأسمالي والثورة الصناعية وما صاحب ذلك من ظهور مبدأ «دعه يعمل، دعه يمر» Laissez faire, Laissez passer: أي مبدأ الحرية.

ومن أركان الدولة وجود حكومة ذات سيادة، ومن هنا نتساءل هل من الممكن وجود دولة بدون حكومة أو وجود حكومة بدون دولة؟ ثم ما هي السيادة؟ ويجيب على التساؤل الاول هارولد لاسكي Harold Laski فيشير إلى أنه لا انفصام بين الدولة والحكومة فلا يمكن أن تقوم دولة بغير حكومة، فهو يرى أن الدولة ما هي الا اسلوب أو طريقة لتنظيم الحياة الاجتماعية، لذلك فهي تحتاج إلى جهاز من الأشخاص يمارس بإسمها سلطة القهر العليا التي لها وحدها حق امتلاكها وليس لغيرها من المجتمعات الانسانية. إذ أنه من الواضح أنه طالما كانت الدولة ذات سيادة فلن ترتبط بأية ارادة غير ارادتها. وهو يرى أن التمييز بين الدولة والحكومة هو تأكيد التقييد على الحكومة فيما يتعلق بالعمل على تحقيق الهدف الذي من أجله وجدت الدولة.

ثم يسترسل لاسكي موضحاً أن التمييز بين الدولة والحكومة هو، في حقيقة الأمر، تمييز نظري أكثر مما هو واقعي لأن كل عمل ينسب للدولة هو، في الواقع من عمل الحكومة. وارادة الدولة تتمثل في قوانينها، ولكن الحكومة هي التي تعطي جوهراً وتأثيراً لمحتويات هذه القوانين. وعندما تتصرف الدولة بطريقة معينة، فهي طريقة ثانية لأن هؤلاء الذين يتصرفون كحكومة يقررون، صواباً أو خطأً، استخدام سلطتها بهذه الطريقة، أما الدولة نفسها، من الناحية الواقعية، فلا تتصرف أبداً، لأن هؤلاء أصبحوا أكفاء لتنفيذ سياستها، هم يتصرفون نيابة عنها، ولذلك يجب أن نقول «ان الدولة تقوم على أساس مقدرة حكومتها على ممارسة سلطتها العليا القهرية بنجاح».

والقضية الاساسية التي يجب أن نشير اليها هي أن نظرية الدولة كما تبلورت بعد مناقشات دامت أكثر من ثلاثة قرون مضت، هي قضية واضحة، فقد أكدت هذه المناقشات من خلال تجارب الشعوب والدول أنه «يجب في أي مجتمع سياسي يعمل على تحاشي الوقوع في الفوضى ان توجد فيه سلطة محلية تصدر الاوامر، وتلك السلطة هي السلطة صاحبة السيادة وتمارس باسم الدولة وبواسطة الحكومة التي يعهد اليها بادارة تلك الدولة».

وهنا نتساءل عن العلاقة بين الشعب من ناحية وبين الدولة والحكومة من ناحية أخرى؟ أما الدولة فلها السيادة، والحكومة هي التي تمارس أعمال هذه السيادة، ويقابل هذا من ناحية الشعب «الولاء» للدولة. ولكن على أي أساس يقوم هذا الولاء؟

يشير لاسكي الى أن هذا الولاء منبثق من أن الفرد اكتشف أن ارادته الحقيقية متطابقة مع ارادة الدولة. وبإطاعته الدولة فإنه يطيع الجانب الاحسن من نفسه. وباطاعته الدولة فهو يعطي ولاءه للسلطة التي تحمي الاهتمامات الكلية والدائمة للمجتمع ضد الاهتمامات الجزئية الممثلة بالتجمعات الاخرى التي تعمل في نطاق سلطة الدولة كالعائلة، والقرية، والجمعيات المختلفة، وأماكن العبادة، والاتحادات على اختلاف أنواعها. فالدولة اذن، هي الاتحاد الاعظم والاشمل الذي بداخله تجد التجمعات الاخرى معنى لها. انها المنظم الوحيد للحقوق والحارس على القيم والأخلاق.

إذن، إن اعتبار حق الدولة في الالتزام بطاعتها يستند بصفة عامة إلى أدائها لثلاث وظائف رئيسية:

1 – انها تحمي النظام.
2 – انها تهيىء وسيلة للتطور السلمي.
3 – انها تمكن من سد المطالب في أوسع نطاق ممكن.

## مؤسسات الدولة في الديمقراطيات الغربية

رأينا اذن أن الارتباط وثيق بين الدولة والحكومة التي هي كما يقول لاسكي، جهاز من الأشخاص يباشر، باسم الدولة، السلطة. وينصرف الذهن بالنسبة لكثير من الناس إلى أن الحكومة تتكون من مجموعة من المؤسسات تكمل بعضها بعضاً، فضلا عن أن العلاقات فيما بينها تختلف من بلد الى آخر، ومرجع ذلك شكل الدولة والاسلوب الديمقراطي الذي تمارسه. فهناك دولة بسيطة مثل بريطانيا وفرنسا ولبنان ومصر وغيرها من الدول وهذه تحكمها حكومة مركزية كما أن هناك دولا مركبة أي أنها تأخذ شكلا فيدرالياً مثل الولايات المتحدة الاميركية والهند وسويسرا، والبرازيل وغيرها ومثل هذه الدول تقوم فيها حكومة مركزية والى جانبها حكومات للولايات وحكومات مثل هذه الدول تتمثل في رئيس الدولة ثم عدد من السلطات تقوم عادة على أساس الفصل فيما بينها

مثل السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، والسلطة القضائية وغير ذلك من سلطات أو هيئات تابعة.

وعلى أي حال فان دساتير هذه الدول أي قوانينها الأساسية، هي التي تحدد اختصاصات السلطات فيما بينها وحقوق وواجبات المواطنين وغير ذلك من أمور تتصل بسيادة الدول وأنشطتها المختلفة.

أما وعن تنظيم الدولة The Organiztion of State المعاصرة، فإننا نعلم أن التنظيم من أهم خصائصها، وبصفة عامة فان «مشكلة تنظيم الدولة هي مشكلة العلاقة بين رعاياها والقانون». وبصدد مسألة القانون فانه قد يسهم رعايا الدولة، في وضع القانون، وفي هذه الحالة تكون الدولة ديمقراطية بدرجات متفاوتة، أو قد يُفرض عليهم دون أن يسهموا في وضعه، وفي هذه الحالة تكون الدولة استبدادية بدرجات متفاوتة أيضاً. وعلى العموم لا يمكن أن يوجد أي من هذين النمطين من التنظيم في صورة خالصة لكن بصفة عامة فإن الدولة الديمقراطية الكاملة تستشير جميع مواطنيها في كل ما يجد من الأمور لاتخاذ قرارات بشأنها، كما قد تقوم الدولة الاستبدادية المطلقة، بوضع جميع الأموار وتطبيقها في الدولة بنفسها.

وان الشكل الديمقراطي هو الافضل لجميع الدول لأن «الديمقراطية رغم جميع جوانب ضعفها تتيح الفرصة لأكبر قدر ممكن من المطالب لأن يؤخذ في الاعتبار عند صوغ أوامر الدولة القانونية»، كما أنها تجعل في نقد فاعلية هذه الأوامر أساساً لحياتها. وهي بزيادتها لعامل المبادأة عند المواطنين، عن طريق توسيع نطاق الشعور بالمسؤولية، لا تمنح المواطن مجرد الاحساس بالمساهمة في اتخاذ القرارات فحسب، بل تهيىء له الفرصة فعلا لكي يؤثر في جوهر هذه القرارات. تحتاج إذن الدولة الى الشكل الديمقراطي Democrateic Forme، وان كانت الديمقراطية في أية صورة من صورها، وفي بحثها عن المؤسسات المناسبة، لم تصل إلى النجاح الكامل.

### الدولة ومبدأ السيادة في القانون الدولي العام

ولئن كانت السيادة في الدولة مقيدة بمبادىء الحقوق الطبيعية للمواطن وبالنجاح في ادارة الدولة لاشباع رغبات العدد الاكبر أو القطاعات الفاعلة والمؤثرة في المجتمع، فإن سيادة الدولة في العلاقات الدولية محددة بقواعد وأعراف القانون الدولي في السلم وفي الحرب على حد سواء. فكما أن الفرد مقيد في استعمال حريته بحقوق غيره من الأفراد، كذلك تتقيد الدولة في تصرفاتها بما للدول الأخرى من حقوق يتعين عليها عدم الاخلال بها. فالدول تربطها ببعضها مصالح مشتركة تفرض عليها التعاون وتجعلها في حالة تبعية متبادلة، وليس للدولة في سبيل تحقيق أغراضها الخاصة أن لا تكترث بمصالح الدول الاخرى، وممارستها لسلطاتها يجب أن تكون في نطاق قواعد القانون الدولي وفي حدود تعهداتها والتزاماتها الدولية، لأن هذا التقييد أولا عام يشكل كافة الدول وفي صالحها جميعاً، ولأن السيادة ثانياً لا تتنافى مع الخضوع للقانون، والذي يتنافى معها انما هو الخضوع لارادة دولة أخرى.

ويعتبر مبدأ السيادة من أهم مبادىء القانون الدولي، وانه بدون الفهم الصحيح لمبدأ السيادة لا يمكن معرفة جوهر وطبيعة قواعد القانون الدولي، وعلاقته بالقانون الوطني، وحدود السيادة الوطنية للدولة والطبيعة القانونية للاقليم والمنظمات الدولية وكذلك التعايش السلمي بين الدول ذات الانظمة الاقتصادية والاجتماعية المختلفة وغيرها من مسائل القانون الدولي.

ومن جانب آخر، يرى بعض الفقهاء أن السيادة هي الطابع السياسي والقانوني للدولة، لأنها تحدد وجود وتطور مبادىء القانون الدولي. مثال ذلك احترام سيادة الدولة والمساواة في السيادة، واحترام كيان الدولة والاستقلال السياسي، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وعدم العدوان على الدول.

وعليه، فإن هناك علاقة وثيقة بين الدول وسيادتها الوطنية في العصر الحديث.

وأخيراً فإن في التدابير الجماعية والاقتصادية والعسكرية التي أعطيت للهيئة الدولية لاتخاذها ضد أية دولة تنحرف عن قواعد القانون الدولي كما نص عليها ميثاق الامم المتحدة (بموجب المواد 39 ـ 40 ـ 41 ـ 42 والمواد 50 ـ 53 ـ 54 ـ من الميثاق)، ما يكفل احترام قواعد القانون الدولي والالتزام بها من قبل الدول الاعضاء في الهيئة الدولية، تحاشياً لاتخاذ الهيئة تلك الاجراءات ضدها. ويطلق بعض الفقهاء على هذه الاجراءات اسم الحماية المنظمة بدلا من الحماية الذاتية التي تلجأ اليها كل دولة على حدة للحصول على حقها. ومن أجل المحافظة على مكانتها وسمعتها تحاول أغلب الدول تبرير تصرفاتها الشرعية وغير الشرعية على أنها متفقة مع قواعد القانون الدولي.

وهكذا تبدو الدولة في عصرنا، دولة مقيدة، ليس فقط في

الداخل بدستورها وقوانينها وعقائدها وتقاليدها، بل وأيضاً بالقانون الدولي، وما يحيط بهذا القانون من قواعد أخلاقية وقيم روحية، تنهل منها القوانين مبادئها وأصولها.

## مصادر ومراجع


- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967.
- ارهامرثون، جون، بالاشتراك مع آخرين، تاريخ العلم، جزءان، تر. وزارة التربية والتعليم، طبعة أولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1948.
- بدوي، عبدالرحمن، أمانويل كانط، فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت 1979.
- افلاطون، محاورة بروتاجوراس.
- البشندي، عزمي عبدالفتاح اسماعيل، نظرية الدولة بين نظام اشتراكية الدول والاشتراكية الديمقراطية، دراسة في الفكر السياسي المعاصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب في الاسكندرية، 1979.
- جهورية أفلاطون، تر. حنا خباز، طبعة ثانية، دار القلم، بيروت، 1980.
- صعب، حسن، علم السياسة، الطبعة السابعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1981.
- الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصر نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959.
- لسان العرب، مادة، دول.
- لينين، الدولة، الطبعة العربية، موسكو، 1967.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشرق، القاهرة، 1981.
- Burgess, Joseph B., Introduction to the History of phi-Losophy, New York, Mecgraw-Hill, Book Company, Inc., 1939.
- Chatelet, F., La naissance de l'histoire, T1, Coll, 10/18, les éditions de Minuit, Paris, 1962.
- Coplestone Freideick, S.J.A., History of Philosophy, Vol. I, Creece and Rome,New Revised Edition,Westminster, Maryland, the Newmand press, 1950.
- Engels, Fredrich, l'origine de la famille, de la propriété et de l'état, Marx, Engles, œuvres choisies, T.III, édi. du progrés, Moscou, 1971.
- Gierke, Gohannes, Althusius und die Entwiek lung der ma-turre cliitchen Staats theorie, M. & H. Marcus Preslaw, 1931. Laski, harlord J., An. Introduction to policis, New Edition Prepared by Martin Wipht, London, George Allen and Unwin L.T.D.,
- La République, Edi. Les belles lettres, Paris, 1965.
- Melvin, Rader. No Compromise, London, Vitor Giollanz, L.T.D., 1939.
- Science of logic, Englishtrans, by w H., Joisnton, and h. G., Structures, London, George Allen Qunwin, 1929. I.
- St. Augustine, City of God, X., chp. XXIX, English, Trans, by M. Dods, The Works of Augustine, Edinbyrgh, t. and t. Clark, I.
- Vorle Sugen, Uber die Philosophie der geschictte, ed. George Lasson, Sämt liche, Werke, VIII-IX, Leipzig, F. Meiner, 1919-1920.


عبدالغني غنوم

---

## دِين

**Religion**
**Religion**
**Religion**

---

لفظة «دين» العربية تضم معانٍ مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط فيما بينها. فاللفظة مشتقة من فعل «دان» وأصله «دين» ومعناه أذلّ، استعبد، وحاسب. وتدل هذه الأفعال الثلاثة على عمل تنشأ عنه علاقة بين طرفين يتفاوتان في المنزلة، يسمو أحدهما على الآخر في علاقة فعلية، حيث يملي الأعلى إرادته على الأدنى، ويحاسبه على أفعاله. فتنشأ عند من «أُذِلَّ»، عاطفة «طاعة» للطرف السامي و«تعبّد» له، وسعي الى خدمته مسلماً. ثم يتحول الموقف الخضوعي الى «عادة» و«شأن»، سواء في استلهام ارادة الآمر أم في اتمام ما يامر به. وقد يرافق هذه «العادة» إما شعور «بالورع» تجاه «السلطان»، وإما شعور «بالقهر» مع ميل قوي إلى المعصية. ويرتبط هذان الموقفان المحتملان مع فكرة ملازمة غالباً «للمدين» عن يوم «الدين» وهو يوم «الجزاء» أو «المكافأة». أما لفظة «دين» مع ال التعريف فتعني بالعربية «الاسلام»، أي الاذعان المطلق لتعاليم الله وأوامره التي أوحى بها بواسطة الملاك جبريل للنبي محمد والموسوعة في «القرآن»، والأخذ بهذه الأوامر في الحياة. وقد جاء في القرآن الكريم ﴿ان الدين عند الله الاسلام﴾ (19 آل عمران). ﴿ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه﴾ (86 آل عمران). وقد جاء أيضاً الدين بمعنى الحساب أو الدينونة في قوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ (الفاتحة).

في الحضارة الأوروبية استخدمت لفظة Religion للدلالة على الدين، ولم تنحصر في عائلة واحدة بل عمّ استخدامها على الرغم من اختلاف اللغات العائلي. أما أصل اللفظة فهو لاتيني، وقد وقع تباين في الرأي حول مصدر الاشتقاق. هنالك رأي يعود الى ما قبل المسيحية، يأخذ به شيشرون،

يقول بأن لفظة Religio مشتقة من فعل Relegere، المركّب هو ذاته من السابقة Re التي تعني الاعادة والتكرار عندما تضاف الى أحد الأفعال، ومن فعل Legere الذي يعني قطف، جمع، وصار فيما بعد قرأ. وعندما تضاف اليه السابقة Re فيعني اعادة الجمع، اعادة القطف. وحيث ينسب هذا الفعل الى السلوك الداخلي عند الانسان فهو يعني عودة الى ما «تمَّ»، التفكير والتبصر والاختلاء، والانكباب بدقة وتنبّه على اتمام بعض الأفعال. وقد يكون استعمال لفظة Religio هو للدلالة على الاجتهاد في الدرس الدقيق لبعض الأمور البالغة الأهمية والدأب على إتمامها بدقّة فائقة خوفاً من افساد فعاليتها. وكان هذا السلوك يلازم بشكل خاص طقوس العبادة التي يجب القيام بها بدقة ويقظة وفقاً للترتيبات المرسومة. ثم امتدّ معنى لفظة Religio الى الوسواس، والاهتمام الدقيق، والتقوى القلقة. ومن السلوك الداخلي الشخصي الذي دلّت عليه في البدء، امتدّت دلالتها فيما بعد الى المعنى الموضوعي، فصارت تعني الطقوس والواجبات والشعائر بذاتها. أما الرأي الثاني، ويعود الى بعض المؤلفين المسيحيين في القرون الأولى للمسيحية، بخاصة ترتوليانوس، فيقول بأن اللفظة مشتقة من فعل Religare، المكوّن من السابقة Re ومن فعل Ligare الذي يعني وصل، ربط. فعندما تضاف اليه السابقة Re يعني إعادة الوصل أو الرباط. أما لفظة Religio فتعني إعادة الربط، بخاصة بين البشر والألوهة، وبالتالي تعلّق البشر بالألوهة وخضوعهم لها. ثم يتحوّل هذا الرباط الفعلي بين الإنسان والله الى علاقة عاطفية حيّة تتجلى في عاطفة البُنُوَّة من الإنسان تجاه خالقه.

رافق الواقع الديني الانسان منذ أقدم العصور. فالنقوش الرامزة الى أمور دينية والمكتشفة حتى الآن تعود بنا الى ما بين الخمسين والمئة ألف سنة من عمر الانسان. أما بعض أديان الوحي فتقول بأن الواقع الديني يلازم الانسان منذ ظهوره على الأرض. كما أن بعض الفلاسفة والعلماء يعتبرون أن الواقع الديني ملازم للطبيعة الانسانية، سواء أخذت بمفهومها الميتافيزيقي أم بمفهومها البسيكولوجي، بقطع النظر عن وجود وحي أم لا. ولم ينحصر ظهور الواقع الديني في جماعة دون سواها، أو على رقعة من الأرض دون غيرها، على الرغم من أنه أخذ وجوهاً تختلف في أشكالها الى حدّ التناقض. ولا ينحصر الواقع الديني في السلوك الفردي المنعزل، بل إنه يتعداه الى السلوك الجماعي، بحيث يستحيل علينا أن نفهم حضارات برمّتها بمعزل عنه. كما أن أحداثاً تاريخية جساماً تتحرك بدافع ديني. لقد ارتبط الواقع الديني بالانسان الفردي والجماعي وبدا في تشعبه أكثر الوقائع الانسانية تعقيداً. فمع التصاقه العميق بكل الانسان حتى الصميم يتعداه الى المجتمع والى العالم والى كيان يتجاوز كل هذه المعطيات الظاهرة. من هنا تنشأ الصعوبة في درسه بشكل موضوعي سليم يلقي ضوءاً واضحاً ونهائياً عليه. وفي الواقع تبدأ الصعوبة في صياغة تعريف متكامل وشامل عنه، وتزداد هذه الصعوبة وتتفاقم بعد ما حصل من انفتاح الحضارات على الماضي الدفين من جهة، وعلى الحاضر في اختلافاته الدينية بدءاً من الأديان البدائية السائدة في مجتمعات ما برحت منعزلة عن الحضارة حتى الأديان الأكثر تطوراً. وكان من البديهي أن يتأثر أي اهتمام بالدين بالاتجاهات الفكرية التي سادت في نهاية القرن التاسع عشر وعلى امتداد القرن العشرين، يمكن أن نشير إلى البعض منها:

أولاً: سيادة التاريخ على العلوم الانسانية وارتباطه مع نظرية التطور، وهذا ما دفع الى الاهتمام بالمراحل البدائية في الدين.

ثانياً: ردة الفعل ضد سيادة التاريخ في الحقبة الأولى من القرن العشرين، ونمو الاتجاه في العلوم الاجتماعية نحو الاهتمام بالنواحي العاطفية في الدين من جهة، وهذا ما دفع الى المعالجة البسيكولوجية، ومن جهة أخرى الاهتمام بالنواحي السوسيولوجية في المعتقدات والطقوس، وهذا ما أدى الى المعالجة السوسيولوجية لأمور الدين.

ثالثا: دفع الاهتمام بدور الايديولوجيا في تنظيم الحياة الاجتماعية، ما بين الحربين العالميتين، الى دراسة الأبعاد الفلسفية في الأفكار الدينية ووسائل نقل هذه الأفكار وفعاليتها.

وقد ظهر تأثير هذه الاتجاهات في انتقاء المنهج الملائم لوضع تعريف شامل عن الدين. وفي الواقع ساد لمدة من الزمان «المنهج المقارن»، وهو يقضي بدراسة أكبر عدد ممكن من الأديان الأكثر تباعداً، من الأكثر بساطة الى الأكثر تعقيداً، ثم إقامة مقارنة فيما بينها، وذلك «بإقصاء التمثيلات الخاصة بهذا الدين والغائبة عن الأديان الأخرى، ثم الاحتفاظ في النهاية فقط بالعناصر المشتركة فيها كلها. (ج. سوستيل، في «دائرة المعارف الفرنسية»). إن «الراسب الجوهري» الذي نحصل عليه بهذه العملية هو نوع من قاسم مشترك، يمكن اعتباره بمثابة «جوهر مميز» للدين، ثم يعتبر كل ما تبقى من عناصر ثانوياً، وبمثابة تنويعات عرضية طارئة على موضوع أساسي. وقد توقف الآخذون بهذا المنهج عند

تصور يرى أن الراسب الجوهري في كل الأديان هو الاعتقاد بوجود « مانا »، وهي لفظة بولينيزية تعني قدرة، أو طاقة خفية موجودة في كل الأشياء، ويجب على الانسان أن يوقظها ويخطب ودّها بواسطة احتفالات موائمة.

لا يصمد هذا المنهج أمام النقد، وفي الواقع يتضاءل عدد الآخذين به بعد أن كان سائداً في مطلع القرن العشرين. فهو قبل كل شيء اعتباطي، ويدور غالباً في حلقة مفرغة. نعرف أن دارسي الأديان يختلفون في الرأي حول تصنيف الأديان، فهل يتحتم مثلاً وبشكل أكيد أن نضع في صف الأديان الطوطمية والانيمية والسحر؟ وكيف الوصول الى حلّ سوي للموضوع إن لم يكن في ذهننا مفهوم مسبق لما هو ديني بالحقيقة؟ وعلاوة على ذلك، ان المساواة في اعتبار الأشكال الدينية العليا منها والدنيا والبدائية، تفرض على الآخذ بها بأن ينحدر « بالعتبة الدينية البدائية » فيتضاءل « الراسب الديني الجوهري »، بشكل أنه يصير واقعاً مبهماً ومتأرجحاً، كما جاء في « دائرة المعارف الفرنسية »: « الدين هو مجموعة طقوس واعتقادات وشعائر على اتصال بغير العادي، وبالعبور من العادي الى غير العادي، وبفعل الواحد على الآخر ». (ج. سوستيل). ويمكن الاضافة بأن التعريف الأدنى للواقع الديني، وهو ما ينجم عن المنهج المقارن، لا يسمح لنا بطرح مشكلة قيمة الدين وشأنه في الحياة، ولا بإعطائها حلاً.

الى جانب « المنهج المقارن » ظهر « المنهج السوسيولوجي الوصفي » في مؤلف « الأشكال البدائية للدين » للعالم الفرنسي دوركايم. ويرى دوركايم أنه، للتعريف عن الدين، يكفي بأن نصف الشكل الديني الأكثر بدائية، الذي هو، برأيه « الطوطمية ». وقد ظن الباحثون بأنهم وجدوا آثارها الحية في آوستراليا، واوقيانيا وأميركا وإفريقيا، عند شعوب ما برحت بدائية. وتتميز الطوطمية باطلاق اسم حيوان أو نبتة على فريق اجتماعي تضمه رابطة القرابة ويكوّن الحيوان أو النبتة « طوطم » الفريق الاجتماعي المذكور. واعتقد الآخذون بهذا الموقف ان الشكل البدائي من الحياة الدينية قام على علاقة متصورة بين المجتمع والطبيعة، أنشأها الانسان لكسب صداقة القوى المخفية. ثم تعاقبت الأشكال الدينية انطلاقاً من هذا الشكل الديني المفترض حتى بلوغها الشكل الأكثر تطوراً بما فيه التوحيد الإلهي. فبتأثير من التاريخ، تطورت المجتمعات من وضع القرابة الى أشكال أكثر تعقيداً وتنويعاً، وقويت النزعة الفردية عند البشر، وراح كل انسان يتخذ « طوطماً » خاصاً به، اكتسب مع الأيام مظهراً انسانياً أدى الى تعدد الآلهة. ثم تفوق أحد الآلهة على الكثرة، وسيطر كسيّد مطلق، فظهر التوحيد الإلهي.

قضى النقاد على هذه النظرية، وباتت في أيامنا شبه مهملة. وذهب بعض العلماء إلى انكار صيغة الدين عن الطوطمية. ومع الافتراض بأنها دين، فليست الشكل الأكثر بساطة وبدائية، علماً بأن لفظة بساطة مكتنفة بغموض والتباس. وجاء في كتاب ميرسيا إلياد عن « تاريخ الأديان »: « أن الأكثر بدائية لا يعني البتة أنه الأول بالمعنى البسيكولوجي، ولا الأقدم على الصعيد الزمني ». (ص 31). ولا تنفع حجة دوركايم بأن « ميزات الحياة الجوهرية توجد حيثما يوجد أحياء، مهما كانوا عليه من بساطة. فكيف لا توجد العناصر الجوهرية في الدين حيثما وجدت أديان؟ ». فمن تراه يذهب الى تعريف الانسان لمجرد مراقبته للجنين. عملياً، إن الأشكال الدينية الأكثر تطوراً وسموّاً، وهي على ما هي عليه من غنى روحي، قد تنفع لتحديد طبيعة الدين أكثر من الأشكال البدائية أو الدنيا.

هكذا نجد منهجاً ثالثاً يقوم بدرس الواقع الديني في ذروته وفي أبعاده الداخلية والخارجية، أي في الدين الذي يأخذ به المؤمن، ويدافع عنه ويرفعه مقابل أي دين آخر. فبدل أن يتأرجح في البحث عبر مختلف الأديان، القديمة والحالية، يأخذ الباحث موقفاً واضحاً من دين يؤمن به. إن هذا النهج يفيد مؤرخ الدين في طلبه لتعريف عن الدين، بقطع النظر عن صحة هذا الدين دون سواه. ويسوِّغ الأخذ بهذه الطريقة سلوكه بموجب مسلّم يقول إن الأكثر كمالاً يفسر الأقل كمالاً ويسهِّل فهمه. فالآخذ بدين معين يعتبره كمالا، ويرى أنه يستطيع من خلاله أن يشرح كل باقي الأديان ويقدرها حق قدرها.

وعلى الرغم من الاختلاف بشأن مفهوم الدين، يركز الجميع على علاقة الدين « بالمقدّس ». « فالمقدّس هو الفكرة الأم للدين. أما الدين فهو تدبير المقدّس » « وما يمكن قوله عن المقدس هو أنه يتضاد مع الدنيوي، مع الحياة الدنيوية ». ومع ذلك يصعب حصر معنى المقدس، فهو يضم تنوُّع وقائع لا تحصى. انه يظهر بمثابة ميزة، ثابتة أو عابرة، لا تملكها الأشياء من ذاتها بل تضاف اليها « بنعمة ». وقد يُشاكل المقدس في خارجه الشيء الدنيوي، ومع ذلك يختلف عنه. كأن وجوده أكثر امتلاء: إنه قوي، فعّال، خصب وقدير، ينبوع قوة وفعالية وحياة. هكذا تضفي القدسية على الشيء بعداً جديداً فقهياً وكيانياً. أما علاقات الانسان بالمقدس فهي

متأرجحة، اذ يثير المقدس فيه عواطف ومشاعر متناقضة. انه خيِّر أو خطر، تارة يشد نحوه وأخرى يقصي، انه «مخيف وباهر» (Otto)؛ «مرعب ومشجع» (القديس اغوسطينوس). يميل الانسان أحياناً إلى استدعاء هذه القوة بالإحترام، بالصلاة، وبالعبادة، وهذا هو الموقف الديني؛ ويحاول أحياناً أخرى اغتصابها وسجنها طلباً لفائدة خاصة، وهذا هو الموقف السحري.

وبالتضاد مع الدنيوي، يقتضي المقدّس التمييز بين عالمين أو صعيدين في الواقع، يختلفان في القيمة: صعيد يكتفي فيه الانسان بذاته، ولا يرجع إلاّ الى نفسه ليمارس نشاطاته الطبيعية التي لا تلزم سوى شخصيته السطحية ولا تُعنى بخلاصه (R. Caillois)؛ وصعيد آخر يلاقي فيه الانسان كائنات فوق البشر، وقد تكون متسامية كلياً، يتعامل معها طلباً للسعادة واقصاءً للشقاء، ولذا فهو يخضع لها. إن هذا السلوك يفترض أن الانسان لا يقيم بشكل كلي في الكون، وأنه كذلك ليس، شرعاً، سيّد الكون المطلق يتصرف فيه على هواه.

ان المقدس والدنيوي هما عالمان متميزان وغير متعادلين: عالم النسبي، والظاهر، واللامعنى، عالم «اللاصحيح» بالتضاد مع عالم ممتلىء، جوهري، واقعي ومثقل بالمطلق، فإن المقدس هو «ظهور الكيان الأقصى». (ميرسيا إلياد، «تاريخ الأديان»، ص 40).

وبديهي التساؤل كيف بدأت هذه القسمة، ومن ثم كيف بدأ الدين. وفي الواقع يمكن التصدي لأصل الدين التاريخي، أو لأصله البسيكولوجي أو لأصله السامي.

## أصل الدين التاريخي

يسعى المؤرخ، على ضوء معطيات علم الأقوام وعلم ما قبل التاريخ، الى الكشف عن أصل الظاهرة الدينية، على ضوء ما يجده في مختلف الأديان التي ظهرت وتعاقبت على امتداد الأزمنة. ويقصد المؤرخ من عمله هذا الصعود في مجرى الماضي حتى أصول البشرية الأولى، ثم تحديد الشكل الذي ظهر فيه الدين. ولكن هذا الحلم، الذي دغدغ لفترة خواطر بعض المؤرخين، تبدد أمام صعوبات لم تقهر. فلا علم ما قبل التاريخ يوصلنا الى مراحل البشرية الأولى، ولا علم الاقوام يؤدي الى حلّ مشكلة أصل الدين؛ ويبدو حتى الآن أن مشكلة أصل الدين لا تلقى حلاً تاريخياً علمياً. ومع ذلك، يبقى من الممكن دراسة الأديان الحاضرة وبعض الأديان القديمة. فيسعى المؤرخ الى تحديد زمان ظهورها أو زوالها، قدر الامكان، ومدى انتشارها، وأصالتها الخاصة، وعلاقات التأثير المتبادلة، الخضوع أو البُنُوَّة التي تربطها. أما فائدة هذا الدرس فأكيدة، لأنه يظهر شمول الظاهرة الدينية وتنوعاتها. ولكن لا يجوز أن نطلب من التاريخ أكثر مما يستطيع أن يعطي. إنه يروي، ضمن حدود ضيقة، صيرورة الدين الظاهرة، ولكنه لا يحلّ مشكلة قيمته ولا مشكلة مصدره السامي.

## أصل الدين البسيكولوجي

هنا ينتقل حقل المشكلة الى حيّز آخر. فالدين هو ظاهرة إنسانية، كالفن والعلم والأخلاق، وبديهي أن يتساءل عالم النفس: مع أية حاجة (فكرية، عاطفية أو غيرها) يتجاوب الواقع الديني؟ هل أن هذه الحاجة هي عرضية ومرحلية أم أنها جوهرية ودائمة؟ هل أن هذه الحاجة هي سويّة وسليمة أم أنها مرضية؟ هل هي أصيلة لا يمكن تقليصها الى أي شيء آخر لأنها تعبّر عن العلاقة الفريدة الدائمة بين الخليقة والله، أم أنها ليست سوى التعبير «المتخفي» و«التصعيدي» لنزعات بيولوجية أو إجتماعية؟... إن هذه الاسئلة تفوق المشاكل المرتبطة بالتاريخ الصرف أهمية وحيوية حيث تطرح مشكلة قيمة الدين، مع حقيقة موضوعه وسمو أصله. وفي الواقع لقيت إجابات متباينة حتى التناقض، وسوف نتصدى لاحقاً للبعض منها نظراً لخطورتها ولما لاقته من رواج في بعض الأوساط الثقافية.

## أصل الدين السامي

في هذا النطاق يطرح سؤال بالغ الخطورة: هل النزعة التي تدفع الانسان الى إقامة علاقة شخصية مع الله هي «طبيعية»، بمعنى أنها تصدر عن الانسان والله، خالق الطبيعة البشرية. وهل يستطيع الانسان، بما عنده من قوى، أن يشبع هذه النزعة؟ أم أن هذه النزعة تتعدّى في مقتضياتها امكانيات الانسان وطاقاته؟ وفي هذه الحال، هل يوجد في التاريخ دين يكون إجابة من الله لندائه في الانسان؟ وبكلمة أخرى، هل يوجد دين يريده الله ويوحي به ويفرض عقائده وشعائره ويوليه القدرة على توجيه نزعة الانسان بأمان نحو غايتها؟ هذه المشكلة لا تنحصر في التاريخ وحده، ولا في علم النفس الديني الأكثر دقة، فهي لا تلقى حلها الا في سلوك انساني ليس من فعل العقل وحده، بل من فعل الانسان كله، ويكتمل في الايمان!

وعلى هامش الكلام عن أصل الدين، تجدر الاشارة الى

محاولات تطبيق النظرية التطورية على الدين بالذات، التي لاقت رواجاً هائلاً في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فيمكن التمييز فيها بين الوقائع المراقبة مع الافتراضات الشرعية من جهة، والبُنيانات الأيديولوجية الاعتباطية في الغالب والمستوحاة من مسلمات فلسفية علنية أم ضمنية، من جهة أخرى. ويرتكز المسلّم التطوريّ على افتراضين، يقول الأول ببدء كل شيء من الأكثر بساطة وتطوره الى الأكثر تعقيداً، ويقول الثاني بتطور الدين ذاته.

في هذا السياق لجأ ماكس مولّلر 1823 ـ 1900 الى الفيلولوجيا المقارنة بين السانسكريت والڤادية، وخلص الى رسم حقبات أساسية ثلاث تعاقبت منذ ظهور الدين حتى أيامنا. دعا الأولى «الحقبة الطبيعية» لأنها تأصلت في العلاقات الأولى الناتجة عن الخوف والضعف تجاه الطبيعة، بخاصة تجاه بعض كائناتها كالشمس والفضاء والجبال والصخور. فراح الانسان يضفي على تلك الكائنات طابعاً شخصياً، واتصفت هذه الحقبة بالخرافات والتعبدات البدائية والشعوذات السحرية. ثم انتقل الى «الحقبة الانسانية» بعد أن اشتدت أواصر العلاقات ما بين البشر على حساب العلاقات مع الطبيعة. وعكف الانسان على إكرام الأقوياء والأبطال، والتعبّد للقدماء لشعوره بارتباط مصيره بهم. فانتشرت الأساطير المبالغة في تعظيم أشخاص غابوا عن الحياة بعد أن طبعوا التاريخ بأفعالهم الخارقة. ثم انتقل أخيراً الانسان الى «الحقبة البسيكولوجية» بعد أن تمكن من تنقية تفكيره بشأن القوى المسيرة للعالم، فاستعان بمفهوم إلهي يتجاوز الطبيعة والانسان معاً. بهذا الشكل تظهر التقاليد التوحيدية السائدة في العالم المعاصر استمراراً لتلك الحقبة، وهي مشحونة في صميمها بما ترسب فيها من مخلفات خرافية تعود الى الحقبتين السابقتين. فنجد مثلاً في الديانات التوحيدية الى جانب عبادة الإله الواحد، تعبُّداً لبعض الأولياء والقديسين، وطقوساً وشعائر تُعنى بالسيطرة على بعض العناصر الطبيعية الملازمة لحياة الانسان.

ويرى تيلور ١٨٣٢ ـ ١٩١٧ في «الانيمية» أو الايمان بالأرواح أصل الشعور الديني. ويقول بأن يقظة هذا الايمان ترتبط في بادىء الأمر بالأحلام حيث يظهر الأسلاف للنائم، ثم ينتقل الانسان الى تصوّر أشكال وهمية تنقّت مع الأيام الى أن وصلت في النهاية الى شكل التوحيد الإلهي. أما فريزر 1854 ـ 1941 فيركز على الشعور بالتضامن الذي حدا بالانسان الى ممارسات سحرية تحولت فيما بعد، بسبب فشلها المبين، الى موقف ديني، بدا فيه الكون وكأنه يسير بدافع أرواح تختلف عن الانسان ورفاقه، ولكنها تبقى مماثلة لهم مع كونها أقوى منهم بكثير. تدبّر هذه الأرواح، بشكل خفي، سير الأمور وتسيطر على المصير البشري. ولكن فريزر، على الرغم من قوله بالانتقال من فترة طغى عليها السحر الى فترة ساد فيها الموقف الديني، يرى أننا لا نستطيع أن نجد قاسماً مشتركاً بين السحر والدين. فباعتقاده انهما يختلفان في أصلهما البسيكولوجي ويلاحقان أهدافاً متباينة. صحيح أن فشل السحر مهّد السبيل للدين. «أدرك الانسان أن تلك القوى التي كان يظنها أسباباً لم تكن كذلك، وأن كل جهوده المبذولة انطلاقاً من اللجوء الى تلك الأسباب الوهمية كانت باطلة. ذهب عمله المضني سدى، ومارس نشاطه الخاص في سبيل لا شيء. كان قد شدّ حبالاً لا يتعلق بها شيء». وبعد أن يئس من نتائج السحر تصوّر الانسان الدين وحدّد معناه. «ان كان العالم الكبير يتبع طريقه بدون مساعدته أو مساعدة أعوانه، فإنما ذلك لوجود كائنات أخرى شبيهة به، مع كونها أكثر قوة منه بكثير، تدير بشكل غير منظور سيره وتتمم كل ما كان قبلاً يظنه خاضعاً لسحره». (فريزر، «غصن الذهب»، ص 76).

ويجدر التلميح هنا الى الدور الذي لاقته «طوطمية» دوركايم عند الآخذين بتطور الدين. فهو يجد فيها كل «ما هو جوهري في باقي الأديان». فالطقوس الطوطمية كانت تشدّ عرى التضامن الاجتماعي والقبلي، ثم تنقّت الذهنيات الدينية تدريجاً الى أن أغدقت على الطوطم شكلاً روحانياً مجرداً.

ولكن من الملاحظ أن التصوّر التطوّري للدين يضعف في أيامنا، ويعتبره ڤان دير لوڤي مؤلف كتاب «الدين في جوهره» اعتباطياً بمقدار ما هو تعسفي» (ص 5)، ويشاركه في هذا الرأي مرسيا إلياد في كتاب «تاريخ الأديان»: «إن أي بسط للظاهرة الدينية ينطلق من البسيط الى المعقّد، بادئاً من الظهورات المقدسة الأكثر بدائية (المانا) ليعبر فيما بعد الى الطوطمية والفيتيشية، وعبادة الطبيعة أو الأرواح، ثم إلى الآلهة والشياطين وليصل في النهاية إلى مفهوم توحيدي لله... هو بسط اعتباطي؛ انه يقتضي تطوراً من «البسيط الى المركب» وهذا افتراض تتعذر البرهنة عنه: لا نجد البتة ديناً بسيطاً». (ص 12). وينضم الى هذا الموقف أيضاً إ. مايير حيث يقول: «إن الزعم الذي يستخلص من إكرام الأموات، وعبادة الأقدمين، الإعتقاد بالآلهة الاحياء،

هو زعم لا منطقي». وبأولى حجة يتبدى عبث النظرية التي تستخلص التوحيد الإلهي من تعدّد الآلهة، بإزالة تدريجية لعدد الآلهة.

وإلى جانب التشكيك بافتراض «الطبيعة البسيطة» التي تنطوي بالقوة على كل شكل ديني، يطرح علماء الدين مشكلة تطوّر الدين بالذات. ويقول ج. دوميزيل في مقدمة تاريخ الأديان لمرسيا ألياد: «لقد كثر النقاش حول ولادة فكرة الله: هل هي مستقلة عن النفس أم أنها صادرة عنها؟... إنها لاسئلة جسيمة وباطلة... يتخلّى عنها الباحثون في أيامنا. فإن علم الأديان يترك للفلاسفة مشكلة الأصول، كما فعل علم اللغة... إنه يتخلّى عن فرض تطوّر على الأشكال الدينية، في الماضي...» (ص 5)، ويستطرد دوميزيل بأن أعمال الباحثين لم تكن بدون فائدة، ولكن الرصانة العلمية تقضي بأن نخضعها لغربلة دقيقة. كما أن الامتناع عن طرح الأسئلة حول الأصل والتوالد في المطلق لا يحول دون التساؤل بخصوص بعض أشكال دينية ماضية أم حاضرة، بما فيها مثلاً ارتباط المسيحية بالهيودية (ص 128).

حاولت النظرية التطورية اخضاع دراسة الدين لقواعد علمية، كانت ما برحت في مرحلة اختبار أولى، ولم تستثن في عملها أرقى ما في الدين، بل صلبه الجوهري، أي الله. لقد اعتبرت فكرة الإله الواحد حصيلة تطوّر تصورات بدائية وهمية لا تنعم بأي امتياز كياني أو استقلال وجودي. وبالفعل ذاته أنكرت أصالة الوظيفة الدينية في الانسان. فالله والدين هما حقيقتان مرتبطتان بقوة. فإثبات وجود الله هو اقرار بأن للدين موضوعاً خاصاً، وبأن له وظيفة ضرورية وأصيلة في وجود الانسان. وبالمقابل، إن انكار أصالة الوظيفة الدينية يؤدي الى تشويه موضوعها الخاص، والى الاطاحة بالاعتقاد بالله. وفي الواقع هنالك محاولات كثيرة ظهرت في القرن التاسع عشر وسعت، تحت ظاهر «شرح» الواقع الديني، الى الاثبات بأنه يعود، في نهاية المطاف الى عوامل لادينية، بسيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية، ينشأ عنها ويتقلص فيها. ويجدر التوقف أمام البعض منها:

### التقليص الوضعي عند أوغست كونت

انه يشرح أصل الدين بسيكولوجياً وينزع عنه كل أصالة، محولاً إياه الى نشاط دنيوي. ويلجأ الى «شريعة المراحل الثلاثة» التي اعتمدها لشرح كل شيء، والتي هي نظرية معرفة، لا أكثر، بنظر جان لاكروا. ويكتب كونت في «دروس في الفلسفة الوضعية»: «كل منا، عندما يتأمل تاريخه الخاص، الا يتذكر أنه كان بالتتابع لاهوتياً في طفولته، ميتافيزيقياً في شبابه وفيزيقياً في كهولته؟» في المرحلة اللاهوتية، و«هي نقطة انطلاق حتمية، يتصور الانسان الظواهر كأنها نتائج فعل مباشر ومستمر من قِبل مصادر فائقة الطبيعة، أو إرادات اعتباطية». هذا هو تعدد الآلهة، الذي يترك فيما بعد المكان للتوحيد الإلهي حيث لا يحافظ الا على «مصدر واحد فائق الطبيعة». هكذا يولد الدين، ويسميه أوغست كونت «اللاهوت». فالمنطق الذي يقضي بحتمية وجوده في بدء المعرفة يقضي أيضاً بزواله في نهايتها، لصالح المعرفة «الوضعية» وحدها. ولكن أوغست كونت يعيد، في فلسفته الثانية، إدخال الدين بشكل تعبّد للبشرية، «الكائن الأكبر»، «الفيتيش الأكبر». ولكن هذا الدين، الذي يتضمن «اعتقادات»، أي عقائد، وعبادة، أي صلوات وأسراراً، هو دين بدون الله. حلّت البشرية مكان الآلهة الأقدمين والإله المسيحي، لأنها الحقيقة القصوى التي يُطبَّق عليها قول بولس الرسول: «فيها نحيا ونتحرك ونوجد».

إن ما يغدق على أفكار أوغست كونت مظهر الحقيقة هو أنه على امتداد عصور طويلة تشابكت ميادين الفلسفة والعلم والدين، وبدافع من هذا التشابك راح الانسان يطلب من الدين حلولاً ليست من ضمن نطاقه، لأنها تعود إلى نطاق الفلسفة أو العلم. ولا غرابة في الأمر، إذا ما تذكرنا أنه في القرن السابع عشر، بعد أن أقام ديكارت تمييزاً نهائياً بين الدين والعلم، راح يستقرض مبادىء علم الطبيعة من اللاهوت فاعتبر أن الحفاظ على الطاقة في الكون هو ناتج عن اللاتبدل الإلهي. يبقى أن هذا التشابك العفوي لا يشكل اعتراضاً ضد أصالة الدين. فهو لا يسبق العلم، وليس علم أطفال يزيله علم الكهولة. ولا يهدف الدين الى شرح العالم وترابط الظواهر الطبيعية، فالشرائع العلمية تكفي. وليست العقيدة الدينية مزاحمة فاشلة للعلم. بل إن الدين يتجاوب مع نزعات ويتلاءم مع حاجات يجهلها العلم: إنه انفتاح على الله ووحيه. وهذا ما غرب عن إدراك الوضعية.

### التقليص السوسيولوجي عند دوركايم

في مؤلف «الأشكال البدائية للحياة الدينية»، يبسط دوركايم، عن طبيعة الدين وأصله، شرحاً «سوسيولوجياً»، يرتبط بفلسفته العامة بشأن الأصل الإجتماعي الصرف لكل القيم الإنسانية الأساسية: العقل والوعي، الحق، اللغة والدين. ويلاحظ دوركايم أن الدين ليس «نظام أفكار» فحسب بشأن الله والإلهي، بل يوجد خلف الاعتقادات قوى «من نوع

خاص » « تسود على الفرد وتدعمه... ترفعه فوق ذاته، وتنقله الى محيط غير ذاك الذي فيه يجري وجوده الدنيوي (الى نطاق « المقدس ») وتجعله يعيش حياة أعلى وأكثر زخماً ». « وتقوم المشكلة الدينية في البحث عن مصدر هذه القوى وعمّا هي مصنوعة منه ». فبعد أن نبعد، « بدوافع من المنهج »، افتراض « وجود عالم سام وفائق الطبيعية »، نجابه اجابة تفرض ذاتها: « لا يمكن أن تنبعث هذه القوى إلاّ من ينبوع طاقة أسمى من التي ينصرف بها الفرد بذاته... والحال، ان القوى الخلقية الوحيدة التي تسمو على قوى الفرد... هي تلك التي تنتج عن تجميع القوى الفردية... إنها القوى الجماعية ». (نشرة المجتمع الفلسفي الفرنسي، 1913، ص 63 ـ 68). ونستخلص ان مصدر « الديني » هو « الاجتماعي »، أي ان الدين يجد في المجتمع أصله وموضوعه معاً. أما الله، فهو المجتمع في قالب رمزي: « ليست الألوهة غير المجتمع المتحول الشكل... وليست الآلهة سوى الأهداف الجماعية المشخصة ». وهذا ما يفسر كيف « أن الشعوب التي تفقد ايمانها الديني لا تتأخر عن الانهيار... لا مفر من أن تموت الشعوب إن لم تكن الآلهة سوى الشعوب بقالب رمزي ». وأما المقدس، وكل ما يتضمنه من طقوس واحتفالات، فيصون التضامن الاجتماعي، ويحمل الناس على احترام النظام، وكلها أمور بالغة الأهمية في سبيل استمرار البشر. ومن هذا المنظور يرى دوركايم ان الدين « شيء أزلي معدّ ليستمرّ حياً بعد كل الرموز الخاصة التي لبستها الأفكار الدينية عبر العصور ». أما بخصوص مضمون الدين، فلا بدّ من تطوره مع الأيام، وإلاّ بات واقعاً بدائياً بالنسبة إلى ما توصلت إليه الحضارة، ولكي يرجع إلى مرحلة ما قبل المنطق في الوعي الانساني، يجب على الأشكال القديمة في الدين أن تخلي المكان للأشكال الاجتماعية الجديدة التي نتجت عنه.

في كلامه عن الدين يشبه دوركايم ملحداً يتكلم عن الله. إن المؤمن الذي يعيش دينه يشعر باستخفاف تجاه تعابير على منوال: الدين هو « ظاهرة تاريخية » ولا يمكن أن يصدر إلا عن « أسباب طبيعية »، والله هو « الفريق الاجتماعي بقالب رمزي » « وفي حوزة المجتمع كل ما هو ضروري لإيقاظ الشعور بالإلهي، لأن المجتمع هو بالنسبة الى أعضائه كما هو الله بالنسبة الى المؤمنين به »، الخ... وبديهي طرح السؤال التالي: كيف توصل الانسان الى تفكير المجتمع دينياً لو لم يكن هو أولاً بذاته كائناً دينياً ينعم بتصور لله. وقد جاء في رد دلاكروا على دوركايم في نشرة المجتمع الفلسفي الفرنسي، 1913: « توجد مدرسة بسيكولوجية تقول لنا بأن الدرويش الذي يدور يرى الله لأنه يدور: فنشوة الحركة تخلق الله. والحال أني أؤكد بأنه لو لم يملك الدرويش قبل أن يرقص وإبّان الرقص، فكرة الله، فإنه لن يرى الله قط. وكذلك الأمر بالنسبة الى النشوة الاجتماعية... فهي تساعد الفريق على استخلاص موضوعه الديني: انها لا تخلقه. فليس المجتمع بذاته خالق الدين ». (ص 79).

### التقليص الماركسي

برأي ماركس، تثبت « المادية الجدلية » و« المادية التاريخية »، ان الجوهر الانساني يتكون تدريجاً في التاريخ، وهو وليد وجود فعلي اجتماعي منظم. يبدع الانسان جوهره بدون حاجة منه الى كائن متسام اسمه الله. ومع ذلك يصنع الانسان دينه، ويبني ايديولوجيا دينية، ليست وليدة عواطف قدسيّة، كما يزعم فيورباخ، بل هي بنية فوقية تفرزها بنية تحتية هي العلاقة الاقتصادية وما يرافقها من مبادلات وامتيازات ظالمة. لذلك، لا يكفي القول بأن الدين هو « ظاهرة مرضية » أو هو « وهم مرضي »، بل يجب فضح « المصدر الدنيوي » لهذا المرض. أن القوى المستفيدة اجتماعياً تلجأ الى فكرة الله لتدعم امتيازاتها ولتضمن لذاتها الخضوع الأعمى من قبل الطبقة العمالية، أما هذه الأخيرة فترمي بأحلام سعادتها الى عالم ما ورائي، معتقدة أنها ستنعم فيه بما حُرمت منه في الحياة الحاضرة. هكذا يصير البؤس الديني تعبيراً عن البؤس الحقيقي واحتجاجاً عليه في الوقت ذاته. فالدين هو « تنهُّد الخليقة المغلوبة على أمرها، وعاطفة عالم بلا قلب، وهو روح أزمنة بلا روح. إنه أفيون الشعوب ». وينتج عن ذلك أن نقد الدين هو نقد وادي الدموع، حيث يجد الدين تتويجه ويتأصل لا في عواطف غيرية قدسية، كما هي الحال عند فيورباخ، بل في مصالح « غير قدسية ». « ويتحول من ثم نقد السماء الى نقد الأرض »، « أي نقد التشريع والسياسة ».

ويختلف ماركس في موقفه عن الرأي السائد في أوروبا حول فصل الدين عن الدولة، فيعتبر أن « تحرير الدولة من الدين لا يؤدي الى تحرير الانسان الفعلي من الدين »، فحتى لو انفصلت الدولة عن الدين، فهي لا تبرح مصدر « العلّة »، الدين، فترى أنه من مصلحتها اباحة « الحرية الدينية » مع العلم بأن « الدين والحرية الانسانية متناقضان تماماً، لأنه ليس الدين أساساً للتعامل الانساني بل هو « ظاهرة الحدود الدنيوية ». أما « الوهج الديني في العالم الواقعي فلن يزول الا

بعدما توفّر ظروف العمل والحياة العملية للانسان علاقات شفافة ومتفهّمة مع أمثاله ومع الطبيعة». فبان أشكال الدين تتطور وفقاً لطرق تقسيم العمل ولما ينتج عنها من تجمعات طبقية، «فتستخدم كل طبقة مسيطرة الدين الذي يوافق مصالحها»، بينا تعتنق الطبقة الصاعدة «ديناً ثورياً». على كل حال «الدين هو في الواقع وعي الانسان الخاص الذي لم يجد نفسه بعد، أو خسر نفسه. انه واقع عرضي معدّ للزوال».

إن التقليص الماركسي للدين يثير أسئلة كثيرة ويتركها دون جواب. كيف تقود التعاسة الاقتصادية الانسان الى فكرة الله والى تصور الدين؟ أما يفترض ذلك ان الانسان هو كائن ديني؟ وما هو المعنى الأصيل للدين وما قيمة الحركة الروحية التي تولده؟ وما هي النزعات التي تتجاوب معها والى أية أهداف تتجه؟ لا تعطي الماركسية أجوبة على هذه الأسئلة، كما أنها تقف عاجزة أمام المدّ الديني داخل الاتحاد السوفياتي بالذات وبعد مرور أكثر من نصف قرن على الثورة البولشفية، واعتماد بنيات تحتية خالية من الاستغلال. ثم، لربما طرأ على الدين أن يتحول الى أداة قمع في يد طبقة مستغِلة وأن يصير وسيلة لتوطيد قدرة المستغِل الاقتصادية والسياسية، ولكن الدين ذاته يثور غاضباً ضد كل الذين استثمروه في هذا السبيل.

### التقليص الفرويدي

تأثر فرويد بالنظرية الطوطمية وحاول دعمها بمعطيات علم النفس التحليلي، فقال بالأصل اللاواعي للموضوع الديني بوجه العموم مؤكداً: «أن الإدراك الغامض عند الشخص الانساني لجهازه النفسي الخاص يثير فيه أوهاماً تترامى ظلالها فطرياً الى الخارج، بخاصة الى المستقبل والى ما بعد الحياة. ان عدم الموت، والجزاء والعالم الآخر، كلها مواليد نفسنا الداخلية... «إنها بسيكوميتلوجيا»». وانطلاقاً من هذا الافتراض، يرى فرويد في الدين عارضاً عصابياً يختلف عن الأعراض الفردية لكونه «عصاباً مهووساً عاماً». ويلعب «قمع الغريزة الأنانية» دوراً تكوينياً في الدين، كما يلعب «قمع الغريزة الجنسية» في المرض العصابي. أما الطوطمية فيمكن اعتبارها محاولة أولى للدين في تاريخ البشرية، بما هي عليه من تكريم للبديل عن الأب، وبما للوليمة الطوطمية من أهمية متفاوتة، أضف الى ذلك الاحتفال بالاعياد التذكارية وفرض المحرمات والنواهي التي تؤدي مخالفتها الى الموت».

ويربط فرويد التديّن عند الانسان بعلاقة بيولوجية مع الفاقة المزمنة عند الطفل الصغير وحاجته الدائمة الى الرعاية. فيرى أن جذور الحاجة الدينية تتأصل في العقدة الأهلية، وليس «الله» موضوع الايمان سوى بديل نفسي عن الأب. فإنه لعجز الانسان عن تحمل ضعفه واهماله أمام المقتضيات القاسية في الطبيعة وفي المجتمع، يلجأ، بفعل تراجع طفولي، الى تحويل حاجته الى الحماية والأمان صوب الله. أما «العقائد الدينية» فكلها أوهام، يستحيل البرهان عليها والتحقق منها في الواقع، كما أن السعادة التي يَعدُ بها الدين هي حلم فاشل. ومع ذلك يمكن القول بأن الدين يصون مؤمنين كثيرين من عصاب فردي. «يجد المؤمن الحقيقي نفسه في منأى عن خطر بعض الاصابات العصابية؛ فقبوله بالعصاب العام يقيه من مهمة ابداع عصاب شخصي».

يلاحظ عند فرويد رؤية مادية تجعل من الحياة الروحية انعكاساً لنشاط بيولوجي. ولكن المراقب المدقق يرى في الانسان قدرة روحية يتعذر شرحها بالعوامل الفيزيولوجية وحدها. فكما أن الفكر لا يصدر عن الشعور، والوعي الخلقي لا يولده الضغط الاجتماعي، يمكن القول بأن الدين لا ينتج عن النزعة الجنسية المكبوتة. صحيح أن الروح في الانسان متحد بالجسد، يخضع له في كل نشاطاته. وتثبت العينات المرضية هذا الاتحاد ولكنها لا تزيل أصالة الروح بالنسبة الى البيولوجي. «فالحب هو روحي حتى في الجسد وجسدي حتى في الروح» (أوغوسطينوس). صحيح أن الجسدي والجنسي، في الانسان، يطبعانه حتى في ذروة الروح (نيتشه)، والعكس أيضاً صحيح: ان الروحانية تطبع الانسان حتى في أعماق الجنس والحياة العضوية، ويشير الى ذلك التقشف الديني نفسه. ويمكن أن نستنتج: «ينعم الدين بنوعية خاصة مثلما تنعم به كل القيم الروحية الأخرى: الميتافيزيقا، العلم، الفن، الأخلاق... ان البحث التحليلي النفسي لا يفسر ما هو فلسفي في الفلسفة... وما هو خلقي في الأخلاق، وما هو ديني في الدين... ان عمل فرويد هو أكثر التحاليل عمقاً في التاريخ التي تناولت ما في الانسان ليس أكثر الامور انسانية». Dallrêy.

يظهر فشل محاولات التقليص كلها ميزة الوقع الديني الأصيلة. ان الدين هو ظاهرة انسانية، مرتبطة بطبيعة الانسان كالفن والعلم والفلسفة والأخلاق، وهي مثلها تخضع لعوامل بسيكولوجية، بيولوجية، اقتصادية أو اجتماعية؛ ولكن هذه العوامل تبقى بالنسبة إليها شرطاً أو ظرفاً، إنها لا تكوّنها

وبالتالي لا تستوفي شرحها. ان الظاهرة الدينية «لا تنكشف بما هي عليه الا اذا أدركناها في صيغتها الخاصة، أي اذا درسناها على صعيد ديني. اذا أردنا فقهها أو الاحاطة بها بالفيزيولوجي، أو البسيكولوجي، أو السوسيولوجي، أو الاقتصادي... فنحن نخونها؛ نحن نترك ما هو فريد وغير قابل للتقليص يفلت من أيدينا، ونقصد من ذلك: طابعها المقدس» (إلياد، «تاريخ الأديان»، ص 11). لا يمكن الاكتفاء بالقول إن الدين مكون من مجموعة وقائع (اعتقادات، مؤسسات، طقوس وشعائر...) تخضع للمراقبة الوضعية فقط. فليست هذه الوقائع سوى «دلالات» على موقف داخلي روحي يعيشه الانسان. ان هذين البعدين لا ينفصلان، وعزل الثاني للاكتفاء بالاول هو القضاء نهائياً على أي فهم للدين. من هنا أهمية الغوص في صميم الانسان لاكتشاف اصالة النزعة الدينية فيه.

وفي الواقع تلتقي هنا الأبحاث التاريخية الأكثر قدماً مع الأوصاف الفينومينولوجية الأكثر حداثة في ابراز اتجاه حميم في الانسان يدفعه نحو وجود يختلف تماماً عن واقعه التلقائي. ويتبدَّى هذا الاتجاه في مواقف متفرقة يعيشها الانسان، ولكنها مشحونة كلها بدلالة واحدة. يتساءل الانسان عن معنى وجوده، يبحث عن خير مطلق وينزع اليه طلباً للامتلاء المشرق لا للاكتفاء الخانق، يشعر بتجاوز في ارادته نحو اللامتناهي، ويتجلى هذا التجاوز في انفتاح ارتقاء تارة وانفتاح تقبُّل تارة أخرى. صحيح أن هذا الشعور قد يتلاشى أمام الاهتمامات اليومية، ولكنه دائم الاشتعال في داخل الانسان يتحين فرصة الظهور بقوة. ويتميَّز باتجاه عميق وكلي صوب النهائي الذي يشير اليه بتسميات متعددة: الأقصى، السامي، المطلق، الله، الواحد، النهائي، سبب السعادة؛ الطوباوي، السبب الأخير، الآخر، الإلهي، المابعد، الكل، السلام، الحياة، النور، التحرير، وفي بعض الظروف يسمّى بالعدم، الفراغ، المتجاوز لحدود الشعور. من هذا الميل الأساسي في الانسان ينطلق الدين بمثابة «تعبير عن امكانات الانسان النهائية» (كارل بارت)، انه مجال العمق الانساني في كل وظائفه، ونزعته الحميمة نحو أفقه الأقصى والنهائي. قد يتنوع مضمون هذه النزعة، فهو انحلالي وحدوي في الأديان الهندية حيث يتلاشى الشعور الذاتي نهائياً في الذات الكلية، وهو اتصالي اتحادي في أديان الخلق حيث يلاقي الانسان وجه ربه. ولكن التنوع لا ينزع عنها التوق الى بلوغ الأقصى. ويرتد هذا التوق مؤثراً على كل الأفعال الانسانية فيوحدها ويوجهها صوب الغاية القصوى، وينظم سلوك الانسان الخلقي الذي يدرك أسمى درجاته في استلهام المطلق سواء في المجال الشخصي أم في المجال الاجتماعي. وليس هذا التنظيم ضغطاً ولا هو تعسف بل ارشاد وانارة، لذلك يرتبط الدين أصلاً وممارسة بالوعي والحرية عند الانسان، ويتعرض من ثم للسقطات، وللشكوك، وللمحن الداخلية، ولإهمال الممارسات الدينية بتأثير من الأوضاع الاجتماعية.

ويتميز الاختبار الديني في الانسان عن الممارسات الانسانية الأخرى، فلا يمكن التعبير عنه الا بعد مراس طويل لأنه يتكوَّن من مجموعة العواطف وردات الفعل الداخلية التي تطفر في الانسان في اطار علاقاته مع ما يدركه بمثابة كيان أولي، أسمى ومطلق. هذا الاختبار هو شديد التعقيد، ولذا يلاقي الانسان صعوبة في تفسيره أو وصفه لما ينطوي عليه من وجود كلي عميق. بعض الأديان تنسبه إلى تدخل من قبل الأسمى، فهو في الاسلام عطاء من الله، وفي المسيحية نعمة؛ وفي أديان أخرى جهد انساني للبلوغ إلى الأزلي كما في البوذية وبعض أشكال الهندوسية. وهو عملياً يظهر في أشكال تاريخية متنوعة تأتي انعكاساً لمكونات الثقافة والعمر والجنس ومهنة الأشخاص المختبرين. كما أنه لا ينحصر في المجال الشخصي الفردي، حيث يتنوع مع تنوع شخصية الأفراد، بل يتعداه إلى المجال الاجتماعي ويؤثر تأثيراً مباشراً في حياة الجماعات. وفي كل الأحوال يمكن اعتبار أولى خطوات الاختبار الديني التمييز بين مجال مقدس ومجال دنيوي، يرافقه اذعان ذهني وقلبي للكيان المطلق. ان النظرة الى هذا الكيان تختلف من دين الى آخر، ويتبعها اختلاف في شكل الاذعان، ولكن الوقائع الدنيوية تتضاءل بل تتلاشى دائماً في الاختبار الديني. فهي لا تشبع الانسان بل تثير فيه القلق، فينزع الانسان الى المطلق، في النشاط الديني، لا عن معرفة واضحة مسبقة للكيان الكامل بل عن حدس حيوي صادر من أعماق النفس الانسانية. ان أشكال هذا الحدس تختلف وتتنوع، ولكننا نستطيع أن نبرز بعض مكوّناته النفسية في الاختبار الديني المعاش، منها على سبيل المثل: الحاجة الى عون أمين أبوي أو أموي، في صعوبات الحياة وهمومها؛ الشعور بالذنب، والتأنيب والتعاسة الخلقية، والحاجة إلى التنقية، والتحرير والاكتمال؛ القلق تجاه الموت وزوال الحياة والرغبة الغريزية في إرساء الوجود الشخصي في كيان فعال ولا متبدل؛ الحاجة الى اعطاء أساس سام لشريعة الخير؛ الحاجة الى مبدأ أول وأخير تصدر عنه الحياة ويتيح للفرد ولفريقه امكانية تحديد

موقفه من الوجود، التوق الى سجم الحياة الخاصة مع الكون ومع المجتمع حيث تعمل قوى وكائنات أخرى، البحث عن علة أخيرة تفسر النظام وميزات الكون والحياة، العطش الى بلوغ المطلق، الى امتلاك لا يعبّر عنه، الى اتصال كامل وكلي مع الموضوع المستهدف في البحث، المكرَّم والمحبوب، الى اختبار صوفي لا يمكن مضاهاته في أي اختبار أرضي. أما عند بعض الشخصيات والشعوب فنجد، من صلب الاختبار الديني، الاعجاب أمام الكون أو بعض عناصره، وكذلك الفرح والشكر تجاه ما تغدقه الطبيعة أو المجتمع، الانفعال الارتقائي بحضرة الجمال والروعة، الادراك المبهم للامتناهي الحاضر في الانسان نفسه والقدرة على تجاوز كل الأشياء المحدودة.

ولا ينحصر النشاط الديني في مجال داخلي مغلق، بل يتبدّى للعيان في مظاهر خارجية، في بنيات ثابتة، منظمة، تعكس عبقرية كل شعب وثقافته. وينشأ عن هذا الواقع، وفي ظروف خاصة، تباعد بين الاختبار الديني الفردي والتعبير الخارجي عنه، بين الممارسة الدينية الشخصية وأشكال الدين المؤسسة. هذا التباعد هو مصدر المحن التاريخية الكثيرة التي طرأت على مجرى الحياة الدينية في مختلف الظروف التاريخية. وبقطع النظر عن هذه الأوضاع الخاصة، يمكن الاشارة الى بعض المظاهر الدينية التي تتصف بالشمول. في طليعتها نذكر الصلاة، وهي ارتقاء الذهن نحو المطلق للاتصال به، أي إقامة صلة واعية وفعلية مع المطلق، ويمكن أن تكون فردية أو جماعية؛ في بعض الأديان هي مفروضة كواجب على كل مؤمن، كما هي الحال في اليهودية والمسيحية والاسلام، بينما تترك لبادرة الارادة الشخصية في أديان أخرى، بخاصة الهندوسية. والى جانب الصلاة نذكر الممارسات الجماعية المفروضة بدقة، الطقوس، المرافقة لطبيعة الانسان النفسية والطبيعية، والتي تيسّر الدمج مع عالم الكيان الأسمى. من هذه الطقوس نذكر ما يعنى منها بمراحل الادخال، والعبور، وبعض ظروف الحياة الشخصية المهمة، وبعض الأحداث الكونية، وكلها تسعى الى إدخال قوى العالم الآخر في سير العالم التاريخي والمنظور. ويضاف الى هذين المظهرين الشاملين، مظاهر أخرى كالتضحية أو التقدمة، التقشف والحياة الرهبانية، التأمل، الوصايا الخلقية، التوبة والاعتراف بالخطأ، الحج الى الأماكن المقدسة ومراسيمه. ومع اليقين العميق عند الرجل المتدين بتسامي الكيان الذي ينزع اليه، فهو مع ذلك يؤمن بظهور هذا الكيان في التاريخ بأشكال مختلفة، بالنعمة، بالوحي، بظهورات المقدس. بانكشافه لبعض الأبرار في اختبارات صوفية. وتجاوباً مع هذه الظهورات في التاريخ يسعى المتدين الى إدراك الكيان السامي بواسطة المعرفة، مستخدماً الكلمة للدلالة عليه مع يقينه العميق بأنه يتجاوز كل الكلمات والأوصاف، لذلك تتحول الكلمة وكل أشكال التعابير الى رموز، وتتكّبُّ الفلسفات الدينية وعلوم الكلام واللاهوت على سبر أغوار الكيان السامي عبر أشكال الرموز. في هذا المضمار يبرز الدور الخاص بالوسيط الذي يسهل العبور بين العالمين، المقدس من جهة والدنيوي من جهة أخرى؛ فقد ينقل الوسيط وحي الله للناس كما هي الحال عند مؤسسي الأديان والأنبياء، وقد ينقل الوسيط الوضع الدنيوي الى الوضع المقدّس كما هي الحال في أشكال الكهنوت، وقد يكشف الوسيط عن مضامين الوحي المنقول كما هي الحال في أشكال علماء الكلام واللاهوت.

ويطول بنا الكلام إن شئنا الغوص في موضوع بعض الانحرافات التي اتخذت شكل تعبير ديني في بعض المجتمعات، البدائية منها والأكثر حضارة أيضاً، نكتفي بذكر البعض منها كالسحر، والشعوذات، والمحرمات «التابو»، والأساطير، والنبوءات الكاذبة. وبعد أن ساد، لفترة من الزمان، اعتقاد بأن الدين هو شكل متطور لمرحلة بدائية اتسمت بالسحر وما يرافقه من شعوذات وأكاذيب، فإن العلم الحديث يقيم تمييزاً فاصلاً وقاطعاً بين السحر والدين.

كما أنه لا يجوز الاكتفاء بالقول بأن الدين يتجاوب مع نزعة أصيلة وعميقة في الانسان، بل يجب إجلاء بعض المشاكل الأساسية المتممة لموضوع الدين، مثل مشكلة الله ووجوده وطبيعته والمعرفة الممكنة عنه بواسطة العقل أو بواسطة الوحي. خصوصاً بعد أن تفشى في بعض الأوساط المعاصرة، بخاصة الأوساط السكونية، ميل الى الاقرار بالدين ولكن بدون الله. أضف الى ذلك بعض المشاكل الأساسية الملازمة لطبيعة الانسان، كمشكلة الحرية، والهوية الذاتية والخلود، والشر والألم، وقيمة الانتقال من الميل الديني الى الايمان، ودور اللغة في الوحي وقيمة التفسير. كلها مشاكل تحتاج الى معالجات خاصة ودقيقة لإجلاء مضمون الدين في كل نواحيه.

يبقى أن نشير الى أنه، بالرغم من التنبؤات المتصفة بالعلم، والقائلة باحتمال زوالٍ تدريجي للدين، فإن الدين ما برح يتطور ويقوى حتى في المجتمعات التي تناصبه أقوى عداء.

وقد يتوصل المجتمع إلى تلبية كل حاجات الانسان المادية والنفسية، ولكنه لن يتوصل الى ازالة مجابهة محتمة من وعي الانسان، إنها مجابهة كيانه المحدود ونهائيته وفي الوقت ذاته نزعته الى المطلق. من الإنطلاقة التجاوزية نشأ الدين انفتاحاً على اللامحدود وفي الوقت ذاته تقبلاً لهذا اللامحدود حيث يظهر في وحي.

بشارة صارجي

# ذات

**Essence**
**Essence**
**Essenz**

الذات مقولة فلسفية غير محددة تحديداً دقيقاً. وتطلق على معانٍ متعددة: معنى ميتافيزيقي ويقصد به حقيقة الموجود وهي ما تقوم بذاتها، وأرسطو يوحد بينها وبين الجوهر وهو ما يقوم بنفسه: الشيء الثابت وراء التغير والواحد وراء الكثرة ويقابله العرض مالا يقوم بنفسه، ويعرّفه أرسطو في « المقولات » بقوله: « انه ما لا يسند الى موضوع ولا يحد في موضوع ». ويصدق هذا التعريف على الموجود الفرد بأخص معانيه لأن سائر المقولات إن هي إلاّ اعراض تلحق بهذا الموجود، أو محمولات تحمل عليه، وهو يصدق على صورة الشيء وماهيته، وهو ما يقال في الجواب على ما هو. وصورة الشيء وماهيته هي أخص معاني الموجود، وهذه المشكلة هي مشكلة تعيين الموجود الحق.

ويرتبط ذلك بالذات الإلهية أيضاً، فالجواهر المفارقة للحس والتي لا تلحق بها الحركة، هذه الجواهر هي موضوع العلم الإلهي، وعند الكلام عن الله يقال الذات الإلهية Essence Divine ويتضح ذلك عند متكلمي وفلاسفة الاسلام خاصة لدى المعتزلة والأشاعرة فيما يعرف بمشكلة الذات والصفات. وعند المعتزلة ذات الله واحدة لا كثرة فيها بأي وجه من الوجوه ولهذا لم يجعلوا صفات الله معاني قائمة بذاتها بل هي ذات الله، فعلمه هو ذاته، وقدرته هي ذاته لأنه تعالى عالم بعلم هو كما قال ابو الهُذيل العلاف، كذلك النظّام يؤكد وحدة الذات الإلهية تأكيداً قاطعاً نافياً كل اختلاف فيها ويرى أن صفات الله هي إثبات لذاته، ونفي لمسلوبات هذه الصفات. فمعنى قولي إنه عالم، اثبات ذاته ونفي الجهل عنه وكذلك في سائر الصفات. وقال أبو علي الجبائي إن صفات الله هي لذاته. وجاء ابنه أبو هاشم الجبائي وقال إن الصفات هي أحوال ثابتة للذات. ومقابل ذلك قالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر، مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة في ذاته.

وتطلق الذات Essence على الماهية، هي الخصائص الذاتية لموضوع معين بمعنى ما عليه هو هو المقصود بذلك حقيقة الشيء، مقابل الوجود Existence.

ومنذ بداية العصور الحديثة أي ابتداء من القرن السابع عشر كانت الذات، مقابل المادة « الموضوع » ذات معنى ابستمولوجي كما في فلسفة ديكارت Descartes 1596-1650 الذي يجعل الذات المفكرة يقينه الأولي كما في الصيغة المشهورة عنه « أنا أفكر إذن أنا موجود » فالذات عنده هي الذات المفكرة. يقول في « التأمل الثاني »: « ولكن أي شيء أنا إذن؟ أنا (شيء مفكر) وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس أيضاً ». وهو مقابل « الموضوع » الذي صفته الامتداد، وبتأكيد الذات (الكوجيتو) شطر ديكارت الوعي الأوروبي شطرين، تمثل ذلك في الثنائية الرهيبة بين الذات والموضوع، في نظرية المعرفة والتي تأكدت عند كانط فيما بعد؟ حيث جعل الذات محور العالم فيما أطلق عليه الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة. فالذات هنا هي ما به الشعور والتفكير فهي مصدر الصور الذهنية وتتقبل الرغبات والاهتمامات وتقابل الواقع الخارجي. والعلاقة بينهما (الذات والموضوع) هي المسألة الأساسية في

الفلسفة. وهي محور الخلاف بين المثالية والواقعية. فالمثالية تتخذ من الذات نقطة البداية في المعرفة وتفسير العالم وهذا يلغي في النهاية الموضوع، الذي هو ليس إلاّ نتاج حالات الذات، ونظراً لأن الفلاسفة المثاليين: كانط - فخته - شلنغ مالوا إلى اضفاء صفة المطلق على نشاط الذات المعرفي، فقد انتهوا إلى القول بأن الموضوع هو نتيجة نشاط الذات التي كانت عندهم جوهراً مثالياً خالصاً.

بينما الاتجاهات المادية والواقعية تؤكد استقلال الموضوع عن الذات. وقد بيَّن رالف بارتون بيري R.B. Perry 1876 - 1957 خطورة الاعتماد على الذات في مقالته الشهيرة «مأزق التمركز حول الذات» بقوله: «إن أحد الأخطاء الكبرى التي خانت بها الفلسفة المثالية ثقة الإنسانية هو افتراض أن الذات في كافة صورها تعطي المعرفة أكثر ركائزها رسوخاً، إلا أن الواقعي لا يجادل في عدم خضوع العالم للذات ولا يعني ذلك أن تكون الذات سلبية، لكن يعني، أن نشاطها موجه الى المعرفة الموضوعية». وتحاول الاتجاهات الواقعية الجديدة تجاوز الثنائية بين الذات والموضوع عن طريق ما أطلق عليه الواحدية المحايدة وهي مادة أولى نشأ عنها كل من الذات والموضوع (جيمس - رسل).

وقد ظهرت بدايات هذا الاتجاه لدى جيمس في مقالته «هل للوعي وجود؟» حيث أنكر وجود الذات ككيان مادي وتخلى عن النظرية الجوهرية وأقرّ بها كوظيفة للمعرفة، وفي ذلك ارجاع للذات إلى نفس عناصر الموضوع والعالم الخارجي. فبالنسبة له هناك هيولي أو خبرة صرف ترجع اليها الذات والموضوع، يقول: «نظريتي في العلاقة بين الذات والموضوع هي أنّه إذا افترضنا وجود مادّة أولية يتركب منها كل الأشياء فإن المعرفة يمكن تفسيرها بأنها العلاقة الخاصة بين جزء من التجربة وجزء آخر منها. وإن هذه العلاقة نفسها هي جزء من الخبرة والعرف بوصفه أحد حدودها هو حامل المعرفة أو الذات، أما حدها الثاني فهو الشيء المعروف». ومقابل الاتجاهات المثالية التي تنطلق من الذات، والمادية التي تنطلق من الموضوع، والواقعية التي ترجع إلى أصل واحد، نجد للبنائية موقفاً ضد الذات في مجال العلم والفلسفة وبالتالي فهي لا تعترف بالمذاهب والتيارات الذاتية. يقول لاكان رداً على ديكارت: «انا افكر حيث لا أوجد، وبالتالي فإنني موجود حيث أفكر... أجل فإن لي جهات. أن أوجد حيث لا أكون سوى مجرد ألعوبة في يد فكري». ويقول كلود ليفي شترواس: «الأنا طفل الفلسفة المدلل الذي لا يحتمل، جاء ليشغل مكان الصدارة فوق خشبة المسرح الفلسفي فهو حجر عثرة في وجه كل عمل جدي نتيجة لرغبته المستمرة في الاستئثار وحده بكل انتباه». فالتاريخ عندهم مسيرة لكن بدون ذوات كما يقول ألتوسير.

هذا الاتجاه المغالي في رفض الذات وجد من علماء النفس والفلاسفة من ينتقده مؤكداً ما للذات من دور «فما كانت البنية لتقتل الانسان او تقضي على أنشطة الذات» ان ما وصفوه بالانسان هو تلك البنيات والمجاميع الدالة التي تدرسها العلوم الانسانية، وأما ما يصنعه الإنسان فهو التاريخ نفسه.

## مصادر ومراجع


- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الاسلام، تر. عباس محمود.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الانجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الأنا موجود، تر. حسن حنفي، دار الفكر العربي بالقاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- فخته، غاية الإنسان، تر. فوقية حسين محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- فريد الدين، العطار، رسالة في منطق الطير.
- ماركيوز، هربرت، البعد الجمالي، تر. جورج طرابيشي.


حسن حنفي

---

# ذاتية

**Subjectivité**
**Subjectivity**
**Subjektivität**

---

الذاتية هي كل نزعة تهدف الى اعطاء الذات أولوية على الموضوع ورد كل شيء اليها في الفن أو الأدب أو الفلسفة وهي ما تقابل النزعة الموضوعية التي تميز العلم (انظر مادة موضوعية). والذاتية بهذا المعنى تتطابق مع الاتجاهات المثالية في الفلسفة الغربية التي ترجع كل مظاهر النشاط الانساني الى الذات على العكس من الحضارات الشرقية التي تمحى فيها الذات الفردية في الذات الإلهية. فالذاتية تعد أساس الفكر الغربي بدءاً من سقراط الذي وجّه انتباه الفلاسفة الى ضرورة معرفة الذات محولاً مجرى التفكير الفلسفي من

السماء الى الأرض رافعاً شعار معبد دلفي «أعرف نفسك بنفسك». وكان بحث سقراط بداية لعلم النفس من جهة وتأسيساً للأخلاق من جهة ثانية. وللذاتية عندنا معنيان أساسيان: معنى معرفي كذات مقابل الموضوع ووظيفتها إدراكه. ومعنى ميتافيزيقي باعتبارها جوهراً انطولوجياً ذا وجود فعلي أشمل من مجرد الوظيفة المعرفية. ويكاد يختلط هذان المعنيان عند ديكارت الذي كانت الذات لديه شيئاً مفكراً، مقابل الموضوع وهو شيء ممتد. وكانت الذات (الكوجيتو) هي الدليل الذي يعكس الحقيقة الأساسية «الوجود». وهناك صور متعددة للذاتية نذكرها قبل بيان نظريات الفلاسفة في الذاتية.

أ ـ في المنطق هي ذلك الاتجاه الذي يرى أن الاعتبارات الشخصية هي التي تميز بين الحق والباطل فليس هناك حقيقة مطلقة تقوم على أساس موضوعي. ونجد لدى السفسطائيين خير تعبير عن هذا الاتجاه كما يتضح في عبارتهم المشهورة «الانسان مقياس كل شيء فما يراه حقاً فهو حق وما يراه باطلاً فهو باطل». وقد ردَّ أفلاطون على هذا الموقف السفسطائي المبني على ميتافيزيقا هرقليطس في التغير، وذلك في محاورة «تيتاثيوس» أو «عن العلم».

ب ـ وفي الأخلاق تعني الذاتية كل مذهب يرى أن الخيرية والشرية، السعادة والشقاء تقوم على اعتبارات شخصية كما تنادي بذلك الوضعية المنطقية، والمدرسة الانفعالية لدى آير ورسل وكارناب وكذلك لدى فلاسفة الوجودية سارتر وريمون بولان وغيرهما.

جـ ـ وفي علم الجمال تطلق الذاتية على النظرية التي ترد الأحكام الجمالية إلى أذواق الأفراد. فليس الجمال صفة أساسية من خصائص الشيء بل إحساس يعطيه الفرد للعمل الفني كما لدى سانتيانا في «الإحساس بالجمال». وهربرت ماركيوز في كتابه «البعد الجمالي» يركز على دور الذاتية وأهميتها في العمل الفني والتأكيد على دورها بالنسبة لعلم الجمال الماركسي.

د ـ وفي علم النفس تعني الذاتية التعبير عن ميل الشخص للانطواء على نفسه بحيث لا ينظر الا من جهة ذاته. وهو امتداد لموقف الطفل في ميله لأن يجعل من نفسه مركز العالم فلا يرى الواقع الا من خلال عينيه فقط، ولا يفكر الا في ذاته. والمنهج الاستبطاني Introspection في علم النفس منهج ذاتي يقوم على الملاحظة الداخلية، فالذات هي الملاحَظ والملاحِظ في نفس الوقت.

هـ ـ وفي القيم، الذاتية Intrinsic هي القيم الكامنة أو الداخلية التي تخص طبيعة الشيء الخاصة باعتباره غاية في ذاته بغض النظر عن كونه وسيلة لغيره أم لا. ويقابلها الوسيطيّ Extrinsic وتسمى القيمة الخارجية كما بيَّن ذلك جورج ادوار مور G.E. Moore في دراسته عن مفهوم القيمة الذاتية.

ويمتاز كل من الفن والتصوف بأنهما ذاتيان. فلكل صوفي وفنان طريقة خاصة للتعبير عن حالاته، إلهاماته. وسنعرض هنا لنظريات الفلاسفة المتعددة في الذاتية.

### 1 – الذاتية هي الفكر:

ونلتمس بدايات ذلك لدى سقراط ثم ديكارت الذي جعل ماهية الذاتي هي التفكير إلا أن التفكير عند ديكارت لا يخلق موضوعه بل يجده أمامه، فوظيفته لا تتعدى حدود المعرفة. وحين يقوم بهذه العملية يجد الوجود ماثلاً أمامه و«أنا أفكر إذن أنا موجود» تفيد أن الوجود هو شيء ممتد متساوٍ تماماً مع الذات وهي شيء مفكر تكشف الذات عنه ولا تخلقه مثلما نجد ذلك لدى الفلاسفة الحسيين الانكليز، هوبر، لوك، بركلي وهيوم الذين يعدون واضعي المثالية الحديثة؛ فهم قد ربطوا وجود الأشياء بعجلة الذات المدركة. وخواص المادة تنحل في رأيهم الى مجموعة من التغيرات الذاتية، ولا وجود للمادة عندهم مستقلة عن فعل الادراك. وتصل قمة الذاتية باعتبارها فكراً لدى كانط الذي قدم نظرية جديدة قلب بها الأوضاع السائدة؛ اذ جعل للذات العارفة الأولوية في عملية اكتساب المعرفة؛ والعالم الخارجي بدون الذات لا وجود له فهي الشرط الأول في المعرفة لأن الأشياء الخارجية لا يمكن أن نعرفها على ما هي عليه في ذاتها بل على النحو الذي نراها عليه. وهذا ينقلنا من الذات الترنسندنتالية عند كانط إلى الذات الرومانسية عند فخته.

### 2 – الذات الرومانسية:

وكان لفلسفة كانط وتأكيدها على الذات أثر كبير في فخته مع عوامل متعددة يأتي في مقدمتها ازدهار الرومانسية وتأكيدها على الجانب العاطفي الذاتي مقابل الجانب العقلي العام. وبتأثير من غوته ونوفاليس وكولريدج، ظهر تصور فخته للذاتية فلم تكن الذات العارفة مجرد وسيلة فقط مهمتها الاتصال بالعالم الخارجي بل اعتبارها الأصل في ايجاد العالم؛ فكل ما هو موجود من صنع الذات العارفة. ولا وجود للعالم في ذاته. وكل ما نفكر فيه هو نتاج ذواتنا، يقول فخته:

« إنك لا تعي في كل ادراك الا ذاتك ». فالوعي عنده إما وعي لذاتي كموجود يعي وتقع فيه تغيرات، أو وعي بموجود خارجي منفصل عني هو العالم.

الأول هو الأنا والثاني اللا ـ انا وكلا الوعيين ما هما الا هيئتين مختلفتين لنفس الكائن، فالهوية اذن مطلقة بين الذات العارفة أو الانا واللا ـ انا ذلك الذي يبدو كجسم في عالم الأجسام فكل ما في العالم يرجع للانا أو الذاتية.

**3 – الذاتية هي القلق:**

نستعرض للذاتية هنا بصفتها نمواً للذات الفردية وتقدمها في سياق من التوتر والمعاناة نحو غاية هي كمالها الذاتي او ماهيتها. وقد وجد هذا الفهم للذاتية أصدق تعبير له في الوجودية المعاصرة التي نجد اتفاقاً بينها وبين التصوف في التأكيد على الذات الفردية وضرورة خلاصها. والذات هنا ليست ماهية معطاة جاهزة من البداية لكنها امكانية للتحقق يصنعها صاحبها.

ويعبر كيركغارد أصدق تعبير عن الذاتية مقابل المذهب الهيغلي فالذات ليست جزءاً من نظام كلي وليست لحظة في سياق تاريخي. إنها انا فريد لا يمكن ارجاعه الى غيره (ان الحقيقة ذاتية، ولتكن ذاتياً تكن في قلب الحقيقة). وهذه الذات الكيركغاردية تختلف عن الذات المفكرة عند ديكارت والذات الترنسندنتالية عند كانط ولا يمكن أن تنحل الى نظام من الأفكار العقلية كما عند هيغل ولكنها نسيج من الوجود الحي لا تمثله الأفكار وحدها بل ان الفكر يعتبر نقصاً في هذا الوجود الذي هو في صميمه معاناة للقلق واليأس والتماس الايمان.

والذاتية عند كيركغارد، هي التفرد والتميز عن الأغيار. فالوجود أن يكون الفرد فرداً ذا إرادة، وهي توتر دائم مستمر بين ما هي عليه وما تنزع اليه. ان الذاتية هنا قلعة مغلقة نافذتها الوحيدة مفتوحة على الله، فهي لا تكتفي بنفسها فقط. إنها ذات متناهية وهمها أن تصبح لا متناهية. وهذه الهوة بين التناهي واللاتناهي هي مصدر القلق عند كيركغارد. والعزاء الوحيد لهذا القلق هو الايمان، وهو ايمان مناقض للعقل (او ايمان بما هو لا معقول). فالذات هنا ذات دينية في جوهرها، وهي في نفس الوقت تمثل الاخفاق الانساني، وهي تعبير عن التمزق الذي لا يملك أية وسيلة للتواصل مع العالم.

**4 – الذاتية هي العزلة:**

وهذه الوجهة من النظر امتداد لموقف كيركغارد الذي أوجد مقولة المعتزل وأوصى أن تكتب على قبره هذه الكلمة المعتزل التي تعني ان الذات مفردة قائمة بنفسها ليس بينها وبين الذوات الأخرى أي اشتراك، فما من ماهية يلتقي عندها البشر ولا يوجد أي اشتراك بين الذوات في النظرة الى العالم وكل ذات تلغي عالم الأخرى لتبسط عالمها الخاص بها. ويعبر عن ذلك سارتر 1905 – 1980 في صيغة مشهورة يقول فيها: « ليست علاقتي بالآخر سوى أن أجعل منه موضوعاً أو يجعلني كذلك » فلا يمكن الاحتفاظ بذاتيتين معاً والذات لا توجه ذاتاً أخرى. إنها لا تتعامل الا مع الأشياء وعندما تخاطب ذاتية الآخر فإن هذه الذاتية تجمدها وتسلبها حريتها لكن شعوري بذات الغير التي تجمدني تجعلني انبثق بوصفي أنا وفي ادراك هذا السلب ينبثق الشعور بالانا بوصفه أنا، أعني أنني أستطيع أن أكون ذا شعور واضح بذاتي من حيث انني مسؤول على سلب الغير (إياي) وبالتالي فليس بيني وبين الغير سوى الاغتيالات المتبادلة فما من ذاتٍ تواجه ذاتاً وما من ذاتيتين تشتركان في عالم واحدٍ.

والنحن أيضاً ليست سوى تشكل عارض فهي ليست موجودة الا في نظرة آخر يوحدنا كنحن. فهي لا تكون بناء على علاقات ذاتية تربط بين الأطراف بل هي انصهار الأطراف تحت تأثير نظرة خارجية». وهنا ينتهي سارتر الى تمزيق الروابط الانسانية كلها الفردية والجماعية معاً ليحل محلها علاقات العداء، لقد فرق كل انسجام وجعل الذوات لا تلتقي الا لتتنازع على الحرية التي لا اشتراك فيها.

**5 – الذات الجمعية:**

ومقابل هذا التصور الفردي الانعزالي للذات في الوجودية والتأكيد على الذاتية الوجودية التي تعاني الضياع والقلق والاغتراب، هناك تصور الذات الجماعية في الوضعية الفرنسية لدى أوغست كونت ودوركايم وليفي بريل الذين دعوا الى الأخلاق الإجتماعية الجديدة التي تتخذ من أفراد المجتمع ككل ذاتاً متحدة تكون لها السلطة على جميع الأفراد؛ ففي كتاب كونت « دروس في الفلسفة الوضعية »، دعا الى نبذ الأصل اللاهوتي لأفكار الحق والخير وفصل بين الأخلاق والدين ورد الأخلاق الى الواجب الذي يهدف الى إخضاع النزعات الذاتية لصالح النوع حتى تصبح الحياة من أجل الغير، وأكمل جهوده بيار لافابيت. وعند دوركايم الذي اهتم بتأسيس علم الاجتماع، علماً مستقلاً ينشأ خارج شعور الفرد كحقيقة موضوعية تعلو عليه وتوجهه.

ويمكن أن نذكر هنا أيضاً تصور الماركسية للطبقة باعتبارها الذات الكلية ـ في مرحلة ما قبل الشيوعية ـ التي يندرج فيها كل الأفراد. ففي كل الاتجاهات الجمعية والشمولية نجد الذات الكلية تقابل كل صور الذاتية وفيها ينمحي دور الفرد تماماً ويغترب داخل هذه الحقيقة الكلية.

**6 – الذاتية هي الفناء في الذات الإلهية:**

ويرتبط بالصورة السابقة للذاتية الجمعية، التي تحتوي الأفراد بحيث لا تتمايز الفردية داخل الذاتية الاجتماعية الوضعية، صورة أخرى تتمثل في ذات كلية هي الذات الإلهية الشاملة التي تفنى فيها كل الذوات البشرية حباً واختياراً وطواعية بل إن إثبات الذاتية في هذه الحالة أكبر عقبة تواجهها الذات.

يقول أبو سعيد: «عليك بترك النافل ولا شيء بنافل أكثر من (أناك) إنك ما اشتغلت بذاتك الا وبعدت عن الله. وحينما توجد أناك فان كل شيء جحيم وحين لا توجد اناك فكل شيء نعيم». وفي «منطق الطير» لفريد الدين العطار يتحدث الشاعر في صورة مجازية عن مقامات الطيور، أي سفر الروح الى الله ويرى أن التخلي عن الأنا هو سر الحياة الأبدية والبعث وأن حب الأنا على العكس أعظم عائق في وجه الحب الإلهي.

ومن أبلغ الصور التي يستخدمها شعراء الصوفية تأثيراً في النفس ما يعبرون به عن الإنتقال من الإنساني إلى الإلهي عبر موت الذات مثال الفراشة التي يجتذبها ضوء الشمعة. كما نجد عند حافظ الشيرازي، الذي اعترف غوته بأنه معلمه، وقد عبر غوته عن هذا المثال في «الديوان الشرقي» في إحدى قصائده الشهيرة.

**7 – الذاتية هي العمل:**

قدم محمد اقبال الشاعر الصوفي في ديوان «أسرار خودي» 1915 و«رموز بي خودي» 1918 فلسفته في الذات شعراً حيث تساءل عن هذا الشيء الذي نسمّيه (أنا) خودي ومعناها ذات بالفارسية، فيوضح أن الذات (خودي) حقيقتها العمل. فالاسلام يرى أن (الأنا) مخلوق ينال الخلود بالعمل. فالذات تبدو في أعمالها تخفى في حقيقتها. ولفظ (خودي) معناها الاحساس بالنفس او اليقين بالذات. ويرى أن مركز الشعور (الذات) هو حقيقة الكائنات وهي عنده حق لا وهم. ومثل كيركغارد يرى أن الحياة فردية في الأساس وليس للحياة الكلية وجود خارجي. وضد هيغل وأصحاب وحدة الوجود، خاصة حافظ الشيرازي، يرفض أن تكون حياة الانسان هي الفناء في الحياة المطلقة: «أحكم نفسك في حضرته ولا تفنى في بحر نوره». ويقول: «إن هدف الانسان الديني والاخلاقي اثبات ذاته لا افناؤها وعلى قدر تحقيق فرضيته أو وحدته يقرب من هذا الهدف». وعلى عكس فلسفات الاشراق يرى أن المادة ليست شراً بل هي تعين الذات على الرقي. فان قوى النفس الخفية تتجلى في التغلب على هذه الصعاب التي تعترض طريقه. وهذا هو المفهوم الحقيقي للذاتية.

## مصادر ومراجع


- اقبال، محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر. عباس محمود.
- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، تر. عثمان أمين، الأنجلو المصرية، 1956.
- سارتر، تعالي الانا موجود، تر. فوقية حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت.
- العطار، فريد الدين، رسالة في منطق الطير، عطار نامة، احمد ناجي القيسي، مكتبة المثنى، بغداد.
- فخته، غاية الانسان، تر. فوقية حسني محمود، مكتبة عمار، القاهرة.
- مكاوي، عبد الغفار، النور والفراشة، زهرات من بستان الديوان الشرقي لغوته، دار المعارف، القاهرة.


حسن حنفي

---

# ذَرَّة

**Atome**
**Atom**
**Atom**

---

الذرة مفهوم فلسفي قديم، يُجمع على ذرات. وهو من المفاهيم الاساسية التي يتعذر التحدث عنها أو تعريفها بمعزل عن نظريتها العامة. لهذا يستدعي التحدث عن الذرة تعريف الذرية دائماً نظراً لاندراجه ضمن موقفٍ محددٍ في فلسفة الطبيعة أو فلسفة المادة والوجود المادي.

تطلق الذرية، بالمعنى العام، على المذهب القائل بأن

الوجود المادي يتألف من أجزاء صغيرة لا تتبدل، تسمى الذرات. وبالتالي، كل تغيير يحدث في العالم مرجعه الى اختلاف في تشكّل هذه الذرات.

عرفت الفلسفة اليونانية عدة تيارات من المذهب الذري. فقد حاول ديمقريطس التوفيق بين معطيات الحس ومبدأ برمنيدس القائل بعدم قبول المادة للصيرورة وللتغير. لذلك رفض مع برمنيدس امكانة التغير الكيفي، لكنه قبل بالتغير الكمي. فالكثرة في الاشياء تعود الى اختلاف حجم وشكل الذرات التي تتركب منها، والى هيئة ائتلاف هذه الذرات. أما الذرات بحد ذاتها، فلا تخضع لأي تحول أو انقسام.

تختلف التيارات الاخرى عن مذهب ديمقريطس من وجهتين:

احداهما تفترض، بالاضافة الى اختلاف الكمية، اختلافاً في الكيفية. وعادة يقتصر الاختلاف الكيفي على عدد قليل من الذرات وفقاً للتقسيم الرباعي للعناصر الى تراب وماء وهواء ونار. بينما انكساغوراس جعل التنوع الكيفي للذرات بقدر عدد اختلاف الجواهر المحسوسة. أما وجهة النظر الأخرى فتقبل بانقسام الذرات الى اجزاء ذات طبيعة مختلفة كما هو رأي ارسطو وشرّاحه أيضاً. او الى اجزاء غير متناهية من الطبيعة ذاتها، على ما يذهب اليه انكساغوراس.

إن أهمية المذهب الذري عند اليونان هي فلسفية أكثر منها علمية. فالانجاز الأهم الذي قاموا به في هذا المجال هو نظرتهم الكلية للطبيعة. اذ إن كثرة الظواهر والتغيرات التي تعتريها لا بد وأن تقوم في النهاية على وحدة ثابتة.

تبتدىء المرحلة العلمية من تاريخ المذهب الذري في القرن السابع عشر. فقد وضع بيار غسندي Pierre Gassendi 1592 ـ 1655 ان الذرات الاولية تتصف بصفات متغايرة فيزيائياً وكيميائياً، ومن هذه الذرات تتكون الجزئيات المختلفة التي هي أصل الأشياء.

انطلاقاً من مساواة المادة والامتداد، ينفي ديكارت 1596 ـ 1650 عدم قابلية الذرات للانقسام، لكنه مع ذلك يقبل بوجود الاجزاء الصغرى. أما عن كيفية انفصال وتمايز هذه الاجزاء فذلك يتعين بتمايز حركة الجزء عن سائر الحركات، وباختلاف كتلته وكذلك بخصائص اخرى يمكن التعبير عنها بمقاييس فيزيائية ورياضية.

عن غسندي وديكارت، استوحى روبرت بويل 1627 ـ 1691 Robert Boyle، مفهومه عن الذرات، ولكونه كيميائياً، لم يكتف بالخصائص الميكانيكية لتعيين الذرات، بل كان همه البحث عن خصائصها الكيميائية. لكن الكيمياء لم تكن في تلك الحقبة من الزمن قد وصلت الى درجة من التطور تتيح له ذلك. وكان لا بد من مجيء لاڤوازيه Antoine Lavoisier 1743 ـ 1793 لايجاد طريقة تمكن من تمييز الجواهر الاولية عن الجواهر المركبة. فقد اتخذ لاڤوازيه بقاء الوزن معياراً في التحليل الكيميائي. ولأول مرة في التاريخ تمت اقامة جدول للعناصر الكيميائية وفقاً لنتائج التحليل.

أما إنجاز دالتون John Dalton 1766 ـ 1844 في هذا المجال فيعود الى أنه وحّد بين النتائج الكيميائية والنظرية الذرية. فالذرات عنده لم تعد مجرد اجزاء صغرى تمتلك صفات فيزيائية عامة ومهمة، بل أصبحت متعينة بخصائص العناصر الكيميائية.

بعد دالتون، جرى تطور النظرية الذرية بشكل سريع. فقد حدد برتاليوس Jöns Jakob Berzeliusفو١٧٧٩ ـ ١٨٤٨ بدقة فائقة الوزن الذري النسبي، مسترشداً بالافتراض القائل بأن عدد الذرات في الجواهر الغازية، تحت نفس الضغط ونفس درجة الحرارة، لا يتبدل. كما أن برتاليوس هو الذي وضع رموز الكيمياء الحديثة. وأكمل أفوجادرو 1776 - 1856 Avogadro Amadeo النظرية الذرية بأن وضع أن الجزئيات لا تأتلف بالضرورة من ذرات مختلفة بل أيضاً من ذرات من النوع ذاته.

إن اكتشاف الالكترون قد مهّد الطريق لنظرية جديدة حول طبيعة المركبات والتفاعلات الكيميائية. بحسب هذه النظرية، لا يتركب الجزيء مثل NaCl من ذرة Na وذرة Cl إنما من ايون Na ومن ايون Cl. فالأيون Na هو ذرة Na ناقص الكترون، بينما أيون Cl هو ذرة Cl زائد الكترون. على هذا النحو استطاعت النظرية الأيونية أن تكشف عن طبيعة قوى التجاذب بين مختلف ذرات الجزيء. فالأيون Na المحمل بشحنة موجبة ينجذب بالأيون Cl المشحون سلبياً.

في سنة 1913 قدم نيلز بور Niels Bohr نموذجاً يعتبر أن الذرة مبنية من نواة شحنة ايجابية يجري في مداراتها عدد من الإلكترونات يساوي شحنة النواة. وهكذا استطاع هذا النموذج أن يفسر ليس فقط الخصائص الكيميائية الأساسية للعناصر بل ايضاً بعض الخصائص الفيزيائية مثل تعيين الطيف الخاص بكل عنصر. بالإضافة إلى ذلك، حتى يفسر بور انبعاث الطاقة من الالكترونات دون أن تتعطل حركة هذه الأخيرة، افترض ان هذا الانبعاث لا يحصل الا بشكل منقطع عندما يقفز الالكترون من مدار الى آخر. وبالتالي فالطاقة

المنبعثة ليست سوى تعدد لكمية أولية من الطاقة. على هذا النحو، قامت فكرة الكمية الصغرى للطاقة الى جانب فكرة الكمية الصغرى للمادة. كذلك أظهر النور نفسه، وفقاً لنظرية الفوتون، تركيباً ذرياً. وكادت النظرية الذرية بالتالي تكون الغالبة لو لم تستقم من جديد الحجج التي عززت نظرية هويغنز Huygens الموجيّة ضد نظرية نيوتن التي ترجع تركيب النور الى اجزاء صغيرة. وعليه، بقي النور محتفظاً ببنية ثنائية، بل إن اجزاء المادة ذاتها، كما ابان عن ذلك دي بروغلي De Broglie سنة 1924 اصبحت تتمتع بالثنائية نفسها. استناداً الى هذه الابحاث، روّج شرودنجر Schrödinger وهايزنبرغ Heisenberg نظرية جديدة تقول بأن كل واحدة من النظريتين: الذرية والموجيّة ليست سوى نموذج تقريبي للواقع المادي.

**الذرية المنطقية Logical atomism**

الذرية المنطقية مذهب فلسفي أقامه راسل B. Russell وفتغنشتاين L. Wittgenstein. ينص مبدأه الاساسي كما ورد في كتاب راسل « فلسفة الذرية المنطقية » على أنه « بالنسبة الى لغة رمزية صحيحة منطقياً، يوجد دوماً تطابق أساسي ما بين الواقع والرمز الدال عليه، وأن تركيب الرموز يتلاءم بشكل قريب جداً مع تركيب الوقائع التي تدل عليها ». أستناداً الى هذا المبدأ كان لا بد من بناء لغة كاملة منطقياً وبالتالي استخلاص من صورة هذه اللغة اصناف الوقائع وكيفية تركيبها وقوام العلاقات الحاصلة ما بينها.

تضع الذرية المنطقية ان كل معرفة تعود في النهاية الى قضايا ذرية، والى قضايا مركبة من هذه، اي القضايا الجُزيئية. تلتئم القضية الذرية إما من موضوع ومحمول نحو « سمير طويل »، أو من علاقة تربط بين عدة موضوعات نحو « سمير يحب ليلى »، و « بيروت تقع بين صور وطرابلس ». في الخارج تقابل القضية الذرية الواقعة الذرية.

وهناك تشاكل تام Isomorphism بين الاثنتين: فالموضوعات اي أسماء العلم توازي الاشياء الفردية، والمحمولات تطابق الصفات والنسب العائدة الى الاشياء. أما القضية الجُزيئية فتتألف من قضيتين ذريتين وما فوق بواسطة الروابط « و، إما... أو، إذا ... فـ »، الخ... وهي بالتالي ترسم الوقائع المركبة.

وعليه، اذا كان المنطق، وفقاً للذرية المنطقية، هو معرفة الوقائع من حيث هي علم التشكلات الممكنة للأشياء، فالتحليل المنطقي أو الصوري يصبح في الوقت ذاته تحليلاً فلسفياً للواقع.

عادل فاخوري

---

## ذوق

**Goût**
**Taste**
**Geschmack**

---

اصطلاح من مصطلحات صوفية الاسلام يشير الى طبيعة المعرفة فهي عندهم ليست حسية او استدلالية عقلية، وإنما هي حاصلة عن طريق الذوق، فهي اذن ذات طبيعة وجدانية ذاتية تماماً. وقد حدد الصوفي المتفلسف محي الدين بن عربي المتوفى سنة 638 هـ. معنى الذوق حين قال في كتابه: « التدبيرات الإلهية » لتلميذه: « فان يعرض لك ايها الاخ المسترشد من ينفرك عن الطريق فيقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان، يعني اهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الاسرار الإلهية، فاعرض عنه، وقل له مجاوباً: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل الا بالذوق، فلا يدخل تحت حد، ولا يقدم عليه دليل، فقل له: هذا مثل ذلك ». وقد استخدم هذا الاصطلاح منذ وقت مبكر عند الصوفية فقد أورده القشيري في « الرسالة »، فالذوق كما يذكر مرحلة من مراحل ثلاث عند الصوفية هي على التوالي: الذوق والشرب والرِّي، فالذوق « فهم المعاني » والشرب سكر بالأحوال، والرِّي صحو بالحق يقترن بالفناء عن كل حظ. ولارتباط الذوق بالمعرفة عند الصوفية، شاع بينهم قولهم: « من ذاق عرف ». واعتبار المعرفة الصوفية ذوقاً يجعل من التصوف شيئاً أقرب إلى الفن الذي يقوم على الخبرة الذاتية والمعاناة منه إلى العلم، وهذا يفسر اختلاف الصوفية في التعبير عن معارفهم لأن كل صوفي إنما يعتمد في التعبير على ذوقه الخاص وتجربته الشخصية.

أبو الوفا التفتازاني

# رِسالة

**Message**
**Message**
**Sendung**

رسالة: هذا اصطلاح فلسفي حديث جداً، ليس في اللغة العربية وحسب، بل كذلك في فلسفة الحضارة الغربية، ولهذا فانه لم يستقر بعد نهائياً في ميدان الفلسفة. وهو يستخدم في ميدان الأديان، وفي ميدان البحث في غاية السلوك الانساني، وعلى الأخص في مقام الحديث عن مكان الانسان في الكون ومكان الفرد (أو بعض الأفراد) في المجتمع، فهو يخص كما هو واضح مجال الانسانيات بعامة ولا يخرج عنه. والكلمة العربية كانت تستخدم تقليدياً، في معنى اصطلاحي، استخداماً دينياً، « فالرسول» هو مبعوث الإله يحمل رسالته أو (« رسالته »). وهذا الاستخدام تطبيق حرفي للمعنى الأصلي للكلمة (« أرسل يرسل رسولاً ومرسلاً ورسالة »)، أما كلمة « رسالة » بالمعنى الذي نتناوله هنا، فإنها، وإن كانت تحتفظ ببعض عناصر المعنى الأصلي كما سنرى، إلا أنها تذهب أبعد منه، بل وإلى معنى مختلف يقترب أحياناً من معنى « الغاية »، وأحياناً من معنى « الوظيفة » و« المهمة »، وأحياناً أخرى من معنى « القَدَر ». ومن جهة أخرى فإن الكلمة العربية لا تقابل كلمة اصطلاحية محددة في اللغات الأوروبية، بل هي تجمع بين جوانب لكلمات عدة في تلك اللغات (Vocation, Destination, Destiny, Call; Vocation, Destination, Destin). ويبدو أن أحد الروافد الأساسية لصعود الكلمة إلى مستوى اصطلاحي في اللغة العربية الحديثة هو الرافد السياسي والاجتماعي (مثلاً « كانت رسالة جمال الدين الافغاني هز سبات التقليد الديني وكانت رسالة الشيخ محمد عبده ارساء دعائم تفسير جديد لمفهوم الإسلام »)، هذا على حين انتشر استعمال المقابلات الأوروبية في الفلسفة الغربية تحت تأثير الحركة الرومانتيكية في اوروبا وتحت ضغط التغيرات الحضارية الباعثة على التشاؤم في الغرب في المائة عام الأخيرة، وبفضل الفلسفات الوجودية أخيراً وعلى الأخص. ومن المفاهيم التي تدور حول « رسالة »: ميل، انجذاب، نزعة، نداء، دعوة، قدر، وظيفة، موهبة، واجب، بعثة، أمانة.

ومفهوم « الرسالة » مفهوم « إنساني »، وذلك بمعنيين: أ) إما بمعنى أنه يدل على علاقة أحد طرفيها، إنسان (وقد يكون الآخر إما موجوداً، كالإله أو المجتمع أو الانسانية، وإما فكرة، كالحقيقة أو الفن). ب) وإما بمعنى أنه يدل على علاقة بين طرفين كلاهما انسان (المعلم وتلاميذه، الأم وطفلها، المصطلح أو الثوري والمجتمع)، وقد يكون « لإنسانية » الرسالة معنى ثالث هو أنها تتعلق بأمر يتصل بالانسان، حين نتحدث مثلاً عن « رسالة الحب » أو « رسالة الشعر »، ولكن هذا المعنى يعود إلى الأول على نحو ما.

والشروط الأساسية « للرسالة » هي: أ) وجود الذات لاواعية. ب) وجود قضية أو قضايا هي مضمون « الرسالة ». جـ) وجود الجهة موضع المخاطبة أو الغاية واجبة التحقيق. د) اخيراً تحرك صاحب الرسالة من اجل تحقيقها، ولكن هناك شرطين آخرين لهما اهمية كبيرة، وهما: الوعي بالرسالة، والاحساس بنوع من الجبر أو الميل القاهر نحو تنفيذ ما تقضي به. وهكذا فإن جوهر « الرسالة » هو « ميل غائي قاهر موعى به نحو فعل (أو قول) شيء ما ». وعليه، فإن الجماد ليست له رسالة، بل الموجود الحي الواعي وحسب. ويمكن القول إن لكل فرد رسالة، وهي هنا بمعنى الوظيفة، ولكن الرسالة لا

تقال عن حق الا لبعض الافراد الذين يحددون لأنفسهم بأنفسهم اهدافاً عالية، أي تخرج عن المألوف، ويكرسون لتحقيقها كل حياتهم او جلّها، ويكونون على استعداد واعٍ للتضحية بكل شيء في سبيل ذلك، بما في هذا التضحية بالحياة. وفي هذا الاطار تدخل فكرة « الشهيد »، فالشهيد صاحب رسالة الى اقصى درجة، حيث يصل بالتضحية الى حدها الاقصى. وقد يكون للتضحية اشكال اخرى اقل حدّة ولكنها ليست أقل أهمية، فهناك التضحية بألوان المتع المألوفة، أو بأشكال القوة المادية أو المنافع، كما هو الحال في تضحية الام من اجل رسالتها بازاء طفلها أو العاشقة من اجل حبها أو الفنان من أجل فنه أو المفكر الحق من اجل رسالته الفكرية، ومن الواضح أن التضحية من اجل الرسالة قد تدوم حياة بأكملها أو مدداً منها أو حتى لحظات. وهذا يؤكد على جانب مهم من جوانب مفهوم « الرسالة »، فهي في جوهرها موقف « لا اناني »، حيث انها بمحض التعريف « خروج عن الذات » و « توجه الى هدف »، وهذا الهدف هو في كل الاحوال، عدا حالة تكريس الحياة من اجل حب الإله (مثلاً المتصوفة، الحلاج)، يتصل بشكل مباشر أو غير مباشر بفرد أو أفراد أو على الاقل بالفرد صاحب الرسالة ذاته (فتكريس الحياة للفن مثلاً، هو تفرغ للفن من اجل الآخرين، لان الفن لا يقوم بغير المتذوق). كذلك فان فكرة التضحية تشير الى أن الرسالة تقوم عند صاحبها مقام واهب معنى الحياة، وينتج عنها عادة تغير أسلوب حياته تماماً في مرحلة ما بعد الوعي برسالته عما كان عليه الحال قبلها (مثلاً اخناتون، سقراط، محمد، غاليليو، دون كيخوته، المجاهد السياسي، العاشق...).

وقد يكون مصدر الرسالة خارجياً أو داخلياً. وأبرز حالات المصدر الخارجي هو حالة التوجيه الإلهي عند اصحاب الاعتقاد الديني (وعند سقراط أيضاً على نحو ما)، ويدخل في هذه الحالات كذلك توجيه الأستاذ أو الوالد أو شخص ما أو الامة ككل. ولكن الأغلب على الرسالة ان يكون مصدرها داخلياً، أي نابعاً من ذات الشخص. وهي تظهر في كلتا الحالتين على هيئة « تلبية لنداء » صادر عن جهة ذات سلطة حاسمة، ويصبح صاحب الرسالة ممثلاً لتلك السلطة ونائباً عنها بل ومجسداً لها. ولا يكتمل معنى الرسالة الا بخروجها من مستوى التصور الى مجال التنفيذ والسعي للتحقيق. وحين تكون الرسالة ذات مضمون فكري مؤداه تغيير فكر الآخرين أو عملهم، فإن انتقال صاحبها بها الى مرحلة السعي لنشرها (وهذا هو معنى تنفيذ الرسالة الفكرية أو تحقيقها، اي ايصالها وابلاغها الى الآخرين، بصرف النظر عن قبولهم أو رفضهم لها) يجعل منها « دعوة ». وعلى هذا فليست كل رسالة بدعوة. وتتفرد الرسالة ـ الدعوة بتعقد طرائق نشرها وامكان مقاومة المجتمع أو الآخرين لها، وتزداد اهمية هذين العاملين (مثلاً حالة عيسى المسيح) كلما تكشف مضمون الرسالة التغييري وفي ميدان العمل على الاخص. ولا تزيد المقاومة اصحاب الرسالات الحق الا اصراراً. ومن الجدير بالانتباه ان نميز بين موقف صاحب الرسالة وموقف من توجه اليه الرسالة: فقد يشك هذا الأخير في جدارة الاول (الاستهتار)، وقد يحمل أمره على محمل الجد فيرفضه أو يقاومه أو يقبله أو يساعد على نشره (راجع مثلاً مراحل البعثة المحمدية). وبصفة عامة فإن من شروط قبول الرسالة، اعتراف المتلقي بجدارة صاحب الرسالة وبأنه مؤهل لها (حسب نوعها وميدانها)، ومالك للإمكانات الضرورية واجبة التوفر في صاحب الرسالة. فليس كل متنبيء (في نظر نفسه) بنبي (في نظر الآخرين).

والخلاصة ان الرسالة تنتهي الى ان تكون « تكريس الشخص لحياته تكريساً واعياً من اجل غرض ما »، وذلك مها يكن مضمون هذا الغرض ومهما تكن طبيعة أو عدد من يتوجه اليهم هذا الشخص. وبهذا المعنى فقد يتسع مجال الرسالة ليصبح ممكناً لأي شخص أن يكون صاحب رسالة، وقد يضيق ليضم افراداً نادرين هم الذين يتميزون إما بالتضحية وإما بمضمون ثوري يغير من سمات نشاطهم (سواء كانت الفن أو الاخلاق أو السياسة أو الدين)، وبهذا المعنى أيضاً فقد تكون الرسالة إما فردية بل ذاتية أو قد تكون اجتماعية وغيرية.

عزت قرني

**إضافة**

ربما كان المفكر العربي ـ الفلسفي ـ السياسي زكي الأرسوزي اكثر المفكرين العرب المعاصرين تركيزاً على مفهوم الرسالية.

وقد اتخذت رسالته دلالة لسانية ـ كينونية ـ تاريخية ـ اجتماعية ـ غائية معاً. لأن فلسفة اللغة العربية بوصفها « لغة طبيعية » تحمل وتحدد معاً هوية العروبة والدور التاريخي للانسان العربي. لانها تشكل حاملاً مطلقاً للكينونة والمعرفة والانسان والمجتمع أي (الانطولوجيا ـ الابيستمولوجيا ـ

الانثربولوجيا ـ السوسيولوجيا).

وتتجلى دلالات رسالة الأرسوزي في عناوين كتبه: «العبقرية العربية في لسانها»، «الامة العربية ورسالتها الى العالم».

بهذا المعنى يعتبر الأرسوزي المفكر الرسالي الوحيد ربما في الفكر العربي الذي يقابل رسالة الفيلسوف الالماني فيخته.

التحرير

## رَغْبَة

**Désir**
**Desire**
**Begehren-Wunsch**

حاولت النظريات النفسانية الكلاسيكية ـ ذات المنحى الفلسفي والمتأثرة بالمذاهب الفلسفية ـ أن تحدد مفهوم الرغبة بتمييزه عن مفاهيم مشابهة كالميل والحاجة. واعتبرت هذه النظريات أن الميل هو المفهوم الأبسط. فالميول عبارة عن قوى داخلية تحرك الكائن الحي نحو أهداف معينة. أما مفهوم الحاجة، فيشير إلى فئة محددة من الميول، وهي الميول الفيزيولوجية. والرغبة ميل أصبح واعياً لذاته ولموضوعه. وقد ظهر هذا التحديد عند الفيلسوف الهولندي سبينوزا Spinoza 1632 ـ 1677 إذ قال: «ليس هناك أي فرق بين الميل والرغبة سوى أن الرغبة هي ميل واعٍ لذاته». فالرغبة هي التعبير الواعي والشخصي لميل معين وترتبط دائماً بموضوع محدد. وتفترض الرغبة بالضرورة حالة من عدم الاشباع، وتعطي للحياة العاطفية طابعها العام وتشكل مصدراً أساسياً للمشاعر والانفعالات. وتتحول الرغبة بعد خضوعها للضبط والحساب والتفكير إلى فعل ارادي. ويبقى الوعي، حسب النظريات النفسانية الكلاسيكية الصفة الأساسية الملازمة للرغبة والمحددة لها.

أما التحليل النفسي، فينفي عن الرغبة صفة الوعي. الرغبة في النظرية التحليلية هي أساساً رغبة لا واعية. حتى أن البعض يتجه إلى تحديد اللاوعي عند فرويد بـ «لاوعي الرغبة». والرغبة في التحليل النفسي، أحد أقطاب الصراع النفسي وتجد الاشباع الرمزي والمقنع في المرض العصابي والحلم. وهي خاضعة بالضرورة للعمليات الأولية التي تشكل مجمل القوانين التي تحكم ركن اللاوعي.

وقد حاول المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان Jacques Lacan أن يعطي أبعاداً جديدة لمفهوم الرغبة بتمييزه عن الحاجة والطلب. فالحاجة، حسب لاكان، تهدف إلى موضوع محدد تجد فيه الاشباع. أما الطلب، فهو مصاغ ويتوجه إلى الآخر. وتولد الرغبة من الفارق بين الحاجة والطلب. فلا يمكن اختزالها إلى الحاجة لأنها لا ترتبط، من حيث جوهرها، بموضوع حقيقي مستقل تماماً عن ذاتية الفرد وهواماته. كما أن الرغبة لا تختزل إلى الطلب لأنها تسعى إلى فرض نفسها دون أن تأخذ بنظر الاعتبار لغة الآخر ولاوعيه.

### مصادر ومراجع


- Delay, Jean, Pierre Pichot, Abrégé de psychologie, Paris, Masson, 1962.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Julia , Didier, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, Jean, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1973.


رالف رزق الله

## رَمْز

**Symbole**
**Symbol**
**Symbol**

الرمز هو أولاً صورة الاحساس أو معناه، انه تمثيل مكثف للشكل الخارجي، أو أنه تعبير عنه. هذا دون أن يكون الرمز مع ذلك نسخاً للواقع، أو للشكل الخارجي، رغم احتوائه لمقومات الشكل الاساسية. والرمز بمعناه الاصلي اشارة أو علامة، لشيء آخر. مع العلم ان علم الدلالة اللغوي ـ السيمياء ـ قد ميَّز بين هذه المعاني.

كذلك يمكن للتعبير أو للتصرف أو السلوك ان يكون رمزياً وهذا ما نجده غالباً لدى البدائيين. والا كيف نفهم مضمون خرافاتهم أو صلواتهم أو تصرفاتهم وممارستهم الدينية أو الاجتماعية اذا لم نر فيها التعبير الرمزي عن معتقد أو عن ايمان معين. فالرمز هنا مشاركة لما هو مقدس، لما لا يمكن بلوغه بسهولة. انه اداة وصل، صورة أو تمثيل لما يحمل ابعاداً دينية أو أنتولوجية تماماً كما يعتبر المتصوفة الحب

الارضي صورة للحب الإلهي. او كما تعتبر المشاركة في القداس مشاركة للمسيح في حياته وآلامه أو احياء لحياة المسيح. أو كما تعتبر الصلاة اجمالاً رمزاً للصلة التي تربط بين العبد وخالقه. كذلك تعتبر بعض الأشياء رموزاً لأمور أو لمعانٍ أو لموجودات أخرى. كاللون الأحمر رمز الثورة، أو النسر رمز القوة أو الثعلب رمز للاحتيال.

وللرمز أيضاً قوة سحرية، على الأقل لدى بعض الشعوب ولدى البدائيين خاصة. بمعنى أن يستخدم الرمز في غير المجال الذي تأتى عنه أصلاً وأن يعتقد أنه حامل مضمون يحافظ على استمراريته. فالصليب رمز للخشبة التي صلب عليها المسيح وهو الى جانب ذلك رمز للموت وللقيامة وللبركة أو التبرك. والخرزة الزرقاء لدى بعض الشعوب مثلاً ذات قوة خارقة في دفع الضرر عن حاملها. كذلك اتخذت بعض الأشكال الهندسية طابعاً أو معنى رمزياً ليس لها بحد ذاتها. فالدائرة اكمل الاشكال. بل لقد أحيطت بعض المظاهر الطبيعية بمعنى رمزي - ديني غالب الأحيان، كالحجارة مثلاً. الكعبة قبل الاسلام وبعده. كما نجد ما يماثل نفس الظاهرة لدى اليونان وفي الهند أيضاً. وفي مصر القديمة اعتبر البخور ادراجاً توصل للآلهة. وما زال البخور مستعملاً في الطقوس الدينية الوثنية والمسيحية والاسلامية أو سواها. ربما فسر ذلك اتساع تجارة البخور في الماضي. (بعض الطرق التجارية التي تقود من الهند الى شبه الجزيرة العربية، ثم الى المغرب فأوروبا كانت تعرف بطرق البخور).

وترتبط الثقافة، والبدائية منها بشكل خاص بالرمز ارتباطاً وثيقاً وذلك من خلال الارتباط بين الخرافة والاسطورة وبين المعتقدات الدينية الاولية. فللرمز هنا وظيفة محددة. فهو يساعد في فهم العالم، بل في التحكم فيه وان بطريقة خيالية. فهو اداة بها يمارس السحر. والسحر هدفه الاساسي التغلب على الكون، أو قهر القوى الكونية الطبيعية بخلق عالم آخر.

الى جانب ذلك تجدر الاشارة الى ما يوجد من رموز رياضية وكيميائية. فالعدد بحد ذاته رمز، يظل مجرداً ما لم يقرن بما يماثله من أشياء أو مواضيع. كذلك للمعادلات الجبرية والكيميائية دلالة رمزية محددة. فالرمز من هذه الناحية أشبه ما يكون بالاصطلاح الذي يوضع ليدل على الشيء ثم يترك الشيء ويتم التعامل مع الرمز عنه.

فلسفياً يمكن فهم كل تصور أو مفهوم فهماً رمزياً. ما دام هذا المفهوم غير مطابق لموضوعه تمام المطابقة. وقد طرح السفسطائيون هذه المشكلة لاول مرة إذ اعتبروا ان لا مطابقة بين دلالة الخطاب وما يعبر عنه. وقد جرّت هذه المناقشة أفلاطون لإعادة طرح المشكلة من زاوية اللغة أو التعبير اللغوي. فهل تعكس المفردات، أي أجزاء الخطاب طبيعة الأشياء. أم انها مجرد اصطلاح. أم أنها تمثل بالفعل ماهيات الاشياء التي تعبر عنها. رغم انه انتهى ليؤكد حقيقة الاشياء الثابتة في عالم مستقل هو عالم المثل. ومع التقدم في ميدان الفلسفة اخذت كلمة رمز معنى لا لون له. وصار الرمز كما اظهر كاسيرر E. Cassirer عبارة عن مجرد علامة مليئة بالدلالة. فاللغة الخرافة والمعرفة ليست إلا اشكالا رمزية. والتمثيل بالرمز من أهم وظائف الوعي. فالعلامة الكلمة مثلاً ليست اداة توصل مضموناً فكرياً قائماً بذاته بل هي أداة لها قوتها. وبواسطة هذه القوة يتألف المضمون ويبلغ غايته. فالوظيفة الرمزية أتاحت للانسان أن يخلق اللغة والثقافة وما يتعلق بهذه من فنون وآداب، من أبسط الاشكال، الخرافة والاسطورة الى أعلى الاشكال الفن أو الفنون على أنواعها. وبهذا المعنى يقول كاسيرر: تفرض الخرافة والفن واللغة والعلوم الكائن وتحدد وجوده. فهذه ليست نسخاً للواقع المعطى، بل مؤشرات عامة لحركة الذهن الفكرية، للسيرورة الذهنية التي تحيل الواقع الى جملة من التشكيلات توحد الفعالية الذهنية (قوة الذهن) فيما بينها.

وبتقدم الابحاث في مجال علم النفس، خاصة في التحليل النفسي أو ما يسمى علم نفس الاعماق، اتخذ مفهوم الرمز معنى جديداً، كما في تفسير الاحلام لدى فرويد. هنا يأخذ الرمز مكان الشيء الآخر على التمام. فالحلم هو تعبير رمزي عن تصرف لم يتم أو عن نزعة كبتت أو عن رغبة لم يفصح عنها. كذلك اعتبر فرويد أن بعض الأشكال التي تتردد في الاحلام هي تعابير رمزية تصدق على الدوام كالحية، أو صعود الدرج أو التلويح بالعصا الخ... إن هي إلا رموز جنسية. كذلك اعتبر بعض انماط السلوك - الكلام غير المقصود - التعالي أو التسامي رمزاً لأمور يريد المريض اخفاءها أو عدم البوح بها بشكل لا واع في أغلب الأحيان، ذلك انها تخفي عقداً نفسية تعود في أصلها الى التربية الأولى، الى الطفولة الاولى. كذلك تابع يونغ فرويد في اعتباره الأحلام رموزاً إلا أنه اعطى هذه الرموز مضامين أخرى ليست بالضرورة جنسية. فالاحلام تمثل حياة الفرد الذاتية أو سيرة حياته أو هي أيضاً (أو يدخل فيها أيضاً) تمثيل الحياة الاجتماعية للجماعة التي يحيا فيها الفرد ككل.

للرمز أخيراً مكانه في علم الجمال. والارتباط الاول نجده

في التعبير البلاغي. حين يتخذ التعبير شكل كناية أو مجاز يقصد منه الانتقال من الموضوع الحسي، البسيط في غالب الاحيان، الى شكل تعبيري يرفع من قيمته أو يبرزه وقد اضاف خيال الفنان اليه الكثير من الاحساس بل من الحياة. بشكل عام يعتبر الفن شكلاً من اشكال التحول الرمزي الذي يضفيه الفنان الى محيطه والى العالم. وبذلك يكتسب الفن قيمته. وبتعبير غوته: « ينشأ الرمز حين تتحول الفكرة الى لوحة بذلك تصبح قادرة على التأثير الى ما لا نهاية ». قد يتخذ الفن أحياناً، طابعاً رمزياً صرفاً، كما ظهر ذلك في أواسط القرن التاسع عشر في أعمال المدرسة الرمزية التي ظهرت في فرنسا على ايدي بودلير وفرلين ورامبو ومالارمي. غاية هذه المدرسة الرمزية خلق اجواء ايحائية تعتمد أساساً على قدرة القارىء على استيعابها أو على معايشتها. وبذلك اعتمدت هذه المدرسة الابتعاد عن الطبيعة وعن التعابير المألوفة في الادب وأوجدت نوعاً من المناظرة بين الذات والأشياء وخلقت مفاهيم وافكاراً يعود للذي يعيشها أو يتبناها أن يفهم اسرارها.

انتشرت هذه المدرسة في اكثر من بلد، وكان لها اتباعها في كل مكان. بل لقد انسحبت على اكثر من فن أو اتجاه تفكير، كالموسيقى مثلاً كما لدى فاغنر، أو في الفلسفة كما عند نيتشه.

### مصادر ومراجع


- Cassirer, E., La philosophie des formes symboliques, Paris, 1972.
- Freud S., Traumdentung, 1900..
- Galling, R., Die Religion in Geschichte und Gogenwart, tubingen, 1961.
- Laplanche, J. et J. B. Pontalis, Vochbulaire de la psychanalyse, Paris, 1967..
- Miller, Paul., R., Sens and Symbol, 1969.
- السحار، عاطف، جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، بيروت، 1978.


جورج كتورة

### رمز ( في المنطق الرياضي ) Symbol :

هو علامة تدل على موضوعها، لمجرّد الوضع، دون أن تكون هناك علاقة شبه أو مجاورة كما هي الحال مع قسيمية: الايقونة والشاهد. وقد استعمل بيرس Peirce كلمة Symbol بهذا المعنى المغاير لما هو شائع، استناداً إلى تركيب الكلمة اليونانية من 6VP وBohov أي وقع مع. بما أن الرمز لا يتصل مباشرة بموضوع معين، فهو بالتالي لا يدل على فرد أو حدث متعلقين بالزمان والمكان، بل يرجع إلى موضوع عام. من هذا القبيل مثلاً كلمة « بيت » التي تستعمل للدلالة على أي بيت برغم الاختلافات القائمة بين البيوت المتعددة.

مثلما يفعل بيرس بالنسبة للإيقونة والشاهد، يميز أيضاً في هذا المجال بين الرموز الأصيلة والرموز المنحدرة. تنتمي الى الرموز المنحدرة الكلمات الكلية الدالة على فرد مخصوص، مثل كلمة « شمس » التي تنحصر في الدلالة على شيء واحد مع عدم امتناع وجود شموس اخرى. وكذلك تنتمي الى هذا النوع الكلمات المجردة مثل « الانسانية » التي تعني مجموعة الناس ككل موحد. بالطبع، لا يتم تعريف الرمز الا بالاستعانة أخيراً بالعلامات الاخرى، أي الشواهد والايقونات. اذ لا بد في النهاية من الاشارة الى الاشياء المقصودة بالرمز أو الى صور مشابهة لها.

لا يمكن انكار الاهمية الكبيرة للرموز في سائر ميادين المعرفة، اذ هي قادرة على تمثيل كل الموضوعات والاحداث واظهار العلاقات والنسب القائمة ما بينها، خصوصاً في مجال العلوم الجازمة.

عادل فاخوري

## رُوح

**Esprit**
**Spirit**
**Geist**

لفكرة الروح او النفس أكثر من مصدر. وربما كان الباعث على الإيمان بها ما يشاهد في الاحياء من ضرورة توفر قوة أو جوهر أو حركة تضفي على الكائن الحياة كالماء أو التنفس مثلاً. تعتبر الفكرة التي يكونها البدائي عن الروح حلاً للعديد من الظواهر الطبيعية التي يصعب ايجاد تفسير واقعي أو سببي لها. والروح ليست جزءاً من الانسان بالنسبة للبدائي بل هي الإنسان بأكمله. وقد ارتبطت فكرة الروح عنده بما يشبه قوة دافعة «Mana» ولا يعقلها على أنها جوهر قائم بذاته. كذلك يسود الاعتقاد بوجود أرواح منتشرة في الكون كالجن أو ما شابه. ولم تقض الأديان على هذه الفكرة. بل اعتقدت بوجود نوعين من الأرواح. الأرواح الخيرة والأرواح الشريرة وهذه الأرواح بمثابة جواهر قائمة بذاتها. كذلك تجدر الاشارة أخيراً إلى اعتقاد بعض الشعوب البدائية ان مسكن

الروح قد يكون خارج الجسد. كأن يكون طيراً ما او نبتة ما. وبذلك يتحول هذا الطير أو هذه النبتة إلى طوطم مما يوجب على معتنق هذا الرأي الاتصال بهذا الطوطم والاتحاد به.

كان الفيلسوف اليوناني انكساغوراس أول من أعطى فكرة الروح أهمية كبرى. إلا أنه فهم الروح بمعنى ذهن. ومما تجدر الإشارة إليه ان كلمتي ذهن وروح هما جد متقاربتين في الفلسفة اليونانية. وقد اعتقد انكساغوراس ان هنالك قوة ذهنية أو عقلية تسيطر على العالم وتتحكم فيه.

وقد رأى الفيثاغوريون، انطلاقاً من تصورهم أن الكون عبارة عن كائن حي يتنفس هواءً في غاية اللطافة، ان النفس عبارة عن مبدأ يشبه الى حد ما النغم، يؤلف بين أجزاء الحياة. أو هي عبارة عن ذرات تتخلل الهواء وتدخل الجسم لتضفي عليه الوحدة والحركة. وبذلك تظل النفس قوة مادية. إلا أن قسماً من الفيثاغورية قد اعتبر النفس مبدأ روحياً أو ذهنياً، فتصورها على أنها العلة أو السبب الذي يوحد الجسد بإضفائه على ذرات الجسم الوحدة والإنسجام. وقد اعتقدت المدرسة الفيثاغورية بفكرة التطهير وآمنت بالتناسخ. فالروح تتأرجح على الدوام بين الجحيم لتتطهَّر بالعذاب وبين الأجسام البشرية أو الحيوانية إلى أن تتطهر وتكتمل بذلك سعادتها.

أخذ أفلاطون فكرة وجود النفس قبل حلولها البدن من الفيثاغورية على الأرجح. وقد عالج أفلاطون هذه المشكلة في عدد كبير من حواراته. ففي «فيدون» أثبت أفلاطون وجود النفس انطلاقاً من المعارف التي تدرك بطريق آخر غير طريق الحس والتجربة كمعرفة بعض المبادىء الرياضية كالأكبر أو الأصغر أو ما شابه ذلك من أوليات. ومن هنا كان قول أفلاطون بالتذكر. فالنفس قبل وجودها في الجسم واتحادها به كانت في عالم أكمل هو عالم المثل حيث تعرفت على الحقائق. وهنا يطرح السؤال حول ماهية النفس. أتكون النفس بحكم وجودها في عالم المثل فكرة أو مثالاً كالمثل الأخرى وهذا ما لا يمكن. إذ لو كانت كذلك لما وُجد الا نفس واحدة وهذا محال إذ النفوس متكثرة بتكثر الأبدان الحاملة لها.

ومن المواضيع التي تطرق اليها أفلاطون، علاقة الروح أو النفس بالبدن. فقد اعتبرها سجينة البدن وهذا بمثابة القبر لها. والفكرة هذه من أصل فيثاغوري ايضاً. وقد شرع أفلاطون بقوله في خلود النفس بدفاعه عن سقراط الذي لا يخشى الموت. بل ان الموت سيحرر نفسه من الجسد ليحيا مع الخالدين. ومن أول البراهين التي ساقها على خلود النفس هو برهان البساطة. فالنفس بسيطة وما هو بسيط لا ينحل الى أجزائه والموت يعني انحلال الشيء - الذي هو الجسم - إلى الأجزاء التي تركب منها. وما دامت النفس بسيطة فهي إذن خالدة. ثمة عامل آخر يحمل على الإعتقاد بخلودها وهو مجاورتها للمثل في وجودها السابق على نزولها البدن. أضف الى ذلك قول افلاطون بأن الحياة في تغير مستمر، ومن ضد الى ضد من الحياة إلى الموت ومن الموت إلى الحياة ولولا هذه الحركة لانتهت الحياة. ثم ان النفس هي مبدأ الحياة وبذلك تشارك في الحياة بالذات أي بمثال الحياة فهي بذلك تنافي الموت ولا تفنى لأن ماهيتها لا تقبل ما هو ضدها.

نقطة أخيرة لا بد من الإشارة إليها وهي تقسيم أفلاطون للنفوس إلى ما يتميز منها بالعقل أو بالغضب أو بالشهوة. وعلى أساس هذا التميز قسَّم الناس إلى فئات: الحكام، والجنود والعمال، وعلى أساس هذا التقسيم وضع أفلاطون تصوره للنظام التربوي والسياسي في كتابه «الجمهورية».

مع أرسطو تشعب البحث في النفس واستقل وإن دار في قسم كبير منه حول فلسفة المعرفة أو حول قضايا أخرى يعتبر علم النفس بمعناه الحديث ميداناً لها. والنفس برأي أرسطو هي صورة الجسم ولا وجود لها بالتالي خارجاً عنه. والنفس تساعد الجسم بما لها من قوى مدركة ظاهرة أو باطنة على معرفة العالم الخارجي. أضف الى ذلك أنها تحفظ للجسم وحدته. وفي كتابه «في النفس» عرف أرسطو النفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي». أي انها صورة جسم يعمل بواسطة أعضاء أو قوى هي بمثابة الآلات التي تتشعب وظائفها من الغذاء الى الإحساس الى الإدراك واكتساب العلوم والمعارف. وقد درس أرسطو عمل هذه الآلات وأضاف إليها قوة أخرى سماها الحس المشترك. ولا آلة خاصة بهذا الاحساس بل له طبيعة مشتركة بين الحواس. وبه يمكن معرفة المحسوسات التي لا يمكن التوصل إليها بواسطة حس واحد. أضف إلى ذلك أن من وظائف الحس المشترك الإحساس بالإحساس. فكل حس يدرك موضوعه دون أن يدرك هذا الإحساس وبالحس المشترك تتوصل النفس لهذا الإدراك.

ومن قوى النفس أيضاً العقل. فيه تفكر وتحصل المعاني. فقبل تحصيله المعقولات يكون العقل عقلاً منفعلاً، أو هيولانياً، عنده القابلية على تحصيل المعاني. وبتحصيله لها يصبح عقلاً مستفاداً. ثمة نقطة أخيرة يثيرها هذا الادراك. وهي اعتبار أرسطو أن هذه العلوم لا تتحصل دون مشاركة العقل الفعال. وقد أثار هذا العقل عدة اشكالات أهمها هل

يمكن اعتباره درجة من العقل الذي فينا أم أنه عقل مستقل موجود خارج الجسم. وقد أثار هذا العقل جدلاً بالغاً فيما بعد في الفلسفة الأرسطوية خاصة في الفلسفة العربية ـ الإسلامية.

مع أفلوطين اتجهت الفلسفة اتجاهاً صوفياً روحياً مميزاً. فالنفس لا تفهم إلا باعتبارها جزءاً من الحياة الروحية ككل. تنبعث هذه الحياة من الواحد بنوع من الفيض يستمر حتى آخر الأجزاء المادية المحسوسة. تشكل النفس الكلية الأقنوم الثالث في عملية الفيض هذه. فهي الوسيط بين المادة وعالم الحس والمحسوسات من جهة وبين العقل والواحد، أي الروحي من جهة أخرى. عن هذه النفس الكلية تولد النفوس الجزئية. إلا أن دخول النفس الجسد وتداخلها مع عالم المادة يعني بالنسبة لها نوعاً من الإنحدار. لذا تشرع النفس بواسطة المعارف التي تكتسب، وبالتأمل خاصة، في الإنشقاق عن عالم المادة لتعود إلى عالمها الروحاني الذي انفصلت عنه. وبقدر ما تنجح في ذلك تكون سعادتها ولذتها. وقد عبر أفلوطين عن هذه العملية تعبيراً صوفياً جميلاً، خاصة في المقالة الثامنة من التاسوعة الرابعة.

في العصور الوسطى تعتبر نظرة القديس توما الأكويني مشابهةً إلى حد بعيد لنظرة أرسطو في النفس. فالنفس صورة البدن ولا يمكن أن توجد قبله. ثم ان النفس ليست مادية وإلا لما استطاعت إدراك العملية العقلية ذات الطبيعة الروحية المحض، كالأفكار المجردة العامة أو الأفكار الرياضية أو العلاقات المنطقية الخ. ومما تجدر الإشارة إليه أن الأكويني قد أخذ القول بالحس المشترك كقوة مميزة للنفس من أرسطو، إلا أنه قد أولى هذه الميزة عناية مبالغاً فيها.

في اثباته لوجود الروح انطلق ديكارت من مقولته الأساسية «أنا أفكر اذن أنا موجود». فهذا الموجود الذي يثبت ديكارت وجوده لا يعني أكثر من جوهر مفكر، أكثر من روح أو نفس، يثير وجودها في الجسد واتحادها به أكثر من اشكال. وهي تتحد بالبدن اتحاداً جوهرياً. والدليل على ذلك الانفعالات والإحساسات التي لا يمكن الوصول اليها بالجسم وحده. بل ان النفس تنبه عليها كذلك. ورغم القول باتحاد النفس والجسم فإن أقواله توحي بعض الأحيان أنه نظر للنفس نظرة حلولية لا إتحادية. فللنفس مكان محدد هو الغدة الصنوبرية في وسط الدماغ. والعلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي تؤمنه الأرواح الحيوانية. وهذه من طبيعة مزدوجة، روحانية ومادية، وبذلك تستطيع لعب هذا الدور. وهذا يطرح بدوره تساؤلاً جديداً. ما ضرورة هذه الأرواح اذا كانت الروح متحدة بالبدن؟ إن هذه المفارقة لم تُخْفَ على ديكارت وجوابه في حلها كان نوعاً من الإيمان بأن الله قد رتب الأمور بهذا الشكل لخير الإنسان وحفظ كيانه.

هذه المعضلات التي أثارتها أفكار ديكارت حول الروح، ماهيتها ووحدتها بالجسد كانت من أبرز النقاط التي تعرض لها الفلاسفة بعده. وعلى رأسهم سبينوزا الذي أعاد الى الأذهان فكرة أرسطو حول النفس مستعملاً تعابير قريبة مما استعمل أرسطو. فالنفس فكرة الجسد. والإنسان يحس بواسطة الجسم تصور الإحساس وتحول إلى إدراك ساعة إنفعال الجسم به. أما لايبنتز فقد حاول تفسير علاقة الروح بالجسم بشكل مغاير. فالنفس تتألف من جملة من المونادات الروحية. والجسد من عدد من المونادات المادية. تبقى مشكلة العلاقة بينهما. في ذلك يرى لايبنتز أن الله قد خلق حركات النفس كما خلق حركات الجسد بشكل يكون الإنسجام تاماً بينهما. بذلك أوجد لايبنتز حلاً ميتافيزيقياً لمشكلة العلاقة بين النفس والجسد.

في تحليله للنفس إنطلق كانط من النتائج التي وصلت إليها الميتافيزيقا مع ديكارت. وقد رفض كانط هذه النتائج لأنها تقوم على أغاليط معينة. إذ لا نستطيع في الواقع إنطلاقاً من كوننا نفكر افتراض جوهر روحاني. لأننا بذلك نتعدى حدود التجربة التي أوصلنا إليها التفكير ناهيك عن الاعتقاد بجوهرية النفس إنطلاقاً من وحدة الفكر. فعبارة «أنا أفكر...» التي رددها ديكارت تعني بالضرورة فعلاً منطقياً ولا يجوز الإنطلاق من العملية الفكرية الى الذات وتصورها على أنها جوهر مستقل. فـ «أنا أفكر» تعني أن فكرنا إنما يتعلق بموضوع وليس مستقلاً. وإلا كان ذلك انطلاقاً من عالم الظاهر إلى ما هو خلف عالم الظواهر. وكل ما نستطيع الوصول إليه حسب كانط هو البرهنة على وجود «الأنا المتعالي» هذا المبدأ الذهني الفعال هو مصدر قدراتنا على تصور الأحكام وعلى وضع القوانين التي ليست أكثر من تنظيمنا لعالم الظاهر.

أما في فلسفة هيغل فللروح مكانها الأول. والروح في مذهبه يعني ماهية الإنسان لا جوهراً قائماً بذاته. بل ان الجوهر في فلسفته يعني ما تعنيه الذات «Sujet» والبحث عن الروح يعني البحث عن إدراك الإنسان لذاته. هذا الإدراك الذي يبدأ لاواعياً، أو بأدنى درجاته، مجرد إدراك حسي حتى يتحقق بشكله الكامل أي إدراك الروح المطلق وذلك عبر درجات. فالروح عبارة عن التمظهرات العيانية للذهن البشري

في شتى الميادين وعبر التاريخ.

## الروح في الفكر العربي - الإسلامي

اعتقد العرب منذ الجاهلية بوجود الأرواح. وبأن هذه تسكن بعض الأماكن وتلعب دوراً في الحياة اليومية. كذلك اعتقد الجاهليون أن أرواح القتلى لا تسكن حتى يؤخذ بالثأر لها. وسموا هذه بـ الهامة. وهي أشبه بطائر يصرخ فوق قبر الميت حتى يؤخذ بالثأر له. وتشبيه الروح بالطائر فكرة تتردد لدى الساميين ولدى المصريين القدامى. فقد ورد مثل ذلك أيضاً في بعض الخرافات اليونانية.

## الروح بعد الإسلام

لا يميز الفكر العربي بعد الإسلام بين فكرة النفس او الروح. والنظرة الأولى لذلك قرآنية المصدر. فالقرآن يتكلم على الصفة الإلهية التي تتميز بها النفس: ﴿ونفخنا فيه من روحنا﴾ او ﴿قل الروح من أمر ربي﴾. وبهذا احتج بعض المسلمين وعلى رأسهم الصوفية ليثبتوا العلاقة التي تربط العبد بالرب. فيما رأى الفقهاء في ذلك سراً لا يدرك فاعتقدوا بوجود الروح دون أن تثار مشكلة ماهيتها. بل لقد دعوا للإكتفاء بما جاء دون اللجوء إلى محاولة التفسير. والى جانب ذلك أعطى القرآن تقسيماً للنفوس، أكبّ عليه العلماء طويلاً، فالنفس إحدى ثلاثة، إما لوّامة وإما أمّارة وإما مطمئنة.

مع الفكر الفلسفي الإسلامي - العربي تأثرت نظريات النفس بالفكر اليوناني. وبتأثير الدين ركز البحث على بعض الجوانب دون أخرى كالاطناب في البحث عن خلود النفس مثلاً. فالكندي الذي كرّس إحدى رسائله للحديث عن النفس يعتقد أن النفس عبارة عن جوهر بسيط روحاني ذي طبيعة إلهية. ووجودها في البدن إنما هو عَرَض تنتقل بعده إلى عالمها الحقيقي. وللنفس جملة قوى حسية وعقلية وقوى أخرى متوسطة.

وللفارابي تقسيمه في النفس، بل النفوس. إذ إنه يعتقد أن وجود النفس يتعدى عالم الكائنات الحية. فللسماء نفسها وللكواكب كذلك وللعالم نفسه. والدافع لهذا الرأي هو الإعتقاد أن النفس مبدأ حركة. وما دامت الاجرام تتحرك فلها بالضرورة نفس تحركها. في تحديده للنفس يستعير الفارابي تعبير أرسطو فيصفها بأنها صورة الجسد. ثم يرى فيها جوهراً روحانياً مفارقاً وله على ذلك جملة أدلة منها أن النفس تدرك المعقولات أي المعاني المجردة. أو انها تدرك الأضداد مما يوجب استقلال النفس عن المادة. إلى جانب ذلك بحث الفارابي في قوى النفس وظل في ذلك أرسطوي النزعة.

ثمة مشكلة أخرى طرحها الفارابي وردَّ عليها بشيء من الغموض. وهذه تتعلق بخلود النفس. حول هذه القضية ترك الفارابي أقوالاً توحي بخلود النفس وأخرى ضد ذلك. وسر الغموض في أقواله يعود لأخذ الفارابي لأفكار الفلسفة اليونانية ولمحاولة توفيقها مع الدين الإسلامي. وقد لاحظ بعض الفلاسفة اللاحقين تردد الفارابي وعابوه عليه. منهم مثلاً إبن طفيل وإبن رشد وإبن سبعين. والأرجح أن الفارابي يعتقد بخلود قسم من الأنفس هي الأنفس العالمة التي بلغت درجة عقلية عالية. إما الأنفس الجاهلة فمصيرها الفناء. ثم إن الفارابي يقول أحياناً بخلود بعض الأنفس الجاهلة، إنما في الشقاء.

ربما كان إبن سينا من أكثر الفلاسفة عناية ببحث موضوع النفس. وفي هذا السبيل كتب عدة رسائل منفصلة وزاد على الفلاسفة الآخرين بقصيدة عينية شرح فيها جملة آرائه بهذا الصدد. وقد انطلق إبن سينا من ضرورة البرهنة على وجود النفس، وله على ذلك عدداً من البراهين. منها برهان الحركة الإرادية كحركة الإنسان الذي يقضي ثقل جسمه أن لا يتحرك، أو كحركة الطائر نحو الأعلى وهذا يوجب بالضرورة وجود محرك زائد على الجسم. كذلك الإدراك لا يتم بواسطة الجسم بل يستلزم قوى مدركة بها يتمُّ التعرف على المجهولات. وكل ذلك لا يتم الا «بجوهر واحد يتصرف في أجزاء البدن»، وهذا الجوهر هو النفس. ثم إن الجسم يتغير من حال إلى حال. ينمو يمرض ومع ذلك نقول إن الذات لم تتغير في مدى عمرها. وقولنا هذا لا ينطبق إلا على النفس التي تحافظ على وحدة البدن.

والنفس بتحديد إبن سينا لها، كمال الجسم الطبيعي (أرسطو). إلا أنه، وكسلفه الفارابي، يرى فيها جوهراً روحانياً. وله على ذلك جملة براهين تتشابه في قسم منها مع البراهين التي ساقها لإثبات وجودها. ولعل أهمها ان النفس تدرك المعاني الكلية وتدرك في ذات الوقت نفسها فلها بالضرورة طبيعة تختلف عن طبيعة الأشياء التي تدركها. والنفس تحدث بحدوث الابدان الحاملة لها إلا أنها واحدة من حيث النوع. وكذلك تبقى متفردة بعد مفارقتها البدن. وإبن سينا يقول صراحة بخلود النفس لأنها كما أثبت ذات

روحانية بسيطة والروحي لا يفنى بفناء الجسد. ولم يزد إبن سينا كثيراً على الفارابي في بحثه لقوى النفس سوى أنه زاد على القوى العقلية أمراً لم يكن بعيداً عن ذهن الفارابي وهو الإعتقاد بتميز بعض النفوس بقوة الحدس. وهذا ما يتيح لبعض النفوس الوصول إلى أعلى درجات المعرفة والإتصال بالعقل الفعال. وهذه ميزة الأنبياء على سبيل المثال.

والنفس في نظر الغزالي لطيفة روحانية. لا يؤمن الغزالي بوجودها قبل البدن. وانطلاقاً من تقسيمه العوالم، الى عالم الملكوت وعالم الملك أو الشهادة، يرى الغزالي أن للنفس طرفين، فهي تتجه من جهة نحو الأعلى وتكتسب علومها ومعارفها مباشرة بواسطة الاشراق، أي باتصال مباشر معه تعالى، وتتوجه من جهة أخرى نحو الجسم وتعمل بالآلات التي يضعها الجسم في تصرفها، أي بالحواس والقوى الأخرى. ويقول الغزالي بعد ذلك بخلود النفس ودليله على ذلك شرعي لابرهاني. فالدين قد قال بالخلود إما في العذاب أو في النعيم. وهذا يكون للنفس بالطبع، لا للجسم مع أن الغزالي يقول بحشر الأجساد. والله قادر على ما يريد.

مع ابن رشد تنتهي هذه السلسلة من الفلاسفة المسلمين الكبار الذين تناولوا موضوع الروح أو النفس. وقد ذهب ابن رشد في كتاباته عن النفس مذهباً برهانياً فدرس وظائفها وقواها. وحددها بأنها «صورة لجسم طبيعي آلي» والصورة هي الكمال الأول للجسم. وبحسب وظيفتها تقسم النفوس الى نباتية وحيوانية وناطقة. ولكل منها جملة من القوى. خاصة في النفس الناطقة التي تتمتع بالعقل وعليها ادراك العلوم والمعارف بواسطة القوى الحاسة والمدركة وبواسطة العقل الفعال الذي يدخل على العقل الهيولاني من الخارج. والعقل الفعال هو الذي يجعل النفس خالدة وبالطبع هذا الجزء من النفوس لا النفس النزوعية أو الغاذية. هذا وقد اهتم إبن رشد، وبوحي الدين أغلب الظن بإثبات روحانية النفس محملاً في ذلك أرسطو أشياء لم يقلها.

## مصادر ومراجع


– ابن رشد، كتاب النفس، القاهرة، 1950.
– ابن سينا، أحوال النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1952.
– إبن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، القاهرة، 1943.
– الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، القاهرة، 1964.
– دائرة المعارف الاسلامية، مادة نفس.
– دي بور، ت.ج.، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر. أبو ريدة، القاهرة، 1954.
– الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.
– الفارابي، رسالة في العقل، بيروت، 1938.
– الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي ابو ريدة، القاهرة، 1950.

– Aristote, Traité de l'âme, Vrin, 1965.
– Chevalier, J., Histoire de la pensée, 3 Tomes, Flammarion, 1965.
– Van der Leeuw, G. La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, 1970.
– Platon, La République.
– Platon, Phédon, Garnier. Flammarion. 1965.
– Thomson, G., Frübgeschichte Griechenlands - und der Ägäis, Deb., 1961.


جورج كتورة

## زَمان

**Temps**
**Time**
**Zeit**

مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة وهو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر. والزمان من الناحية اللغوية يقع على جميع الدهر وبعضه، وهو جانب من جوانب الوعي الإنساني، وهو ملاحظ نفسياً أو فيزيائياً. ويرى أبو البقاء في كلياته أنه امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء فيكون كل آنٍ مفروضاً في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما وهو من أقسام الأعراض وليس من المشخص فإنه غير قار والحال منه قار. وهو ليس معيناً تحصل فيه الموجوات، بل كل شيء وجد وبقي أو عدم وامتدّ عدمه أو تحرك وبقي جزئيات حركاته أو سكن وامتد سكونه وحصل كل واحد من الإمتداد هو الزمان.

ولقد كان أفلاطون يتصور الزمان ليس أزلياً فقد وجد مع الخلق. فهو يتصور الله على أنه صانع ينظم العالم ويحدثه ومع الحدوث ولد الزمان. واعتبر أرسطو الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، إنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها، ويقاس هو بالحركة وهي حركة عامة للكون وهو مصدر الكون والفساد وهو قوة فاعلة وليس شيئاً سلبياً وليس متوقفاً على النفس الإنسانية وإن كان عقل الإنسان مطلوباً لأنه هو الذي يقيس الحركة وبالتالي يقيس الزمان. ولم يوحد أفلوطين بين الزمان والحركة لأن الزمان أسبق من الحركة والزمان على هذا هو المبدأ الذي بحسبه تترتب أفعالنا. أما هيغل فاعتبر الزمان هو التقدم في الروح وهو الجدل فيها وهي تقهر نفسها من أجل توكيد نفسها فالزمان والسلب واحد.

لقد اعتبر الزمن عند معظم الفلاسفة له وجود موضوعي خارجي. لكن فيلسوفاً مثل كانط اعتبره هو والمكان مقولتين من مقولات ملكة الفهم، وإنهما أشبه بالنظارة التي ننظر بها إلى العالمين الخارجي والباطني. فالزمان له وجود فعلي من الناحية الظاهرية لكن ليس له وجود فعلي من ناحية الشيء في ذاته. ويبدو أنه يسير في خط اسحق نيوتن من وجود زمان مطلق وزمان نسبي مرتبط بالظاهر وما هو شائع وهو قابل للقياس بالساعات والحركات الظاهرة للنجوم الثابتة. ويبدو أن نظرية كانط هي التي أفضت بالفيلسوف المعاصر برغسون أن يفصل بين نوعين للزمان: زمان أشبه بالمكان قابل للقسمة وزمان متدفق سيال شعوري لا يقبل القسمة سماه الديمومة ووحّده مع الحرية التلقائية عند الإنسان. وبالنسبة للوجوديين بصفة عامة اعتبر الزمان هو والوجود شيئاً واحداً واعتبروه عين الوجود، فتصوّر وجود غير زماني وهم؛ واعتبر هيدغر أن أهم بعد للزمان هو المستقبل والإنسان هو الكائن الوحيد المهموم بذاته وإنه مقذوف به دائماً نحو المستقبل. فالزمان بنية أساسية في انية الإنسان.

ولقد كان للزمان أهمية في التراث الإسلامي نظراً لأن الإسلام اعتبر الله هو الكائن القديم الوحيد ولم يريدوا أن يشركوا معه أحداً، ومن ثم فإن الزمان مخلوق خلق مع خلق العالم فهو إذن حادث وإن كان الله متقدماً ذاتياً لا متقدماً زمانياً. ويرى التهانوي ان الزمان جوهر مجرد عن المادة لا جسماً مقارناً له، وإن حصلت الحركة فيه سمي زماناً وإن لم توجد الحركة فيه يسمى وهما وهو الفلك الأعظم لأنه محيط بكل الأجسام وهو متصل لكنه غير قار. ورأى المتكلمون أن الزمان اعتباري موهوم ليس موجوداً. ورأى الأشاعرة انه متجدد معلوم يقدّر لـه متجدد مبهم لإزالة إبهامه. وهو

اعتباري بالنسبة للأعمال وهو حادث عرضي. وكان إبن سينا يرى أنه وعاء لا لون له ولا حجم وهو أوقات متتالية. وعند أبي البركات البغدادي الزمان ظاهرة نفسية أو حدسية تدركها النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها. وهو عند إبن حزم مدة وجود العرض في الجسم، وهو عند ناصر خسرو تغير أحوال الجسم. وجعل الرازي الطبيب الزمان واحداً من المبادىء الخمسة القديمة للكون وهي: الباري، النفس الكلية، الهيولى الأولى، المكان المطلق، الزمان المطلق. ويرى الصوفية ان الوقت هو الحال التي يكون الإنسان فيها والوقت حال فردي. وقارن التوحيدي في كتابه «المقابسات» بين المكان والزمان فقال: الظرف الزماني ألطف من ظرف المكان، والمكاني أكثف من ظرف الزمان وكأن المكان من قبيل الحس والزمان من قبيل النفس.

## مصادر ومراجع


- أبو البقاء، الكليات، أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- أميرة مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي.
- البغدادي، أبو البركات، المعتبر في الحكمة.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- التوحيدي، المقابسات.

- Campbell, J. Ed, Man and Time.
- Fraser, J.T. Ed, The Voices of Time.
- Gale, R.M. Ed, The Philosophy of Time.
- Gold, T. Ed, The Nature of Time.
- Smart, J.J.C., Ed, Problems of Space and Time.
- Whitrow, G.J., The Natural Philosophy of Time.
- Whitrow, G.J., The Nature of Time.


**مجاهد عبد المنعم مجاهد**

---

# زَنْدَقَة

**Hérésie**
**Heresy**
**Heresi**

---

تختلف مصادر اللغة والمصطلحات في تحديد اصل مرجعي واحد لمصطلح / زندقة /. لكنها تلتقي دون استثناء في تحديد دلالته المفهومية التي تعبر عن موقف شكي، رافض متمرد، يكسر مواصفات ما هو مألوف موروث عقائدي - ديني. الزندقة موقف عصيان.

## 1 - التعريف اللغوي

تتفق المصادر جميعها تقريباً على الاصل غير العربي لكلمة /زندقة/. إلا أنها تختلف في المصدر الاشتقاقي بالتالي تعريفه البدئي. لذا لا غرابة أن تحيلنا إلى احتمالات عشرة:

1 - من المرجح ان تكون كلمة /زندقة/ قد عرّبت في العراق بعد أخذها عن مصطلحات فارسية كانت متداولة أيام الساسانيين.

2 - فرضية ابن دريد، الذي يعود بالكلمة الى اصطلاح فارسي معرب هو /زنده/ أو الانسان المؤمن بديمومة الدهر.

3 - فرضية الغزالي، الذي يعود بالكلمة الى اصل فارسي معرب هو /زندين/ بمعنى تأويل الدين. ولفرضية الغزالي هذه ما يبررها في علاقة التضاد التفسيري بين فكر الزنادقة والدين الموضوعي أو الشريعة أو المذهب الرسمي.

4 - فرضية الخوارزمي، الذي يُرجع الكلمة الى أصل فارسي هو /زند/ التي اتخذها مزدك عنواناً لكتابه في تأويل «الافستا» لزرادشت.

5 - فرضية ابن منظور، الذي يرجع بالكلمة الى اصل فارسي هو كلمة /زند كراي/ أو الانسان المؤمن ببقاء الدهر.

6 - فرضية شفاء الغليل، الذي يرجع الكلمة إلى أصل فارسي هو إما /زنده كر/ المؤمن بالحياة كنتيجة دهرية أو /زنديك/ وهو المؤمن بتعاليم كتاب «الزند» لمزدك وإما أنها تعريف لكلمة /زنده/ أو /زنديك/ بعد إبدال الهاء أو الكاف قافاً فأصبحت /زنديق/.

7 - فرضية شرح القاموس، الذي يرجع الكلمة الى أصل فارسي مزدوج هو إما /زندين/ أي دين المرأة، أو /زنده كر/ أي فعل الحياة كنتيجة لاستمرارية الدهر.

8 - فرضية التهانوي، الذي يرجع بالكلمة الى أصل فارسي معرب هو / زندي / التي تشير الى المؤمن بكتاب / الزند / لزرادشت.

9 - فرضية فولرز، الذي يرجع كلمة زنديق الى أصل اغريقي.

10 - فرضية بيفان، الذي يرجع كلمة /زندقة/ الى أصل آرامي هي / زديق /. والآرامية هي جدة اللغة العربية، بذلك ينفرد بيفان وحيداً في هذا الترجيح الذي تترتب عليه استنتاجات معرفية دقيقة.

II ـ من الزندقة الى الزنديق

تتحول مفردة اللغة الى مصطلح ـ مفهوم عندما تتجسد موقفاً، اي عندما تصبح الزندقة زنديقاً.

الزنديق انسان متمرد على المذهب الرسمي، « لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق». فهو «الملحد أو الدهري» أي المادي بمصطلحاتنا الفلسفية المعاصرة.

بذلك يمكن الاستنتاج بأن مضمون الموقف الزندقي بدأ انتشاره مع التفلسف العربي المبكر في مسألتي الجبر والاختيار. وربما بعد صلب معبد الجهني على بوابة دمشق بقرار الخليفة الاموي عبد الملك بن مروان سنة 699 م، لانه تفلسف ـ تكلم في الجبر والاختيار. ثم تتالت سلسلة الزندقة والصلب أو القتل الرسمي للزنادقة. هذا على الرغم من ان صيغة المصطلح / زنديق / ظهرت بعدئذ. ان خصائص الموقف التفلسفي المنطابقة مع دلالات المصطلح ـ الصفة التي تستعمل فيما بعد تمنح التفكير امكانية منطقية ـ استنباطية للقيام بمدّ دلالي للمصطلح على لحظات زندقية سابقة على استعماله.

لقد تلونت تطورات مفهوم الزندقة بتلون مواقف السلطة الرسمية وتغيراتها. واتسعت دائرة المفهوم لتشمل التصوف والفلسفة وبعض البحوث العلمية الدقيقة، كما في بحوث جابر بن حيان، على سبيل المثال. ويعطي الخليفة المهدي للزنديق تعريفاً غريباً في ازدواجياته فيقول «هو زاهد، مثنوي، مسلم، يبطن المانوية» يعترف ظاهرياً بالتوحيد والنبوة لكنه «يبطن العقائد التي هي كفر بالاتفاق».

ثم يتطور مفهوم الزندقة من الاشراك وازدواجية التدين الى مرحلة عقلانية اكثر تعقيداً هي مرحلة «الزندقة المقيدة» كما دعاها الامام الغزالي بدقة. وهي المرحلة التي مثلها المعتزلة الذين وضعوا مقدمات خانتها النتائج. لكن نتائجها المنطقية سوف تظهر في مرحلة «الزندقة المطلقة» أو الالحاد الصريح. لهذا لم يكن صدفة ان تبدأ شخصيات الزندقة المطلقة دون استثناء تقريباً كتلاميذ للزندقة المقيدة أو العقلانية المعتزلية المقيدة أو الالحاد المقنّع.

اقترن مفهوم الزندقة في جميع مراحله بحرية الفكر. فالزنديق اسم «يطلق على المفكر الحر». لذلك تشير المصادر الى بعض اسماء المفكر الحر مثل الراوندي، التوحيدي، المعرّي وغيرهم.

وللسبب ذاته، تداخلت اشكاليات التفلسف الكلامي أو علم الكلام مع الزندقة تداخلاً محايثاً تجاوز المستوى المتعالي ـ المعرفي الى المستوى الواقعي السياسي ـ الاجتماعي.

وقد اتخذ المذهب الرسمي الرباعي للسنة، الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية، موقفاً ضدّياً صريحاً من التفلسف الكلامي والزندقة كما حدث للهرطقة وموقف الكنيسة الاوروبية منها في مطالع عصر النهضة.

بما أن الموقف الحر أو المعارضة المتعالية ـ النظرية أو الواقعية ـ العملية صفة الزندقة وعنوانها، لذلك يصعب اقرار مطابقة رد الزندقة الى «الشعوبية» أو تفسيرها احادياً. لأن السلطة الرسمية للدين الوضعي او الحكم السياسي اتخذت الزندقة عنواناً لكل موقف نقدي مضاد مخالف لها من التشيع الى التصوف، ومن النقد الاجتماعي الى النقد النظري والفلسفة. ويتضح ذلك من خلال الربط البدئي بين «الزندقة وشخص الرسول باعتبارها تطاولاً معنوياً على شرفه». فالزندقة تعادل الخيانة العظمى حسب مفاهيمنا المعاصرة. لذا يمكن القول بأن التفسير الاحادي للزندقة يفقر غنى الحرية النقدية الكامنة في مواقفها.

III ـ الزندقة بوصفها مفهوماً ـ موقفياً

لم تكن الزندقة حركة اجتماعية ـ مذهبية. لقد كانت موقفاً نقدياً فردياً دائماً ارتبط مع بعض حالات التمرد الاجتماعي أو مواقف الحرية المعارضة للسلطة الرسمية دينياً وسياسياً وعلمياً. على هذا النحو ارتبط اسم الصوفي المصلوب الحلاج مع ثورة الزنج كما ارتبطت اسماء الزنادقة الآخرين من علماء الطبيعة (جابر بن حيان ـ محمد الرازي) والفلاسفة، مع حالات معارضة الموقف الرسمي كما سبقت الاشارة.

ويمكن تحديد معالم الموقف الزندقي من خلال صيغ اتهام خصومه له:

1 ـ التهمة الاولى: نقض وحدانية الله.
2 ـ التهمة الثانية: نقض النبوة ـ النبوات.
3 ـ التهمة الثالثة: ترك فرائض الشريعة وأركانها الأساسية: صلاة، صوم، حج.
4 ـ التهمة الرابعة: رفض نظرية الإعجاز القرآنية ونقدها، مع افتراض إمكانية إنسانية لكتابة نصّ مشابه للقرآن.

بذلك تنجلي خطوط الموقف النقدي الزندقي واتجاه قصديته نحو رفض كلي تام لأبعاد الدين الثلاثة: الله، الكتاب المقدس، النبي. بذلك تعارضت النقدية الزندقية مع الموقف الرسمي سواء أكانت زندقة بسيطة أو زندقة مقيدة (المعتزلة)

أو زندقة مطلقة حيث الالحاد واضح صريح كما في موقف الراوندي الملحد.

ولو نظرنا بمستوى شمولي الى تاريخ الثقافات، نجد أن ظاهرة الزندقة ـ الالحاد ملازمة متزامنة محايثة لظاهرة الدين. وتبدأ الزندقة كحالة نفسية ـ شكية تنبع من شعور استنفاد المذهب الرسمي لغايته وامكانياته في تفسير ما هو معطى معاش. لذلك ترتد الذات على نفسها متخذة الأنا المفكرة ـ العقل كإسناد كلي لتفسير الظاهرات وفهمها وادراكها دون سلطة فوقها أو قبلها أو أعلى منها. فقد يبدأ الموقف الزندقي من إنكار الألوهة الى انكار النبوة والكتاب، وقد يبدا بإنكار الحد الثاني أو الثالث لينتهي منطقياً إلى انكار الحد الأول.

واذا كانت الزندقة المطلقة تقود الى قرار مطلقية سلطة العقل ـ العلم فانها يمكن أن تؤدي الى موقف عدمي ـ عبثي ايضاً.

ومن أمثلة الزندقة المطلقة الحديثة ـ المعاصرة المشهورة، موقف الفيلسوف الالماني فريدريك نيتشه الذي أعلن موت الله ثلاث مرات في كتابه «هكذا تكلم زرادشت». وموقف العبثي المتمرد ألبير كامو في كتابه «الانسان المتمرد». وموقف المفكر النقدي عبد الله القصيمي في مجلداته الثلاثة «العالم ليس عقلاً» ثم «الانسان يعصى لهذا يصنع الحضارات». أما الموقف العلمي للزندقة المطلقة فقد تحول إلى علم خاص هو «علم الالحاد» كجزء لا يتجزأ من منظومة الاشتراكية العلمية المعرفية الكلية.

يكاد مصطلح زندقة يختفي في كتابات الفكر العربي المعاصر حيث استبدل به مصطلح «إلحاد» الذي يعبر بدقة عن موقف الزندقة المطلقة وتصوراتها.

### خلاصة دلالية

يمكن تلخيص الزندقة دلالياً بوصفها موقفاً نقدياً معارضاً انطلاقاً من مستوياتها التدريجية الثلاثة التالية:

1 ـ الزندقة البسيطة: العادية، التي تنبع من لحظات الشك اليومي في الوعي المشترك نتيجة مواقف حادة، محزنة، مأسوية، غير مبررة. ويمكن الافتراض بأن جميع الناس يعيشون هذه التجربة الزندقية في لحظة ما، أو لحظات، من حياتهم.

2 ـ الزندقة المتوسطة، او المقيدة وهي موقف زندقي واعٍ يرتكز على محاكمة فكرية ـ عقلانية تتخذ الأنا المفكرة قاعدة لسؤالاتها وشكها وفرضياتها. وتبدأ الزندقة المعقدة بمقدمات نقدية متمردة لكنها يمكن ان تنتهي الى نتائج محافظة كما حدث لفكر المعتزلة. لذلك لم يكن من قبيل الصدفة ان تخرج الزندقة المطلقة من داخل الزندقة المقيدة كما وصفها الامام الغزالي بدقة.

3 ـ الزندقة المطلقة: او الزندقة الملحدة، وهي تمرد جذري لا يقبل التراجع سواء في مقدماته أو نتائجه. لذلك تعتبر الزندقة في مستواها هذا:

- إلحاداً، من الناحية الدينية.
- عصياناً، من الناحية الاجتماعية ـ التربوية.
- فوضوية، فردية ـ شبه جماعية أحياناً ـ من الناحية السياسية.
- شكية نقدية شاملة من الناحية الفلسفية ـ المعرفية.
- عدمية مطلقة من الناحية الفلسفية الميتافيزيقية.

بذلك يمكن تحديد خصائص الزندقة على النحو التالي:

1 ـ الزندقة تمرد على ما هو قائم، معروف، موروث سلم به.

2 ـ الزندقة موقف فردي يبدأ من لحظة شك تعتمد مبدأ العقل كإسناد مرجعي أول وأخير. وهي لا تقبل بالتالي جميع محاولات الرد الإسنادي اللاهوتي والمذهبي والاجتماعي أي المجتمع والمذهب ـ العقيدة والدولة.

3 ـ تطالب الزندقة بالحرية المطلقة اللامشروطة الا بشرطها. لذلك يصعب أن يتحول الموقف الزندقي الى حركة سياسية ـ مذهبية بديلة لما تعارضه وتثور عليه.

4 ـ بالنتيجة، تبقى الزندقة موقفاً فردياً نقدياً متمرداً على الدين والمجتمع والنظام والتاريخ والثقافة.

لكأن الزندقة مطالبة فردية بالوجود خارج مستويات السلطة. الزندقة قلق الحرية الفردية اللامشروطة.

### مصادر ومراجع


- ابن تيمية، الفتاوي، دار المعرفة، بيروت، ج 5، 1965.
- ابن عبد الرسول، عبد النبي، دستور العلماء، تهذيب وتصحيح قطب الدين محمود الحيدر ابادي، دائرة المعارف النظامية، حيدر اباد 1329 هـ، ج 2، الفن 1.
- ابن منظور، لسان العرب، مادة زنديق.
- ابو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الاسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الإلحاد في الاسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1945.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1971.

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1863.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم.
- دائرة المعارف الاسلامية، مجلد 10.
- الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن، ط 6، الفكر العربي، القاهرة 1965.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1944.
- عفيفي، ابو العلا، التصوف ـ الثورة الروحية في الاسلام، ط 2، دار الشعب، دمشق، 1970.
- الغزالي، احياء علوم الدين، نشر البابي الحلبي، القاهرة، 1939، ج 1، ب 2، 3، 4، هامش 102.
- الغزالي، فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة، نشرة القباني، دمشق.
- قنواتي، غردية، فلسفة الفكر الديني بين المسيحية والإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1967، ج 1.
- نيتشه، فريدريك، هكذا تكلم زرادشت، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت.
- The Encyclopedia of Islam, Zindik, vol IV.

محمد الزايد

**إضافة**

يمكن إضافة فرضية المسعودي في «مروج الذهب» (292/1) كما يلي:

«... وفي ايام ماني ظهر اسم الزنادقة الذي اليه اضيفت الزندقة، وذلك ان الفرس حين اتاهم زرادشت بن اسبيتمان بكتابهم المعروف بـ «البستاه» أو «الافستا» باللغة الأولى من الفارسية وعمل له التفسير وهو «الزند»؟ وعمل لهذا التفسير شرحاً سماه البازند. وكان «الزند» بياناً لتأويل المتقدم المنزل. وكان من أورد في شريعتهم شيئاً يخالف المنزل العربي هو البستاه (الافستا) وعدل الى التأويل العربي هو «الزند». قالوا: هذا زندي، فأضافوه الى التأويل وانه منحرف عن الظواهر من المنزل الى تأويل هو بخلاف التنزيل فلما ان جاءت العرب أخذت هذا الاسم من الفرس فعربته فقالت: زنديق. فالحق بهذا الاسم سائر في اعتقاد القدم وأبى حدوث العالم..». واستناداً الى هذا النص المهم ذهب شيلار في تأصيل الصيغة الوصفية، ونفي الفرضيات الأخرى.

فإذا أعدنا الترتيب التأريخي للفرضيات تأتي فرضية المسعودي في مرتبة ثالثة، بحيث يصبح الترتيب على النحو التالي اعتماداً على الترتيب الوارد سابقاً في المادة.

1 ـ تعريب كلمة زندقة في العراق بعد أخذها من مصطلحات ايرانية كانت متداولة ايام الساسانيين.

2 ـ فرضية ابن دريد..

3 ـ فرضية المسعودي..

4 ـ فرضية الغزالي..

5 ـ فرضية الخوارزمي.

6 ـ فرضية ابن منظور..

7 ـ فرضية شفاء الغليل..

8 ـ فرضية شرح القاموس..

9 ـ فرضية التهانوي..

10 ـ فرضية فوللرز..

11 ـ فرضية بيفان...

التحرير

## سَبَب

**Cause**
**Cause**
**Ursache**

السبب، هو ما يترتب عليه مسبب، وفي العرف العام هو كل ما يُتوصل به إلى مطلوب، أو يُتوصل به إلى غيره. وفي الشريعة هو ما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم غير مؤثر فيه.

والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود السبب عليه، لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط. ويسمى عند الحكماء بالمبدأ أيضاً، وهو ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته أو في وجوده، وبعبارة أوضح، من جهة العقل أو من جهة الواقع.

ويفرق الإسلاميون بين ما يحدث عن سبب بالذات، وبين ما يحدث عرضاً أو اتفاقاً أو مصادفة. وحين يتكلمون عن السبب، فهم يقصدون أساساً ما يوجد بالذات لا بالعرض والاتفاق، كحدوث زلزلة أو رجفة في الأرض عند مشي الانسان، أو حدوث كسوف عند موت انسان، فهذه أشياء عرضية، أما ما يوجد عن سبب بالذات، فمثاله النار والاحراق، فإن في طباع النار أن يوجد عنها الاحراق.

ونجد عند بعض الاسلاميين تفرقة بين السبب والعلة، وإن كنا نجد كثيراً منهم يطلقون لفظ علة تارة ولفظ سبب تارة أخرى، أي بنوع الترادف.

ويقول أبو البقاء (كتاب «الكليات»): السبب والعلة يطلقان على معنى واحد عند الحكماء، وهو ما يحتاج إليه شيء آخر، وكذا السبب والمعلول، فإنهما يطلقان عندهم على ما يحتاج إلى شيء آخر. لكن أصحاب علم المعاني يطلقون العلة على ما يوجد شيئاً والسبب على ما يبعث الفاعل على الفعل. والحكماء يطلقون على الأول العلة الفاعلية، وعلى الثاني، العلة الغائية.

وقد ظهر هذا الترادف في كثير من كتب الفلاسفة الاسلاميين وشروحهم على أرسطو.

فنجد ابن سينا يستخدم لفظتي «سبب» و«علة» كل واحدة منهما مكان الأخرى. فتارة يقول: أسباب الموجودات، وتارة أخرى يقول: علل الموجودات. ولكن الشائع عنده، هو استخدام لفظة علة، حتى أنه في رسالة في «الحدود» يعرِّف لنا لفظة علة ولا نجد ذكراً لكلمة سبب، نظراً لأنها تدل على ما تدل عليه كلمة علة. وفي كتبه المنطقية كالجدل والبرهان، نجد أنه تارة يستخدم لفظة علة وتارة يستخدم لفظة سبب.

كما ظهر هذا الترادف في شروح ابن رشد على أرسطو. فهو يقول: إن السبب والعلة اسمان مترادفان، وهما يقالان على الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية (تلخيص «ما بعد الطبيعة» لأرسطو).

ويقول مسكويه في كتاب «الهوامل والشوامل»: إن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل ولأجله يفعل الفاعل. أما العلة فهي الفاعلة بعينها. ولذلك صار السبب أشد اختصاصاً بالأشياء العرضية، وصارت العلة أشد اختصاصاً بالأمور الجوهرية.

وبوجه عام يمكن القول بأن فلاسفة الاسلام يفضلون كلمة «علة»، أما بالنسبة للمتكلمين وخاصة الأشاعرة، بالإضافة إلى الغزالي، فإننا نجدهم يستخدمون لفظة سبب.

وقد اهتم المتكلمون والفلاسفة بالبحث في مجال السببية اهتماماً كبيراً. ويلاحظ أن المتكلمين قد أداروا بحوثهم حول العلاقات بين الأسباب ومسبباتها، وهل هي ضرورية أم إمكانية احتمالية ترجع إلى الله تعالى الذي يقدر على خرق العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، كما بحث المتكلمون في

فكرة التولد التي قال بها المعتزلة، ونقدها فريق آخر من المتكلمين وهم الأشاعرة في معرض ردهم على المعتزلة.

أما الفلاسفة فإنهم ركزوا عل البحث في لعلل الأربعة التي قال بها أرسطو. وإن كنا نجد فيلسوفاً كابن رشد لم يقتصر على البحث في العلل أو الأسباب الأربعة، بل بحث أيضاً في العلاقة بين الأسباب والمسببات، وذلك لأنه وجد أنه من الضروري الرد على الغزالي الذي تابع الأشاعرة في قولهم بأن العلاقات بين الأسباب والمسببات، غير ضرورية.

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الاشارة الى نماذج من بحوث المتكلمين والفلاسفة في مشكلة السببية، استطعنا القول بأن المعتزلة أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله، ورأوا أن الانسان فاعل محدث مخترع ومنشيء على الحقيقة دون المجاز، كما قالوا إن الفعل الصادر عنه يكون إما بالمباشرة وإما بالتوالد. ومعنى التولد عندهم، أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر، كحركة اليد والمفتاح. فإن حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة المفتاح، فكلتاهما صادرتان عنه؛ الأولى بالمباشرة والثانية بالتوليد.

ويلاحظ ان القول بالتولد يؤدي الى حد كبير الى التسليم بتلازم الأسباب ومسبباتها، ومن هنا نجد المعتزلة على العكس من الأشاعرة يعترفون بوجود علاقات ضرورية بين السبب والمسبب ويكونون بذلك مقتربين من رأي الفلاسفة الإسلاميين الذين يقررون الضرورة بين السبب والمسبب.

أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى أن جميع الممكنات مستندة الى الله سبحانه ابتداء بلا واسطة، وانه تعالى قادر مختار، فلا يجب عنه صدور شيء منها.

وعلى أساس هذه الفكرة قالوا إنه لا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة، وذلك بخلق بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقب مماسة النار، والري بعد شرب الماء، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري، بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الاحراق، وأن يوجد الاحراق بدون المماسة، وكذلك الحال في سائر الأفعال.

وهذا الرأي من جانب الأشاعرة يرتبط بمذهبهم في الجوهر الفرد. انهم اذا كانوا قد حاولوا اثبات قدرة الله التي لا حد لها، فإن هذا يرتبط برأيهم في ان الجواهر ممكنة لا ضرورية. كما ان الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً، وهي كلها من خلق الله الذي يخلق الجواهر الفردة، كما يخلق الأعراض والأجسام.

ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين ضرورية، نظراً لأن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجوهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن ارادة الله الذي هو الحق المطلق، الله الذي يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد.

ويمكن القول بأن المعتزلة قد أدركوا التناقض بين القول بخلق الجواهر والأعراض في كل لحظة، والقول بحرية الإرادة، وهذا هو أساس نقدهم للقول بخلق الذرات خلقاً مباشراً في كل لحظة.

ومعنى هذا ان القول بوجود علاقات ضرورية بين الأسباب ومسبباتها عند المعتزلة يرتبط بقولهم بحرية الارادة، في حين ان القول بعدم وجود ضرورة بين الأسباب والمسببات عند الاشاعرة من أمثال الجويني والباقلاني، قد يرتبط باتجاه الأشاعرة الى حد كبير للقول بالجبر لا حرية الإرادة.

هذا عن المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة، أما الفلاسفة فقد تابعوا أرسطو - كما سبقت الاشارة - في القول بالعلل الأربع.

فالكندي في رسالته «في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد»، - يذهب - متابعاً في ذلك أرسطو - الى أن العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية وإما صورية وإما فاعلة وإما تمامية.

فالعلة العنصرية أي المادية، عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء، مثال ذلك الذهب الذي يعد عنصر الدينار.

والعلة الصورية، صورة الدينار التي عن طريق اتحادها بالذهب كان الدينار.

والعلة الفاعلة، صانع الدينار الذي صور عنصر الدينار بصورة معينة.

والعلة التمامية أي الغائية، منفعة الدينار والحصول على المطلوب به.

هذا ما نجده عند الكندي، ونجد عند ابن سينا قولاً بالعلل الأربع، المادية والصورية والفاعلة والغائية.

واذا كان ابن سينا يقول بعلل أو أسباب أربعة للموجود، فإنه - متابعاً في ذلك لأرسطو - قد نقد مذهب القائلين بعلة واحدة، سواء كانت مادية أو صورية. ومن أهم كتب ابن سينا التي تبحث في مجال العلة أو السبب، كتاب «الشفاء»، سواء في القسم الطبيعي منه، أو القسم الإلهي.

ويلاحظ ان بحث ابن سينا لموضوع العلية أو السببية يختلف عن مباحث المتكلمين. انه يجعل بحثه للعلل يتركز

أساساً في دراساته للأجزاء التي يتكون منهـا المـوجـود ، أي علله الأربع ، ولذلك نجده يستعمل مصطلحات مثل : أوائل ، ومبادىء ، وأصول ، وأسطقسات ، وعناصر ، على أنها مرادفة من بعض وجوهها لكلمة علل أو أسباب الموجودات.

يضاف الى ذلك ان دراسة ابن سينا للعلية والسببية ترتبط بنظريات كثيرة بحثها في فلسفته الطبيعية ، كما ترتبط بكثير من المجالات الميتافيزيقية والإلهية عنده.

انه حين يبحث في العلة الثالثة ، أي العلة الفاعلة ، يربط بينها وبين البحث في ممكن الوجود وواجب الوجود بذاته (الله). كما يربط بين البحث في العلل والأسباب ، والبحث في مشكلة حدوث العالم وقدمه.

وقد اهتم ابن سينا اهتماماً خاصاً بالبحث في العلة الرابعة ، أي العلة الغائية. انه يعرّف الغاية بانها المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة ، وانها الخير الحقيقي ، أي ما لأجله يكون الشيء . ( كتاب « الشفاء » ـ من السماع الطبيعي ـ مقالة 1 ، فصل 10 ) .

أما الغزالي فإن بحثه في السببية يدور حول التساؤل عن العلاقات بين الأسباب ومسبباتها ، وهل هذه العلاقات تعد ضرورية أم انه لا ضرورة بينهما ، بمعنى ان هذه العلاقات انما هي مجرد اقتران ليس فيه ضرورة.

وقد سار الغزالي ـ كما سبقت الاشارة ـ على نهج طائفة من كبار الأشاعرة الذين ذهبوا الى القول بأن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب ، انما هو اقتران مرجعه الى العادة لا الى الضرورة العقلية.

وقد حاول الغزالي نقد العلية في كثير من كتبه. ففي كتابه « المنقذ من الضلال » يبين لنا ان الطبيعة لاعمل لها أصلاً ، بل كل عملها يرجع الى الله مباشرة. وهذا القول من جانبه يعد تعبيراً عن عدم اعترافه بعلاقات ضرورية محددة بين الأسباب والمسببات.

أما الكتاب الرئيسي الذي بحث فيه الغزالي مشكلة السببية بصورة أكثر إفاضة من كتبه الكبرى ، فهو كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ينقد فكرة الفلاسفة الخاصة بالتلازم الضروري ، بين الأسباب والمسببات . ويقول بأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمناً لاثبات الآخر ، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر ، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ... الخ.

ومعنى هذا ان الغزالي في بحثه لمشكلة السببية قد اتجه اتجاهاً أشعرياً واضحاً وذلك حين نفى العلاقات الضرورية المحددة بين الأسباب ومسبباتها.

أما ابن رشد فقد اهتم اهتماماً كبيراً بالبحث في مشكلة السببية. ويمكن القول بأن ابن رشد لم يهتم فقط بالبحث في العلل أو الأسباب الأربعة ، بل انه اهتم أيضاً ولأسباب تاريخية بالبحث في العلاقة بين الأسباب ومسبباتها. فابن رشد قد جاء بعد الغزالي الذي نفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات. وقد خصص ابن رشد صفحات من كتابه « تهافت التهافت » الذي رد فيه على كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي ، للبحث في موضوع السببية ، وذلك بالاضافة الى تعرضه لدراسة هذا الموضوع في كثير من كتبه التي شرح فيها فلسفة أرسطو وخاصة « تفسير ما بعد الطبيعة » لأرسطو.

إن ابن رشد ينقد الأشاعرة وينقد الغزالي أيضاً في رأيهم الخاص بالسببية. ويبين لنا إبن رشد أن رأيهم لا يؤدي إلى تصور دقيق للغائية والعناية الإلهية. إنه يؤكد لنا أن القول بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات يؤدي إلى القول بالحكمة والغائية بالنسبة للموجودات. ومن هنا فإن موقف ابن رشد يختلف اختلافا جذرياً عن رأي الأشاعرة والغزالي.

ويمكن القول بوجه عام بأن المعتزلة والفلاسفة (ما عدا الغزالي) يعترفون بالعلاقات الضرورية بين الأسباب ومسبباتها. أما الأشاعرة والغزالي والصوفية أيضاً فلا نجد عندهم اعترافاً بالضرورة بين الأسباب ومسبباتها.

**عاطف العراقي**

---

## سُخْرِية

**Ironie**
**Irony**
**Ironie**

---

1 ـ ترفض التربويات السخرية كطريقة في التعاملية ازاء الولد ، أو في التعليم ، والنقد ، والمحاكمة. ولا يوصي علم النفس التربوي الأهل والمربين بتحاشي اللجوء الى السخرية المعروفة باسمها هذا ، أو بأسماء أخرى قريبة أو مترادفة مثل : التهكّم ،

الهزء، الكلام بعكس ما نقصد (ايرونيا، باليونانية؛ و Ironie: بالفرنسية والألمانية)، المزاح أو التنكيت الاستخفافي الاحتقاري، الخ. ان السخرية، كقول مكثف يبدو حَسَن النية، ويثير الضحك، وينتقد، ويحاكم، طريقة تبخّس شخصية الولد أو عمله أو سلوكه. وتلك القساوة اللفظية، حتى وان كانت مؤقتة، أو بقصد «نبيل»، أو تحقيقاً لهدف أخلاقي تعليمي، لا تبقى مؤقتة، ولا نبيلة الغاية زائلة التأثير. فالسخرية تهيء لغرس السلوك المنوي محاربته أو تقويمه؛ لأن الولد في السنوات الأولى من العمر لا يميّز بين أفعاله وشخصيته، ولا بين الأحكام الجدية والأحكام المستهزئة أو المازحة أو الساخرة. وفي الواقع، فإن اكتشاف السخرية، كالوعي بها، يستلزم درجة متقدمة من الوعي بالأنا، والتمييز، والمحاكمة العقلية.

وهكذا فإن السخرية، بحكم الوضع العقلي للولد وقابليته الشديدة للايحاء، تشدّ الى أسفل، وتطفِّف، وتضغط على الطاقة والحيوية. فهي أقرب إلى ان تدمر، وتشكك بالقدرات، وتقلل من احترام الذات للذات ولعملها وللغير، وتجرح الرغبة بالأمن، والحاجة للنجاح والوعي به. لا نستطيع اقناع الولد، قبل فعل السخرية أو إثره، باننا نبغي مصلحته أو لذته، وبأن النية عندنا مخلصة، وبأننا نقول عكس ما ننشد. وعدا ذلك فأن نجعله ينمي السخرية، بلجوئنا الى أوالية المحو الواعية أو اللاواعية، نكون قد وقعنا في سلوك آخر غير تربوي، وفي عملية أخرى غير مباشرة تعيد التوازن المتخلخل بطرائق سيئة التكيف. أخيراً، ان تكرار اللجوء للسخرية، ذات المقصد التعليمي المزعوم، أو الحَسَنة النية ظاهرياً، يؤهل لتعوُّد الولد على سماعها فتخفّ سلطة سلاحها. الا انه، بعد أيضاً؛ قد يذهب الى حد التمرد؛ ويسعى للانتقام، وللرد السلبي بعد كبت ثقيل.

تكثر الآثار السلبية للسخرية في الحياة الانفعالية للولد؛ وعند المقهور، ومن لا يستطيع الرد والدفاع. فالمُعرَّض للسخرية مُسخَّر؛ انه مقهور. وقد اكتنهت ذلك عبقرية اللغة عندنا، فأخذت في بنية واحدة السخرية والتسخير الذي هو «قهر واذلال». (إبن منظور، «لسان العرب»، ج 4، ص 352 – 354). ومن المعبّر ان الاستقصاءات الميدانية أظهرت ان الذين يسخرون من الغير منجرحون، وليسوا دائماً صادقي النية، وانهم أكثر من الذين يسخرون من أنفسهم. وكذلك أظهرت الاستقصاءات النفسانية التربوية أن المدرّسين أمْيلَ إلى السخرية القاصدة لتحقير الولد؛ وهم يميلون أقل الى استخدام السخرية كطريقة تعليمية، أو للنقد، أو لتقويم سلوك، وردع جنوح. وهذا ما يؤدي الى الاستنتاج ان ذلك السلوك عند المدرسين رد لا واع أحياناً على توترات، وانجراحات شخصية أو مهنية؛ يعكس ذلك، من جهة أخرى، نقصاً في الاحترام المتوجب ازاء المتعلِّمين.

2 – حتى السخرية السقراطية (ايرونيا) التي تُقرن بالطريقة التوليدية في المعرفة، والتي تبدو فناً، لا تخلو من أن تُخفي إوالية سيئة التكيّف في الدفاع عن الأنا. ان منهج سقراط في الاستفهام مع سامعيه، كي يقودهم إلى الإقرار بأخطائهم، ليس تربوياً؛ ولا هو يمنع من القول بأنه جارح، غير أخلاقي، ويعكس رغبة لا واعية أو هاجعة بتبخيس الآخرين وتضخيم الأنا. فليس من الصعب، من وجهة التحليل النفسي، ان نرى في طريقة سقراط تلك تغطية لمشاعر بالدونية ورغبة بالتعويض... والأهم، فإن الايرونيا، السخرية المبطنة، مع انها توصل الى حقيقة أو تولد معرفة، فإنها لا تحترم الإنسان كقيمة في ذاته، ولا تعامله من حيث هو غاية. ثم ان الحقيقة التي يقودني اليها آخر، بعد أن يظهر لي نقصاً سابقاً في قدراتي، تأتي غالية الثمن، ثقيلة عليّ. انها تجعلني أشعر بدونيتي، وبأن الآخر أعرف، وأقدر بل واستغلني، والتوى قبل أن يكشف لي. وذاك يقلل الثقة بالذات من جهة، وبالآخرين من جهة ثانية؛ ويعزز اللجوء الى الأواليات الناقصة التوافق كي يحقق الإنسان صحته النفسية، ويشعر بكرامته، وتقديره الذاتي، واحترام الآخرين له، ولعمله، ودوره الاجتماعي.

ان سقراط اذ يتظاهر بالجهل، عندما يطرح سؤاله، يقع في الكذب؛ الكذب المؤقت أو الحسن القصد. ثم هو، فيما بعد، يكشف انه كان يقوم بسلوك التفافي. والمربي الذي يسخر أمام الولد، ثم يكشف للولد أو يكتشف الولد بنفسه الحقيقة، هو مربٍّ يتبع الحيل في موقف، وينمي الأواليات السلبية لتفتيح الشخصية والتفاعل مع الحقل، ويجهل قدرة الكلمة في الحفر داخل الوجدانيات، وفي اللاوعي.

3 – بيد ان السخرية – كتلاعب على الألفاظ أو كفن وسلاح – ازاء الصعوبات تمدُّ بالمناعة، وتعزز القدرة على التحمل وعلى المقاومة، وتقلل من حدة الانفعالات بامتصاص قسم منها وتوجيهه خارجاً.

فالسخرية، التي تقترب هنا من المرح والمزاح والتفكهة والضحكة والهزل والنكتة الخ..، تقوم بوظيفة تفريجية: تخفف الصراعات، وترد بطريقة ما على الاحباط، وتصنع في

موقف غير متشنج وأضعف توتراً. ان التعليم، كالتربية وكل نشاط، يكون أنتج وأكثر مردودية، ان جرى في حقل تشوبه البهجة والبسمة. لكن هذا مختلف عن السخرية في شكلها التهكمي، القامع، الهجومي، المقنع المكثف، ذي الوجهين... هنا تطرح مشكلة «قوانين» تكوين النكتة، والكلمة اللاذعة السريعة البديهة؛ أي حيث الكلام عن ابدال في الألفاظ والمعاني، وعن تكثيف، وترميز، ودور اللاوعي في كل ذلك، وكشف عن المكبوتات جنسية كانت أو رضات نفسية أو تجارب طفولية صادمة. (انظر: فرويد، «النكتة وعلاقتها باللاوعي»).

4 ـ تبدو على الساخر تمظهُرات خارجية لا تصعب ملاحظتها: ابتسامة من لون معين، نظرة محددة، انتفاخ مؤقت مصطنع أحياناً كثيرة للصدر يخفف توتراً أو يوجه عدائية، تكلف اللامبالاة...؛ وتختلف تلك الظواهر السلوكية باختلاف نوع السخرية وهدفها. أما التغيّرات التي تحصل في الوظائف الأعضائية (فيزيولوجيا) فتقترب من التي تصاحب الضحك. والسخرية أنواع متداخلة؛ وتتحدد، بشكل عام، بحسب الغاية:

**أ ـ السخرية استخفافاً بالغير وزهواً بالذات:**

هنا السخرية مزدوجة الوجه والقصد: ازدراء بالمستسخر منه، وافتخار بالأنا. فمن جهة نرى اظهار التفوق وانكار النقائص الذاتية، ومن جهة أخرى تبخيس وهجوم، وتعريض بقدرة الآخر. وهنا نجد الكبرياء تمنع الساخر من رؤية الوقائع، وحُسن تقدير الآخرين والذات عينها. وذاك هو ما يجعلنا نغفل قدر الآخر وان مؤقتاً، ونضئله، بل ونلغيه لفظانياً في بعض الأحيان. العدائية تغدو بارزة؛ ومثلها التشهير واعتبار الآخر، هو أو صفة فيه، شيئاً ومتاعاً. وربما كانت السخرية هذه محاربة لشيء في ذاتنا نسقطه على الآخرين، ونحاربه فيهم، فَنَتبلْسم ونفرج عن مكبوت أو نغطي مشاعر مؤلمة. وهكذا فإن العودة الى الطفولة لاستكشافها، هي واللاوعي، تنفع لفهم طبيعة السخرية هذه.

**ب ـ السخرية الدفاعية:**

هنا يكون الهدف وقاية الذات، وهجوماً معاكساً لمحو سخرية، والقضاء على مفعولها أو غسله، ونقلها الى المهاجم. وترتبط هذه، من حيث السرعة في الرد والحذق في اصابة الهدف، بمقدار سرعة الخاطر وحضور البديهة. وهي تكون فجة عند الخجول، لأنه يعجز عن الرد السريع فيهاجم بعنف أو بسورة غضب. أما من يصمت كرد، فانه يتخذ الصمت درعاً، ويؤجل الاستجابة عجزاً منه أو كبتاً. ومن المعروف ان المجتمع يدافع عن نظمه، ويحافظ على تقليديته، بالسخرية من المجددين، أو الراغبين في الخروج عن المرسومات أعرافاً، وتقاليد، وعادات عامة.

**ت ـ السخرية كموقف من الوجود، أو كحل لمشكلة، وتحلية لفشل:**

تُلحظ السخرية كحل لصراع انفعالي صعب. هنا قد تكون مقصودة، واعية، ولاواعية أحياناً كثيرة. فتأتي إنكاراً للواقع الأليم، وبنت موقف نابع من فهم معين للوجود والمصير. عند الخسارة الكبيرة، وفقدان الأمل، قد نفقد كل وسيلة دفاعية، وتوضع الذات فوق الألم، ويضخم تقديرها لذاتها، وتنظر من علٍ الى الواقع، وتعبر بسخرية ومرارة عن العقبة واليأس. هنا طريقة نقد الواقع المرير بالوقوف فوقه، وافتعال للسخرية يخفي حزناً وشعوراً بالعجز أمام المصير. وبذلك تكون السخرية سلاحاً، واقتصاداً في التعبير عن الانفعالات، وفناً، وقدرة على المجابهة قوية، وتُمدح وتَحرق.

**ث ـ السخرية من الذات:**

ان الشعور بالدونية، في حالة عجز فعلي أو هُوامي، ربما يدفع صاحبه الى حل المشكلة تلك بواسطة السخرية من العاهة أو النقص الجسماني. هنا ينسحب الساخر، ويحل صراعاته بأن ينتقد نفسه بالذات أو من يشبهه خِلقه أو عاهة أو تشويهاً. بذلك يدافع عن نفسه بالهرب الى السخرية من ذلك النقص؛ يهاجم النقص فيستعيد اتزانه، وتقديره لذاته، وشعوره بالأمن، وبالاعتبار الاجتماعي أيضاً. وهنا تعكس السخرية عدوانية موجهة الى الذات، ورغبة بتدمير الصورة المشوهة للذات. وهنا حلٌ للصراع الناشب بين الذات المشوهة والذات المرغوبة؛ وهو حل يدمر الأولى، أو يسعى لطمسها واغراقها. وذاك ما يوجه طاقة داخلية ازاء الخارج، ويولد لذة عند الساخر. ان السخرية تبقى، في المجال هذا، خطرة، تلامس الخطر؛ وتلعب عليه.

**المسخرة:** «في اصطلاح الصوفية هو من يظهر كشفه وكراماته وسط الناس، ويدعي التصوف والمعرفة». (التهانوي، «كشاف»، ج 3، ص 158 القاهرة 1972).

### مصادر ومراجع

ابن منظور، لسان العرب، ج 4، بيروت، دار بيروت ودار صادر، 1968.

برغسون، الضحك، ترجمة الدروبي وعبد الدائم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947.

عطية الله، سيكولوجية الضحك، القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، 1947.

- Freud, Anna, Le moi et les mécanismes de défense, Paris, P.U.F., 1967.
- Freud, S., Wit and its Relation to the Unconscious, London, 1916.
- Kélévitch, Jan V., L'Ironie, Paris, Flammarion, 1964.

علي زيعور

## سَعادَة

**Bonheur**
**Happiness**
**Glück - Glückseligkeit**

إن محض النظرة المنتبهة الى أقوال قواميس اللغة العربية التقليدية عن جذر « سعد » لتضع القارىء اليقظ ذا الحاسة النقدية في قلب مشكلة السعادة: هل هي ذات مصدر خارجي ام داخلي؟ وهل دلالتها حيازة شيء ما أو نوع من الحيازة، أم هي حالة شعورية؟ وهل هي إذن أمر خارجي و« براني »، أم هي أمر شخصي وذاتي؟ وقراءة تلك القواميس، التي هي ذات دلالة كبرى على روح الحضارة التي عبرت عنها، تشير أولاً إلى أن كلمة « السعادة » كانت أقل انتشاراً من استخدام بكثير من كلمة « السعد »، وما السعد؟ هو اليمن، وما اليمن؟ هو البركة. ويقال السعد والسعودة، وما السعودة؟ ضد النحوسة. وما السعادة بعد هذا؟ أغلب المصنفين سيكتفون بأن يقولوا لك في قواميسهم، وكأنهم أتوا بجوهر العلم كله، ان السعادة ضد الشقاوة، ولكن قليلاً منهم أحسوا بفقر تعريف السعادة بأنها خلاف الشقاوة، فيحاولون الاضافة والتحديد، ويقولون: « السعادة نيل الخير »، و« سعده الله وأسعده، أعانه على نيل الخير، فهو سعيد ومسعد »، وعلى هذا فان السعادة تقترن بالسعد: « سعد المرء يسعد سعداً وسعادة »، وقد يقول البعض: « السعادة معاونة الله للانسان على نيل الخير، وتضاد الشقاوة ». أما السعد فهو التوفيق، وهذا المعنى يشير الى مفهوم العون الذي يظهر من « ساعده مساعدة وسعاداً » بمعنى اعانه. وأخيراً قد يقول البعض من المعاصرين اليوم: « السعادة طيب النفس وصلاح الحال »، وأن من « سعد يسعد سعادة كان في حالة راضية ونفس طيبة »، أما « سعد يسعد سعداً فانه يعني: أحس السعد فطابت نفسه ».

بماذا نخرج من هذه الأقاويل التي تلخص التصور التقليدي للسعادة في الحضارة العربية - الاسلامية؟ نخرج بملاحظات ثلاث رئيسية، الأولى غلبة الاتجاه الخرافي كما يتضح من صلة السعد باليمن وبالتالي باليمين والشمال، ومن تعريفه بأنه ضد « النحوسة ». الثانية ان السعادة كانت تعني في جوهرها « حظاً » طيباً يأتي على المرء من الخارج، اي بنيله أو حيازته لشيء ما، فالنظرة اليها اذن نظرة « شيئية » و« خارجية ». الثالثة أن هناك بالتالي فقراً شديداً في الانتباه الى ذاتية مفهوم السعادة.

ومن المفهوم، فيما نرجو، أن مفهوم السعادة، ككل المفاهيم السلوكية والثقافية بعامة، ليس مفهوماً مطلق المعنى والمضمون، بل إن مضمونه يختلف من حضارة الى أخرى. ونرجو أيضاً أن يكونَ مفهوماً أننا اليوم بسبيل إنشاء حضارة جديدة مختلفة. على ضوء هذا كله سنحاول هنا ان نشير الى أهم المسائل التي يثيرها هذا المفهوم في وعينا اليوم، في منطقتنا هذه، مع إشارات الى بعض الحضارات الأخرى وعلى الأخص تلك الاسلامية واليونانية والغربية، ونأمل ان نساهم في زيادة الوعي بمضمون هذا اللفظ صعب التحديد، إن لم يكن على مستوى الاضافة الايجابية، فعلى الأقل على مستوى زيادة الشعور بالمسألة.

وتنبغي الإشارة أولاً الى أن العادة جرت على تناول مسألة « السعادة » في اطار فلسفة الاخلاق، ولكن الواقع ان هذا المفهوم أهم بكثير من ان يكون مجرد موضوع بين عشرات من موضوعات فلسفة الاخلاق، فهو لا يقتصر على ان يهم ميادين فكرية وفلسفية أخرى، مثل الأديان والفكر الاقتصادي والفلسفة السياسية والفلسفة الاجتماعية، بل انه ليدخل في قلب مشكلة الانسان كذات واعية وعاملة، وهذا الاطار يتعدى بكثير حدود فلسفة الاخلاق. بعبارة أخرى: ان مفهوم السعادة يهم كل انسان من حيث هو انسان، ولا يهم الفيلسوف او المفكر وحدهما، على خلاف الحال مع مفهوم « التناهي » أو مفهوم « الصورة » مثلاً.

ومع ذلك فلا جدال في ان مفهوم السعادة يدخل في اهتمامات فيلسوف الاخلاق، اذا أخذنا فلسفة الاخلاق على أنها البحث في مبادىء السلوك الانساني وغاياته، لان السعادة

تدخل على الفور في نطاق غايات السلوك. ويمكن ان يقال إن نظريات الاخلاق تصنف الى نظريات تؤكد على القانون الاخلاقي، وأخرى تؤكد على الغاية الاخلاقية، وان الاولى هي التي تهتم بالالزام وبالواجب، بينما الثانية تهتم بمفهوم «الخير»، وهي التي عادة ما تكون اخلاق السعادة او اخلاق اللذة، وعلى حين ان الاولى تهتم «بما قبل» الفعل، فان الثانية تهتم «بما بعده» أي بالنتائج، وبينما تضع النظريات الأولى في اعتبارها البشر الآخرين فان النظريات الأخرى تهتم بالفرد أو بالذات، على الأقل في المحل الأول، كذلك فان الاولى عادة ما تكون اخلاقاً عقلية، بينما الثانية اخلاق شعورية وجدانية. (على القارىء ملاحظة ان هذه التمييزات تخضع لاستثناءات مهمة في بعض الأحيان). ولسنا بحاجة الى التأكيد على الترابط الفعلي بين هذين النوعين من النظريات، لأن سؤال: «ماذا ينبغي علي ان أفعل؟» مرتبط بالضرورة بسؤال: «ما هو الحسن والسيء، وما الخير والشر؟».

ويرتبط مفهوم الخير في نهاية الأمر بمفهوم الرضى والاشباع، فنجد الفيلسوف الالماني كانط يعرّف الخير الأقصى بأنه «الموضوع [ أو الأمر ] الذي يكون في مستطاعه إشباع كل ملكة الرغبة لدى الكائنات العاقلة المحدودة»، كما ان اليونان انتهوا، وخاصة مع أفلاطون وارسطو الى أن الخير ينبغي ان تتوفر فيه شروط: 1 - ان يكون مرغوباً فيه لذاته وليس كوسيلة لشيء آخر، 2 - ان يكون قادراً بذاته على ارضائنا، 3 - وان يكون من النوع الذي يختاره الرجل الحكيم؛ وهذه الشروط الثلاثة لا تنطبق في رأي الفلسفة اليونانية الا على السعادة. فالسعادة في رأي ارسطو على الأخص هي: «الحياة النشطة المتوافقة مع الفضيلة»، والفضيلة هنا بمعنى الامتياز. وقد أخذ المتفلسفة الاسلاميون بالموقف الارسطي بحروفه، ونجد تعبيراً مفصلاً عن ذلك عند ابن مسكويه وعند ابن سينا. ويقول هذا الأخير في «رسالة في السعادة» (طبعت ضمن «مجموع رسائل ابن سينا»): «ما من غاية يتجرد لها الانسان افضل في ذاتها من السعادة...». فمن البيِّن ان السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها والمستأثرة بعينها. ومن الظاهر ان ما يستأثر لذاته وسائر الاشياء ويستأثر لأجله افضل في حقيقة ذاته مما يستأثر لغيره لا لذاته، فقد تبين أن السعادة هي أفضل ما سعى الحي لتحصيله. وهو يعرف السعادة على الطريقة الأرسطية: «السعادة هي كمال [ الموجود ]، فان أقصى غاية يتأتى لأحد الموجودات الوصول اليها هي الكمال المختص به». ويقول مرة أخرى: «السعادة التي هي البقاء السرمدي في الغبطة الخالدة في جوار من له الخلق والأمر تبارك وتعالى». وابن سينا يميز على الطريقة الأرسطية بين السعادة واللذة: «ثم السعادة قد يظن بها أنها الفوز باللذات الحسية والرياسات الدنيوية، وبين لمن تحقق الأمور أن اللذات الحسية ليس شيء منها بسعادة، إذ كل واحد منها لا يخلو من نقائض جمة، منها أن كل واحد منها لن يصفو لمتعاطيها عن شوب المكروه، ومنها ان كل واحد منها لن يأمن مترجيها او نائلها عن وشك التقضي، ومنها أنها لن تعرى عن تعقاب الحلال اما في ذاتها او في الخصائص المستفادة منها.. ومنها ان كل واحدة يمكن التقاصر عنها من غير اخلال في محض الانسانية في العاجل ونيل الفوز في الآجل... ومعلوم ان ما خالطته هذه النقائص فليس بمطلوب لذاته، وما ليس مطلوباً لذاته فليس بالسعادة الحقيقية».

وقد تنوعت طرائق النظر الى موضوع السعادة تنوعاً شديداً، فهناك النظرة الفردية وتلك الجماعية، وهناك من ينظر اليها من الناحية البيولوجية أو من الناحية النفسية أو من الناحية الاجتماعية، ولكن هناك اتفاقاً عاماً على امرين: الاول انها غاية عليا، ويرى الأكثرون انها غاية في ذاتها. ويتصل بهذا انها «قيمة»، وان كان هناك خلاف حول ما اذا كانت قيمة في ذاتها أم أنها قيمة تابعة. ويتصل به أيضاً أنها معيار، ولكن هل ستكون السعادة معياراً لما ينبغي ان يكون؟ على اي حال من الظاهر انها قانون السلوك عند الشخص العادي في الحضارات النابعة من حوض البحر المتوسط والناشئة عنها. الأمر الثاني هو ان جوهر السعادة إشباع واكتمال ورضى (وتظهر هذه الخواص بجلاء في التصاوير الدينية للسعادة الأخروية). وعلى الرغم من المعارضة الظاهرة بين ميدان مفهوم الفضيلة وميدان مفهوم السعادة، الا ان البعض حاول الربط بينهما، وقد رأينا هذا في تعريف ارسطو للسعادة، كذلك قال الفيلسوف الهولندي سبينوزا: «السعادة ليست مكافأة على الفضيلة، بل هي الفضيلة ذاتها»، ويقول الألماني كانط: «إننا اذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان في النهاية متحدتين مترابطتين، انهار في اذهاننا أساس الاخلاق»، فهو يرى انهما متحدتان في الخير الأسمى الذي يتحقق عن طريق ارادتنا ويقترب من هذا موقف الرواقيين اليونان الذين عرَّفوا السعادة بأنها: «الفعل الموافق للعقل»، اي «للقانون الكوني وللطبيعة».

هل السعادة فعل ونشاط، أم هي شعور أو حال؟ واذا

كانت حالاً، فهل هو حال كمي قابل للتجزئة ام هو ذو طبيعة ديناميكية كلية؟ ولنقدم أولاً بعض التعريفات التي تسود تصور الرجل العادي عن السعادة. فالسعادة عنده هي الحياة بدون عقبات في اطار مادي مناسب (العمل، المال، المسكن) مع عائلة واصدقاء، او قل في كلمة واحدة: هي الرفاهية. وقد يزداد هذا التصور دقة، فندخل عليه مفاهيم «الحياة المنسجمة المتوافقة» و«تحقق الذات» وغير ذلك. والواقع ان التصور العادي للسعادة يجعل منها مرادفاً للذة وقد اتسعت لتشمل حياة بأكملها. وبين اللذة والسعادة عناصر اشتراك ضرورية، هي عناصر الشبع والرضى والمتعة وقلة الالم او انعدامه. وقد رأى اليوناني أرسطو ان اللذة شرط ضروري للحياة السعيدة، ان لم تكن شرطاً كافياً، بينما اعتبر ابيقور اليوناني أيضاً ان السعادة ما هي الا اللذة الثابتة لا المتغيرة. اما المذهب الذي وحد صراحة بين السعادة واللذة فانه المذهب النفعي في الفلسفة الانكليزية عند بنتام وجون ستيوارت مل. وكان الاول يوحد بين السعادة والمنفعة والميزة واللذة والخير، اما الثاني فهو أوضح وأكثر تحديداً حين يقول نصاً: «انني اعني بالسعادة اللذة وغياب الالم، كما اعني باللاسعادة الالم والحرمان من اللذة». ولكن الفحص الدقيق لمفهومي اللذة والسعادة يبين أن هناك فروقاً بينهما، أهمها ان اللذة متقطعة وجزئية ومتغيرة وناقصة وقصيرة، بينما السعادة على خلاف ذلك لأنها (او ينبغي ان تكون) متصلة وكلية وثابتة (نسبياً) ومكتملة ودائمة (نسبياً). كما ان اللذة ذات مصدر خارجي دائماً، وهي ذات طبيعة كمية في العادة، وقد تكون بعض اللذات مرضية، بينما السعادة على غير هذا، لأنها ذات مصدر داخلي في الأساس وطبيعتها ديناميكية كلية كما لاتوجد سعادة مَرَضية. ونوجز فنقول: اذا كانت السعادة، التي هي احساس غامر بالنجاح وبالرضى والشبع والاكتمال يحس به الانسان ككل، قد تنتج بين ما تنتج بعض اللذات، إلا أن اللذة بحد ذاتها نشاط قد يؤدي مع غيره إلى هذا الاحساس، لأن اللذة هي متعة الحواس أو هي المتعة الناتجة عن نشاط الحواس.

وعلى هذا، فان اطار السعادة اعم واشمل من اطار اللذة ومختلف عنه نوعاً، فاطار اللذة هو الحواس مباشرة، فلا لذة الا بحاسة ترتبط بها وتكون هي أداتها، بينما السعادة لا تقيد الى عضو محدد من أعضاء الاحساس او الادراك او الشعور، بل هي تتصل باطار الذات الانسانية الشاعرة العاملة ككل. والاطار التالي هو اطار الوعي، فلا سعادة لمن لا يعي بذاته، كذلك هناك اطار الغائية، لأن السعادة التحقق الكلي، او الجزئي لغايات، ويلي ذلك اطار الرضى عن الذات، فلا سعادة لمن لم يكن عن ذاته راضياً. وتثير النظرة الى مشكلة السعادة من زاوية أطرها الى مسائل عديدة: فهل هي تنتمي الى المجال النفسي ام الى المجال الاخلاقي؟ الى مجال الانفعال ام مجال الارادة؟ وأخيراً وليس آخراً: فهل هي تنتمي إلى مجال الطبيعة والتلقائية أم إلى مجال العقل والتحكم؟ وقد سبق أن أشرنا إلى التساؤل عن كون السعادة فعلاً أو كونها حالاً، وليس من السهل اختيار احد الطرفين دون الآخر نهائياً، لأنك حتى ان قلت إنها حال، فلا ينبغي ان ينسينا هذا ان من جوهر السعادة الانسانية انها مما يسعى المرء اليه ويجتهد في الحصول عليه، فالسعادة لا تنزل على الساكن بغير نشاط، كما ان طبيعتها الغائية تفترض التحرك نحوها. أخيراً: فهل السعادة مفهوم صوري، بمعنى انها تسمية عامة تدخل تحتها مضامين منوعة، أم أنها حالة من نوع معين، فتكون بهذا مفهوماً مادياً؟ وحيث ان السعادة مفهوم ذاتي في نهاية الأمر، فلا مفر من الجنوح الى التصور الأول.

عزت قرني

---

## سَفْسَطَة

**Sophisme**
**Sophistry - Sophism**
**Sophisma - Trugschluss**

---

أطلق اسم السفسطائيين بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس قبل الميلاد على جماعة من الرجال المفكرين الغرباء عن أثينا والذين اتخذوا من هذه المدينة مكاناً يمارسون فيه مهنة التعليم معتمدين كلياً على الاقناع. اعتمد السفسطائيون على الجدل الكلامي خاصة على الخطابة وما تفرضه هذه من فصاحة وبلاغة. حتى ان كلمة جدل Dialectique هي من وضعهم. لذا كان المامهم باللغة اليونانية شديداً وقد برز منهم جملة من الخطباء. لكسب عيشهم ولترويج آرائهم امتهن السفسطائيون التعليم. خاصة تعليم أبناء الطبقة الارستقراطية. طبقة الحكام أو الطبقة المؤهلة لتولي مثل هذه المناصب الرفيعة. تقاضى السفسطائيون أجوراً مرتفعة لقاء تعليمهم مع ان احتراف التعليم لقاء أجرٍ لم يكن بالمهنة المرغوب فيها

لدى الشعب اليوناني. والى جانب هذه الدروس الخاصة اعتمد السفسطائيون إلقاء خطابات معدّة سلفاً وبلغة متقنة في المدارس العالية أو في الاجتماعات العامة حيث يدفع الحضور بدلاً من دخولهم. لم يكن للسفسطائيين برامج محددة يعطونها بل كان لهم طريقة معينة هي التي وسمت مدرستهم وجعلت من السفسطة فلسفة مميزة وان غير متكاملة ضمن نظام. فلسفتهم كما أشيع فلسفة عملية الهدف منها التوصل لاكتساب «فن العيش». هذا مع العلم انهم نعتوا فلسفتهم «بالحقيقة» لما تنطوي عليه من أمور عملية. لاقت تعاليم السفسطائيين رواجاً كبيراً في أوساط الناشئة، وفي أثينا خاصة حيث صارت هذه المدينة ملتقى المثقفين من كل الأنحاء خاصة في عهد باركليس الذي كان بدوره مولعاً بالخطابة. ومما تجدر الاشارة اليه ان تعاليم المدرسة السفسطائية قد شملت حقولاً شتى، منهااللغة، الشعر، الجدل، البلاغة، الفنون، السياسة وأخيراً الدين.

تقوم الفلسفة السفسطائية على الاقناع. والاقناع لا يعتمد البرهان العلمي أو البرهان المنطقي بل على الادراك الحسي والظن وعلى استعمال قوة الخطابة والحوار الخطابي والقوانين الجدلية الكلامية بهدف الوصول الى الاقناع بما يعتقد انه الحقيقة. ولدعم آرائهم لجأ السفسطائيون الى الاقتباسات الشعرية والتمثيلية وبذلك خدموا اللغة اليونانية وأضفوا عليها الكثير من سحر البلاغة. تقوم الطريقة السفسطائية أساساً على مبدأ الشك. الشك في الموجودات وفي الوجود بالذات، والشك في القيم وفي الأخلاق الى جانب التشكيك في السياسة. فإزاء كثرة النظريات حول قضايا الوجود أو سواها أعلن السفسطائيون عدم جدوى أي منها وإلا لنالت احدى النظريات السبق على الأخرى وصارت معتمدة من سائر الفلاسفة. النتيجة من كل ذلك: لا حقيقة ثابتة مطلقة. لأجل اثبات آرائهم رأى السفسطائيون ان الإنسان الفرد هو معيار الحقيقة، طريقه الى ذلك الاحساس أو جملة الادراكات التي تقدمها القوى الحسية. وبما ان هذه تختلف من شخص لآخر، إذن كيف يمكن التحدث عن حقيقة ثابتة ناهيك عن الحقيقة المطلقة. هكذا حول السفسطائيون الجدل حول المعرفة من علاقة الذات بالموضوع إلى علاقة الذات بالذات وصار الرأي أو الظن والتخمين معياراً للحقيقة. وهذا هو معنى عبارة بروتاغوراس ـ أحد رواد الفلسفة السفسطائية ـ: «الإنسان هو مقياس كل شيء». بذلك انتفت صفة المطلق عن المعرفة وصارت كل معرفة معرفة نسبية يمكن لأي فرد آخر أن يقبلها، أن يرفضها أو أن ينفيها. واذا كانت هذه هي نتائج آرائهم على الصعيد الفلسفي أو المعرفي فهي على الصعيد الأخلاقي والسياسي أقوى وأكبر خطراً. فالشك في الأخلاق يعني الانفلات من أي رابط أو وازع ويعني ترك الحرية كاملة لكل فرد ليتصرف على هواه وليأتمر بما يرتضي. وهذا ما قال به فعلاً أحد أعلام المدرسة السفسطائية بولوس Polos إذ أعلن شكه في القضاء وفي العدالة معتبراً ذلك من الأمور التي أقامها الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء، والخلاصة، لا موجب للانصياع لإرادة أو لسلطة القانون.

ظلت السفسطائية فلسفة سائدة وكان لها ضحاياها وأبرزهم سقراط الذي انبرى لكشف عيوب هذه الفلسفة وخطرها على الأخلاق خاصة أخلاق الشبيبة. فكان ان اتُهم هو بذلك وحُوكِم وأعدِم. مما يدل على عظم نفوذهم. وقد أثار ذلك تلميذه أفلاطون فانبرى يفضح عيوب الفلسفة السفسطائية متناولاً أهم رجالاتها جاعلاً منهم أبطال حواراته في محاولة، القصد منها تسخيف آرائهم واثبات بطلانها. وقد أعطانا بذلك، وان بشكل غير مباشر ،فكرة شاملة عن أفكارهم وأشخاصهم وطرق حوارهم.

### أشهر اعلام المدرسة السفسطائية

بروتاغوراس 485 ـ 411 ق.م. ولد في ابديرا وتجول طويلاً في سيسيليا واليونان ثم استقر زمناً في أثينا حيث اكتسب ثقة باركليس حاكم أثينا. مات غرقاً أثناء هروبه من أثينا على أحد المراكب، لاتهامه بانكاره للآلهة. أعطى بروتاغوراس نفسه لقب سفسطائي أي العالِم. ومن هنا أطلقت هذه التسمية على هذا النوع من التعليم. ولم تتخذ الكلمة معناها السلبي الا بعد القرن الخامس قبل الميلاد وبعد الهجوم الذي شنه كل من سقراط وأفلاطون على هذه الفلسفة. ادعى بروتاغوراس المعرفة الكاملة في شتى الحقول، في الفلسفة، في السياسة وفي الأخلاق. أثر عنه قوله الشهير: «الانسان مقياس كل شيء». وهو قول يتبادر منه للوهلة الأولى انه جعل الإنسان محور هذه الفلسفة الجديدة. الا ان الفلسفة السفسطائية ما تمثلت هذا القول الا لتثبت عبره عدم ايمانها بحقيقة مطلقة. ذلك ان السفسطائية قد ردت الإنسان الى جملة حواسه وهذه القوى الحسية تختلف باختلاف الشخص وباختلاف تكوينه أو نشأته أو قدراته. فالوجود الخارجي ليس مستقلاً بذاته، بل وجوده أو الحكم عليه انما يتعلق مباشرة بادراك الفرد له. وبالتالي فإن الأحكام التي نطلقها على

الخارج كقولنا: هذا خطأ أو صواب، جميل أو قبيح لا قيمة لها في ذاتها بل بعلاقتها بالشخص الذي يطلقها وهذا فرد، فالأحكام فردية اذن ولا تعني أي فرد آخر سواه. انطلاقاً من هذا المنهج فاجأ بروتاغوراس الأثينيين بشكه بالآلهة معلناً: «أما الآلهة فلا أستطيع أن أجزم بوجودها أو عدم وجودها ولا أن أتصور أشكالها. وهناك من العوائق الكثيرة ما يحول دون الوصول الى المعرفة الصحيحة، منها غموض الموضوع وقصر حياة الانسان». أثار قوله هذا الضجة حوله فرمي بالإلحاد واضطر للهرب حيث توفي غرقاً.

جورجياس 483 ـ 375 ق.م. أصله من مدينة صقلية. حضر الى أثينا أيضاً ولاقت دروسه فيها رواجاً كبيراً وكان سقراط من جملة الذين حاورهم. وضع كتاباً سماه «الطبيعة أو اللاوجود». وفيه يساوي بين الوجود وعدمه وذلك انطلاقاً من مقدمات وضعها أو آمن بها. وهي تقوم على اعتبار ان لا شيء موجود. واذا وجد فليس من السهل معرفته. واذا عرف فليس من السهل ايصال هذه المعرفة أو تمريرها من فرد إلى فرد. تستند المقولة الأولى الى بعض مبادىء الفلسفة الإيلية التي لا تعتبر في الموجودات الا صفة الوجود باعتبار ان الوجود إما نشأ من العدم وهذا مستحيل وإما أنه الموجودات تتسلسل عن موجودات سابقة قبله وبذلك تنتفي صفة البداية عن الوجود. من ذلك استنتج جورجياس ان لا شيء موجود. أما المقولة الثانية فتستند الى مبدأ الفلسفة السفسطائية بالذات وهي ان معرفتنا بالشيء لا تتعدى اطار الادراك الحسي له فما غاب عن الحس لا يدرك. فبذلك تقتصر المعرفة على بعض جوانب الشيء ولا تصل الى ماهيته. أما المبدأ الثالث وهو سفسطائي أيضاً فيقوم على اعتبار ان الادراك الحاصل بطريق الحس انما يخص الفرد الذي توصل ولا يعتبر ذلك حقيقة مطلقة يمكن أن تنقل من شخص الى آخر.

الى جانب هذين العلمين من أعلام السفسطائية تجدر الإشارة إلى بولوس Polos الذي روّج آراء حول عدم شرعية القضاء. كذلك دعى هيبياس الذي شملت علومه حقول الرياضيات والفلك والشعر وعلم الجمال والأدب والتاريخ، الى العودة الى الطبيعة فيما يخص الأخلاق.

**مصادر ومراجع**


– غيث، جيروم، أفلاطون، بيروت، 1970.

– Brehier, E., Histoire de la philosophie.
– Chevalier, J., Histoire de la pensée, I, Flammarion, 1955.
– Platon, Protagoras-Gorgias, Garnier, Flammarion, 1967.


جورج كتورة

---

## سُلْطَة

**Autorité**
**Authority**
**Macht**

ـ 1 ـ

السلطة، لغة، تعني القهر. أما السلطان فهو الحجة والبرهان، أو هو الوالي والقاهر. ومع ان لفظ «السلطة» باستعماله الحديث يعني بالأحرى ما كانت العرب تعبر عنه بالرياسة والملك والحكم والولاية وما شابه، فإنه ما زال يحتفظ بمعانيه الأصلية أي: القهر والمشروعية، انما لا بذاته بل بالعلاقة بين السلطة والخاضعين لها.

ولما كانت اللغة السياسية غير دقيقة لتحدد معنى استعمال المصطلحات تحديداً سديداً فإن السلطة ترادف غالباً الهيبة والمرجعية والنفوذ والحكم، فيمكن بالتالي الحديث عن السلطة الأبوية والسلطة الدينية أو الزمنية، والسلطة السياسية أو القضائية أو التشريعية الخ.. كما يمكن الحديث عن السلطة بمعنى مجرد الاقتدار على الفعل أو على ضبط النفس أو على التأثير في الآخرين.

وأود، كي يصبح كلامي مفهوماً، ان أحصر استعمال لفظ السلطة هنا بالسلطة السياسية. فأفهم بالسلطة تلك القدرة على تقرير أمر ما بشأن الجماعة يلزمها، وذلك عبر أواليات معينة.

وواضح من هذا ان السلطة بهذا المعنى تظل سلطة أياً كانت الأواليات المساعدة لاتخاذ القرار وتنفيذه، وأياً كانت طريقة الزام الجماعة سواءً بالقهر أم بالرضا. وسواء كان المقرر فرداً أم رهطاً، مباشرة أم بالواسطة.

أي اني أعرِّف السلطة بكونها تقرر وتنظم وتأمر وتحكم وتلي الأحكام وتعاقب.

ـ 2 ـ

ودون العموميات يميز «علماء» السياسة والاجتماع بين نوعين من السلطة السياسية.

ـ **السلطة المحدودة** أو رئاسة الحد الأدنى، وتسمى أيضاً السلطة المباشرة والفورية. وهي تلك التي رصدها بعضهم عند بعض القبائل والتجمعات المسماة بدائية وميزوها عن سواها بكونها قائمة على الرضا أساساً، وبكونها ظرفية الممارسة.

ـ **والسلطة الموسعة** أو المُلْك حسب التعبير العربي

القديم، وهي الرئاسة المرتكزة الى تنظيم اجتماعي تراتبي، تقوم فيه بأدوار متعددة وتتمتع بصلاحيات واسعة في الشأن العام والخاص، بل وتحدد العام والخاص. وتستند في ممارسة سلطانها الى مجندين (وكلاء) كثر يرتبطون بها عمودياً أو أفقياً.

أي أن المقصود بالمُلْك السلطة السياسية المتمثلة بالدولة، بالمعنى العربي الحديث للفظ. وتمتاز هذه عن الأولى في انها تستمد هيبتها وقدرتها من القهر والرضا مجتمعين أي أنها تحتكر حق ممارسة العنف المشروع (ڤيبر)، وتحظى بالرضا العام أو الانصياع العام.

وتكون في نظرهم، اما مشخصنة (كدول الاستبداد الشرقي) واما مُعَقْلَنَة أي منتظمة بموجب قوانين مستقلة عن رغبات أفراد الجماعة بمن فيهم الحاكمون. وتدعى أيضاً مؤسسية.

ويظن التطوريون منهم ان هذا الشكل الأخير هو الأرقى وهو بالتالي مآل تطور الأشكال الأخرى وغايته. في حين يقنع الباقون برصد مختلف الأشكال وامكان وجودها معاً وبتسلسل مختلف (التوتاليتارية الحديثة مثلاً).

ويصرف «العلماء» باقي علمهم في التمييز بين درجات تنظيم السلطة، فيحدثون عن السلطة المركزية واللامركزية وعن الفيديرالية والسلطات المحلية أو الأهلية الأخرى، وفي البحث عن مراكز التقرير وأواليات اتخاذ القرار ودور الاتصال ومعالجة المعلومات. وتقنيات الاخضاع والسيطرة ودور الايديولوجيا السياسية. والعلاقة بين السلطان والمقدس. والفصل القائم بين المحكومين والحاكمين، أي التناقض المفترض بين النخبة الحاكمة وسائر الناس، أو بين فعالية البيروقراطية والتكنوقراطية من جهة والمطالب الديمقراطية من جهة أخرى.

ولربما ميزوا بين أشكال الحكم أو الأنظمة السياسية كما يسمونها حسب وجود حزب أو حزبين أو أكثر (دوفرجيه) أو حسب عدد الحكام (أرسطو) أو حسب مبدأ الحكم ديمقراطي، أرستقراطي، ملكي مستبد (مونتسكيو) أو حسب المشروعية واللامشروعية (ڤيبر) أو حسب الثورية والرجعية أو النظام الاقتصادي (الثوريون المعاصرون).

- 3 -

أما فلاسفة الاجتماع أو فلاسفة التاريخ أو الفلاسفة باختصار فيطرحون أسئلة من نوع آخر (راجع مادة السياسة)، أسئلة من مثل: ما السلطة الفضلى وكيف يجب أن تكون؟ وعن هذا السؤال الضمني أو المعلن تصدر مجموعة من الأسئلة الفرعية: ما الأساس الذي تستند اليه السلطة؟ أهو أساس وضعي تواضع عليه البشر أم ما ورائي يأتي المجتمع من خارج؟ أو بتعبير آخر هل الدولة ضرورية أم طارئة؟

وتنقسم الأسئلة هذه بدورها الى أقسام.

فالضرورة قد تكون ضرورة طبيعية ميتافيزيقية (ذات مصدر إلهي أو مجرد تجسيد روحاني للفكرة والغاية التاريخية - الفكر الديني والفكر الهيغلي).

أو ضرورة اجتماعية نابعة من كون الانسان حيواناً مدنياً بالطبع (الفكر الأرسطي) أو تكون الدولة طارئة كانت بعد أن لم تكن بفعل عقد اجتماعي (روسو بخاصة) أو بفعل تطور ضروري هو الآخر قائم في تطور المجتمع البشري (الزراعة وفائض الانتاج والصراع الطبقي) ويبشر التطور المستمر بزوال الدولة بالتالي (الماركسيات على اختلافها).

أو تكون طارئة بفعل تركيب نفسي أبوي أو عدائي أو بفعل البارانويا (كلاستر) وتكون بالتالي حالة غير سوية أو أمراً نافلاً.

ويمكن التنويع على هذه الأسئلة واستنباط أجوبة متعددة عن أصل الدولة أو جذورها الى ما هنالك من فنون ممارسة القول في السياسي وهي فنون لا تحصى اليوم.

فاذا صح ان السلطة تمارس عبر القول في مختلف فنون المعرفة استناداً إلى ليبيدية من Libido الأبيستيمية، فإن ممارسة السلطة في القول في السلطة هو الى الممارسات المعرفية الأخرى بمثابة الاستمناء الى الفعل الجنسي.

- 4 -

يبقى أن ثمة أسئلة تبقى مشروعة في نظري، أسئلة تحدد وجهة التدخل في صدد مسألة السلطة في مجتمعات حديثة يبدو ان زوال السلطة منها أو التبشير به ليس مجرد مسألة طوباوية وحسب بل ومسألة سلطوية تهيىء لمناهضة سلطة بسلطة أخرى، وتشكو من عيب أساسي يعتور كل الجمهوريات الفاضلة: استلاب الحاضر بانتظار غد ما زال يلوح بالمجيء وما زال لا يأتي.

وعلى هذا التدخل أو الموقف أن يصاغ لا من تصور سلطة قائمة أو ستأتي بل من فكرة ايديالية لا تستند الى تبرير تاريخي أو مستقبلي بل تنطلق من حاجات الحاضر: لا مبرر للسلطة الا لتدبير الشأن العام في الجماعة الإنسانية. ولتدبير

هذا الشأن العام لا حاجة للاختصاص ولا للذكاء الخارق، ولا حاجة بالتالي لديمومة المدير (المدبرون) في سدة السلطة، اللهم الا حاجة الحرب. ولما كانت الحرب حاجة لا كلية ولا ضرورية؛ أي أمراً يمكن تلافيه ولا يقوم على أي ضرورة انطولوجية أو اجتماعية أو نفسية بشرية، أمكن صياغة التدخل انطلاقاً من: تبادل الأدوار بين الحكام والمحكومين: « دوران السلطات » Rotation des Pouvoirs وتضييق مجال « الشأن العام » عبر حق الاختلاف ومشروعية البدع وضرورة المعارضة وامتناع استلاب الحاضر.

وأود أن يكون واضحاً ان هذه الأفكار لا تشكل وصفاً لأي نموذج واقعي سبق أن كان أو يجب أن يكون أو يناضل من أجله، بل جملة من المبادىء تسمح بصياغة تدخل أو اطلاق حكم أو اتخاذ موقف من السلطات الواقعية أو المبشَّر بها.

### مصادر ومراجع


- بولنزاس، السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية، دار ماسبيرو، باريس، بالفرنسية.
- سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، دار المعارف، مصر، بالعربية.
- كوفارسكي وآخرون، السلطة، دار باكونيير، سويسرا، بالفرنسية.
- مونتسكيو، روح الشرائع، القاهرة، بالعربية.


موسى وهبي

---

## سُلُوك

**Comportement**
**Behaviour**
**Verhalten**

---

### 1 ـ مفهوم السلوك:

السلوك كلمة شائعة اليوم بين علماء النفس إما بشكلها المستعمل في المدارس الفرنسية Le comportement ou la conduite، وإما بشكلها المستعمل في المدارس الانكلوساكسونية behaviour.

يحدد بياران Piéron السلوك في « معجم علم النفس » Dictionnaire de psychologie بالشكل الآتي: « الأنماط الاستجابية عند الحيوان والانسان والمظاهر الموضوعية لنشاطها الكلي ».

ولقد شاعت كلمة سلوك قديماً في اللغة الفرنسية ولكنها ظلت قليلة الاستعمال حتى جاءت اشارة معجم لاروس Larousse في ملحق حديث لتُرجِع تداول هذه الكلمة وإحياءها.

### 2 ـ التطور التاريخي لمفهوم السلوك ومشكلاته:

تبيِّن النظرة التاريخية ان مفهوم السلوك كان حصيلة التطور الذي حصل في اتجاهات علم النفس الرئيسية. ويعتبر أن هذا المفهوم برز في تاريخ علم النفس كثورة على التقاليد الاكاديمية التي كانت سائدة وكإعادة نظر في بعض المبادىء النظرية والوسائل المنهجية.

من الناحية النظرية: لم يصبح علم النفس علم السلوك الا عندما تخلّص من العوائق الميتافيزيقية والفلسفية، ونظريات الارتقاء والنشوء التي كانت نقطة الانطلاق في طرح أزمة الفكر الفلسفي والعلمي الحديث؛ والنظرية الثنائية « الديكارتية » لم تتحقق الا بفضل أولئك الذين عرفوا كيف يميزون بين الفلسفة والعلم وبفضل الطرح الموضوعي والعلمي لإشكالية الفلسفة والعلم. فلم يعد علم النفس دراسة النفس بقدر ما هو دراسة الكائن الحي.

من الناحية المنهجية: كان يعتمد علم النفس وسائل الملاحظة الداخلية والتأمل الباطني (الاستبطان) التي تستند على الاسلوب المنهجي التحليلي والتوليفي. فكان مان دي بيران M. de Biran من الاوائل الذي أقروا بأهمية الملاحظة الموضوعية والخارجية في دراسة حياة الطفل النفسية والانسان اللاسوي. وهذا الالتماس المنهجي الجديد لم يتأكد الا عندما جعل ريبو Ribot منهجية علم النفس موضوعية وذاتية في نفس الوقت: ذاتية اي تدرس الظاهرات النفسية الداخلية، وموضوعية بمعنى انها تدرس الوقائع النفسية من خلال الوقائع المادية التي تعبِّر عنها.

وبينما كانت مشكلات السلوك تطرح في ألمانيا، في أواخر القرن التاسع عشر، من خلال اطار فيزيولوجي رأينا هذه المشكلات تعالج في فرنسا من خلال المواقف العيادية وعلم النفس المرضي.

جانيه P. Janet: ملاحظة المرضى والمضطربين، والتجربة وافتعال الظواهر المرضية بواسطة التنويم المغناطيسي عند « الهستيريين »، واستعمال مفهوم جديد هو مفهوم « الافعال » والنشاطات. فجاءت مساهمات جانيه لتدفع علم النفس في اتجاه دراسة التصرفات والافعال التي يمكن ملاحظتها موضوعياً.

وهذا الاتجاه الموضوعي في دراسة التصرفات والأفعال ظهر أيضاً في أعمال بينه A. Binnet حول الذكاء وقياسه كمظهر من مظاهر الحياة الداخلية؛ وفي دراسات بياران H. Piéron التي تمحورت حول افعال ونشاطات الكائنات وتفاعلاتها الحسية والحركية مع المحيط وتأثير ذلك على السلوك. فاعتبر ان السلوك يتكوّن من مراحل ثلاثة هي:

ـ الاحساس.

ـ الاستجابة أو شكل السلوك.

ـ صياغة الاستجابة أو السلوك من قبل الكائن.

فيصبح موضوع علم النفس دراسة السلوك ودراسة العلاقات بين الاحساس و«عقلنة» الاستجابة. فاتجاهات علم النفس الفرنسي تميزت بدراسة السلوك من خلال التأكيد على دور الفرد بينما سلوكيةواطسن (كما سنرى) أهملت إمكانيات الكائن في بناء سلوكه.

اتجاهات المدرسة الروسية أعطت للسلوكية إطارها الفكري الذي تمحور حول مفهوم المنعكسات وكان لأعمال بافلوف Pavlov وبتشريف Betchrev المختبرية الأثر البعيد في تطور علم النفس التجريبي وابراز أهمية المثيرات وتأثير البيئة على افعال الكائن وتصرفاته. فالمدرسة الروسية هي التي اطلقت «الثورة السلوكية» برفض الحياة الداخلية وكل ما له علاقة بالاستبطان والتأكيد على أهمية المعطيات الفيزيولوجية.

في انكلترا واميركا فإن التطورات التي حصلت قد تمت من خلال منطلقين:

منطلق قام على دراسة وقياس الامكانيات الانسانية لتصنيف الافراد من خلال الانماط الفارقية عن طريق الروائز Tests التي هي عبارة عن اختبارات تهدف إلى معرفة نتيجة فعل ونشاط الفرد. فلا يعود الاهتمام، من هذه الناحية، يتركز على ما يفكر أو ما يشعر به الكائن ولكن على ما يعمله أي على سلوكه الظاهري. فأدخلت هذه الاهتمامات الجديدة شيئاً جديداً في علم النفس لا يتعلق مباشرة بالاستبطان والحياة الداخلية وسهلت نمو وتطور المفهوم السلوكي؛ والمنطلق الآخر قام على دراسة تصرفات الحيوان واعتماد المنهج التجريبي. فالمشكلة التي كانت مطروحة في ميدان علم نفس الحيوان قبل تطور الدراسات التجريبية هي المشكلة التي تطرحها عملية القياس والمقارنة بين حالات الحيوان وحالات الانسان وما يعكسه الانسان من مشاعر ذاتية في دراسته. فأهمية دراسة التصرفات الحيوانية كانت في توجيه علم النفس نحو الموضوعية لأن علم نفس الحيوان لا يمكنه الاعتماد على المنهج الاستبطاني وإنما على دراسة سلوكه الخارجي والظاهري.

### 3 ـ مفهوم السلوك عند واطسن:

ان الهدف الرئيسي في نظام واطسن قام على ضرورة استبدال علم نفس ظاهرات الوعي بعلم نفس السلوك. فالتعريف السلوكي الجديد الذي وصفه واطسن سنة 1913 تقريباً أحدث ضجة في أوساط علماء النفس وأصبح مدار نقاش طويل أتاح لواطسن امكانية الدفاع عن وجهة نظره بحماس قوي والبرهنة على إمكانية انشاء علم نفس جديد عن طريق قلب المفاهيم السائدة. فواطسن الذي ابتدأ ممارسته العملية في ميدان التجريب الحيواني حاول ان يتخذ موقفاً نظرياً يتوافق مع عمله التجريبي هذا. فطُرحت عليه مشكلتان:

ـ مشكلة أولى تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً كبقية العلوم الوضعية، والتساؤل لماذا لا يكون علم النفس الانساني على غرار علم النفس الحيواني اي علماً موضوعياً وتجريبياً، فلا يعود هناك نوعان من علم النفس: الحيواني والانساني مختلفان في موضوعهما وغايتهما بل علم نفس واحد يحدد بفرضية واحدة ومنهج واحد.

ـ مشكلة ثانية تدور حول كيفية إمكان جعل علم النفس علماً عملياً. لأن حصر النفس فقط في وصف حالات الوعي لا يؤدي إلى فائدة عملية بينما لو نظرنا إليه كعلم يهدف إلى دراسة السلوك فإنه يصبح بإمكاننا التنبؤ بنوع السلوك وضبطه.

فمحاولة واطسن قامت، في تعريف علم النفس، انطلاقاً من هذه المبادىء. وهذه المحاولة هدفت الى اعطاء السلوك مفهوماً يؤدي من ناحية الى تبسيط بعض المشكلات، ومن ناحية ثانية الى ابراز مشكلات اكثر أهمية. فالاشكالية الاساسية تمحورت حول معرفة الطريقة التي تؤدي الى إقامة علم نفس انساني دون اللجوء الى استعمال الاستبطان. فاستعان واطسن بالملاحظة الموضوعية واقترح، كخطوة اولى، رفض الوعي ومعطياته الذي يعيق عن تحقيق علم موضوعي؛ وفي خطوة ثانية حاول ان يقوم بنقد علمي للوعي لكي يفرغ علم النفس من محتوياته الداخلية ولكي يقرر ان التعريف الصحيح لعلم النفس هو انه علم السلوك وان الاستجابات السلوكية يمكن وصفها وصفاً موضوعياً على ضوء مفاهيم المثير والاستجابة. فيقترح واطسن دراسة السلوك كوظيفة وحدات المثير ـ الاستجابة وتكوين العادات والاستجابات الجديدة. فيصبح أن نقطة الانطلاق في مثل هذه النظرية هي ملاحظة أن

الكائنات العضوية تتكيف مع البيئة بواسطة مجموعة من المعطيات الوراثية والمكتسبة. إن هذا الموقف مستمد من وجهة نظر بيولوجية وليس من وجهة نظر فيزيولوجية، لأن واطسن لا يهتم بالناحية الفيزيولوجية ولا ينظر إلاّ إلى النشاط الخارجي. فمظاهر التكيُّف لها علاقة بالمثيرات التي يمكن ملاحظتها مباشرة والتي لا ترتبط بمجالات الوعي والشعور والحياة الداخلية مثل الرغبات والأفكار الخ... فالمثير يؤثر مباشرة على الاستجابة.

- إن واطسن أدخل في علم النفس معنى جديداً هو معنى التكيف، فهو معنى له أهمية كبرى، لأنه يجعل من مفهوم السلوك مفهوماً دينامياً: الكائن يعبّر، بواسطة استجاباته، عن حالاته الفيزيولوجية لأن المثير لا يؤثر الا اذا كان يتوافق مع حالة فيزيولوجية معينة. والاستجابات التوافقية تعدل في حالة الكائن وتوقف تأثير الاستثارة.

- فعلى أساس هذه المعطيات وهذه المنهجية يصبح السلوك في مفاهيم واطسن، سلوكاً حسياً وحركياً - آلياً لأن العلاقة بين المثير - الاستجابة هي علاقة بين علة ومعلول. فتصبح عملية التكيف عملية تقوم في جوهرها، على اعادة التوازن الذي انهار نتيجة إثارة ما. ويرفض واطسن فكره الغائية في التكيف لأنها تؤدي الى تأكيد الحالات الداخلية والرجوع الى مفاهيم الوعي التي ينكرها ليؤكد على أن الاستجابات التوافقية ليست في الحقيقة الا مجموع ردود الفعل التي يستعيد الكائن بواسطتها توازنه المفقود.

ان اتجاه واطسن اتخذ، في تعريف السلوك، منحى «التشيء» Chosification للسلوك عن طريق تجزئته إلى وحدات المثير - الاستجابة وإرجاعه الى عناصره المنعكسة، واعتبار ان الحياة النفسية يمكن ارجاعها الى هذه الوحدات البسيطة وتفسيرها عن طريق الترابط بين هذه الوحدات.

أما المعطيات الاساسية التي بنيت عليها السلوكية «الكلاسيكية» فيمكن ارجاعها الى خمسة رئيسية:

**أ - الموضوعية Objectivité**: فقد ميّز واطسن بين الوقائع العامة والحالات الخاصة. فالوقائع العامة هي الوقائع الخارجية التي يمكن ملاحظتها؛ أما الحالات الخاصة أو الحالات الشعورية فهي الحالات التي لا يستطيع ملاحظتها الا الشخص الذي يشعر بها وبالتالي هي التي يعوزها اليقين الذي يجب ان يتوفر في الظاهرات العلمية.

**ب - المثير - الاستجابة**: السلوك يحدد بوحدات المثير - الاستجابة، وكل استثارة داخلية أو خارجية تخلق انهياراً في توازن الكائن، وفقدان هذا التوازن هو الذي يحرِّك الى السلوك والاستجابة. فمن هذه الاستجابة ما هو ظاهري يمكن ملاحظته بسهولة وبشكل موضوعي (الاستجابات العضلية والافرازات التي تظهر نتائجها على الجسم الخارجي) ومنها ما هو ضمني (التغيرات الداخلية). فجميع هذه الاستجابات الخارجية والداخلية لا يمكن ان تحدث الا بواسطة مثير.

**جـ - التفسير الفيزيائي**: يعتبر واطسن ان الاستجابة ترتبط بالمثير ارتباط السبب بالنتيجة؛ فكلما وجد المثير حدثت الاستجابة. هذا النمط التفسيري كان نتيجة تأثر سلوكية واطسن بمبادىء المدرسة التشريطية التي تعتبر ان الجهاز العصبي يعمل دائماً وفق أقواس منعكسة كاملة: فكل قوس يتكوّن من وحدات المثير - الاستجابة، وكل وحدة من هذه الوحدات تبتدىء بتنبيه عضو حسي ما وتنتهي باستجابة عضلية او غددية. فيصبح اهتمام علم النفس من وجهة النظر السلوكية هو معرفة نوعية الاستجابة او تحديد نوعية المثير.

**د - الطرفية Périphérisme**: بمعنى أن تحديد السلوك لا علاقة له بكل ما هو مركزي في الكائن بل ينحصر الاهتمام بالتأكيد على أهمية الأحاس (جانب المثير) والحركة (جانب الاستجابة). فالشيء الأساسي هو المثير والاستجابة، اما ما تبقى فليس الا علاقات ترابطية.

**هـ - البيئة**: طرح واطسن مشكلة الوراثة والبيئة في تحديد السلوك، هذه المشكلة التي قسمت، وما زالت، العلماء الى قسم يعتبر ان للسلوك أساساً وراثياً، وقسم يعتبر ان البيئة بعد الولادة وما قبل الولادة ايضاً تلعب الدور الاساسي في تعيين سلوك الكائن نتيجة ما يصيبه من ارضاء أو صد وحرمان. فالموقف «البيئوي» في سلوكية واطسن جاء نتيجة الموقف الموضوعي العام، وهذا الموقف هو الذي دفع واطسن الى نفي الغرائز واهميتها في حياة الانسان وانكار الوراثة النفسية، فالسلوك يتكون بتأثير التربية والمحيط.

**4 - تطور مفهوم السلوك: السلوكيون المحدثون:**

يجب التمييز بين مظهرين في عمل واطسن: المنهجية والنظرية. فهذا التمييز هو الذي يمكن - كما يقول تيلكان Tilquin من أن يكون الانسان سلوكياً بطريقة مغايرة لطريقة واطسن. فواطسن اختار عدداً من المواقف وخلق نوعاً من الالتباس في تحديد وحدات المثير - الاستجابة. فالاستجابة والموقف والمنبه تحددت اما تحديداً جزئياً واما تحديداً كلياً. فهذا ما أدى - في رأي فريس Paul Fraisse

«L'évolution de la notion de comportement» إلى طرح مشكلات كثيرة امام السلوكيين الذين أتوا بعد واطسن. والمشكلة الكبرى التي استأثرت باهتمام هؤلاء السلوكيين المحدثين هي نمط العلاقات التي يجب دراستها: فيما يمكن ملاحظته لا يكوّن السلوك في مفهومه العام وانما يكوّن مجموعة استجابات محددة. فهذه الاستجابات المحددة هي مؤشرات للسلوك اي ما يفعله الكائن في وقت ما. فيمكن النظر اليها من خلال المستويين اللذين حددهما واطسن:

- الاستجابات العضلية والغددية التي يمكن دراستها كاستجابات جزئية ووصفها من الناحية الفيزيولوجية Réactions moléculaires.

- المظهر الكلي Molaire للسلوك الذي يقوم على وصف السلوك ليس من خلال فعالياته العضلية أو الغددية ولكن من خلال ما يحدثه من نتائج على البيئة.

- فاهتمامات السلوكيين المحدثين Néo-behavioristes تركزت على تفسير الأنظمة العلائقية التي توجد بين هذين المظهرين للتصرفات وأسبابهما. فالاتجاهات التي ظهرت بعد واطسن كثيرة ومتنوعة يرجعها فريس P. Fraisse إلى ثلاثة أساسية:

**أ - محاولات التفسير الفيزيولوجي للسلوك:** محاولات بياران Piéron ولاشلي Lashley وهب Hebb التي يمكن تلخيصها بالشكل الآتي:

- إن نظام واطسن كان نظاماً بيولوجياً في تفسير السلوك ولكنه اكتفى بالتحقق من وجود علاقات بين المثير - الاستجابة دون تفسير ما يحدث بينهما، فهو يوضح أن هذه الارتباطات هي من طبيعة فيزيولوجية ولكن دون أن يضيف أكثر مما قاله. وينتقد واطسن النظريات العصبية التي كانت سائدة في عصره. ولكن لا يجب ان ننسى ان الاكتشافات المهمة عن الجهاز العصبي المركزي قد حدثت في وقت لاحق اي بعد ان نشر واطسن مؤلفاته: فبينما كان العلماء في عصره على معرفة متطورة بالأجهزة الحسية والحركية فإنهم كانوا يجهلون أشياء كثيرة عن الجهاز العصبي المركزي ووظائفه. وهذا ما ساعد على تعزيز النظرية الطرفية عند واطسن.

فالمحاولات الفيزيولوجية في التفسير هدفت الى شرح العلاقات التي تحدث بين المثير والاستجابة من خلال تحديد عمل الجهاز العصبي المركزي بيران Piéron وكان ودورث Woodworth أول من تحقق من انه يجب اعادة النظر في الوحدة بين المثير والاستجابة وصياغة وحدة جديدة تقوم على الترابط بين المثير والمتعضي والاستجابة. ولكن لاشلي كان العالم الذي قام بهذا العمل عندما حاول دراسة السلوك بواسطة استعمال تقنيات فيزيولوجية كمتغير مستقل، ففتح الباب امام علم نفس السلوك الفيزيولوجي.

**ب - محاولات التفسير المعرفي للسلوك:**

**- مفهوم السلوك الكلي عند كانتور Kantor:**

الاختلاف بين السلوك الجزئي والسلوك الكلي هو ان السلوك الجزئي يمكن فهمه وتفسيره عن طريق الوقائع الراهنة وحدها، فينظر الى الكائن من ناحية والى البيئة والمحيط من ناحية اخرى؛ بينما السلوك الكلي يقوم على فهم وادراك أهمية الماضي والخبرات المكتسبة واحتكاكات الكائن السابقة مع المحيط. بمعنى آخر فانه لا يمكن فهم السلوك الا من خلال تدامج الكائن مع الوسط المحيط الذي يعيش فيه حيث يتخذ اتجاهاً خاصاً في استجاباته لهذا الوسط المحيط وللوسط الاجتماعي وللثقافة اي للوضعية بكاملها. فيصبح السلوك هو التفاعلات المتبادلة بين الكائن والمحيط: فمن جهة الكائن فانه ينظر اليه من الناحية النفسية فهو يستجيب لتأثير المثيرات ولكن استجاباته ليست استجابات آلية بل كلية متفاعلة تحدث اتجاهات جديدة عند الكائن يجابه بها الواقع. وأما من جهة المثيرات فإنها تتأثر بدورها بالاستجابات: فإما أن تقوى شدة المثير وإما أن تضعف. فالسلوك يتوقف عندئذ على البنية الأساسية في نشاط الفرد التي هي نتاج تاريخيته لأنه خلال مراحل تطور الكائن تتراكم بنيات فوقية ومعقدة هي حصيلة التفاعلات التي تحدث بين الكائن والمواقف. لذلك فإن إرجاع السلوك الى وحدات المثير - الاستجابة يعني النظر الى السلوك كأجزاء منفصلة وقطاعات مستقلة. والمنعكسات ليست إلا الشكل البدائي للسلوك ثم تأتي الغرائز، أمّا ما يكتسبه الكائن من تجاربه فيمكن تسميته بالسلوك القاعدي الذي يؤلف أساس الشخصية، وأخيراً هناك السلوك النفسي الذي هو وليد السلوك الاجتماعي.

**- مفهوم القصدية والغرضية في السلوك عند تولمان Tolman**

ادخل تولمان مفهوم القصدية او الغرضية في السلوك Purposive Behaviour أي مفهوم السلوك الهادف Goal Oriented ولكن لا يجب ان نفهم الهدف كمفهوم يقوم على الوعي وكفكرة باطنية بل كمعنى ملتصق بالسلوك لا ينفك عنه بمعنى ان الغاية تكوّن جزءاً لا ينفصل عن السلوك. فكل كائن عندما يسلك انما يسلك لأسباب وغايات.

ويعتبر تولمان ان العلاقة بين المثير والاستجابة ليست

علاقة بسيطة بقدر ما هي تنظيم من النمط الادراكي أي ان تفسير هذه العلاقة يبنى على صياغة عقلية ونظرية. ويرى انه للتوصل الى تفسير السلوك يجب النظر فيما يحدث بين المثير ـ الاستجابة، فيعود الى العلاقة التي تكلم عنها ودورث Woodworth المثير ـ المتعضي ـ الاستجابة. فيتكلم تولمان عن السلوك حسب العلاقة الآتية: المثير ـ الشخصية ـ الاستجابة.

فتفسير السلوك لا يكون بالنظر الى الترابط الذي يتم بين المثير ـ الاستجابة، وإنما بالنظر الى ما يحدث بينهما. فالسؤال الذي يطرح هو: كيف يسلك الكائن في موقف ما؟ فكيفية السلوك تختلف من فرد الى فرد آخر، وتختلف باختلاف حالة هذا الفرد وشدة دوافعه وامكانياته؛ وباختصار تتوقف على خبراته وما اكتسبه وعلى أولياته واستعداداته او بمعنى آخر على كلية شخصيته.

**5 ـ مفهوم السلوك عند بيار جانيه:**

ـ نظر جانيه الى السلوك من خلال مبدأ التوازن بين القوى النفسية والتوتر النفسي. واعتبر ان القوى النفسية هي الطاقة الدافعية التي هي عبارة عن طاقة عضوية تهدف دائماً الى التفريغ والتصريف. فكل دافع يخلق توتراً، وهذا التوتر يدفع الى الفعل (السلوك). ففي الحالات المرضية Pathologique تكون التوترات ضعيفة أي يكون التوتر الذي يصاحب القوى النفسية منخفضاً. لذلك فإن جانيه يعتبر أن فهم السلوك يتطلب التمييز بين القوى النفسية التي تشكل كمية الطاقة التي تتوافق مع شدة الدافع، والتوتر النفسي الذي هو عبارة عن توظيف كيفي للطاقة يتوافق مع مرتبية Hiérarchie الأفعال او التصرفات فالوظائف النفسية تتطلب لكي تبلغ مستوياتها العليا اي التكيّف توتراً نفسياً يتوافق مع درجة فعالية وتعقيد السلوك: فبقدر ما يكون التوتر اكثر انخفاضاً بقدر ما تكون وظيفة الواقع اكثر اضطراباً مما يؤدي الى تشتيت الانتباه وسيطرة النشاطات اللعبية والتخيلية. واذا تزايد هذا الانخفاض في مستوى التوتر اكثر من ذلك ظهرت تصرفات لا يمكن ضبطها والتحكم فيها (النوبات الهستيرية والصرعية وأنواع الاضطرابات الأخرى).

وبعد ان صاغ جانيه مستويات من أنواع السلوك المرضي حاول ان يصنف التصرفات السوية، فوضع سلماً لهذه التصرفات يبتدىء من التصرفات البسيطة الى التصرفات المعقدة. وقسم أنواع التصرفات الى أربعة:

أ ـ مجموعة التصرفات المرتبطة بالأفعال الآلية (الانعكاسات) والافعال الاجتماعية البدائية (التقليد) فهذه المجموعة من التصرقات يطلق عليها «التصرفات الحيوانية» Conduites Animales

ب ـ مجموعة التصرفات العقلية الأولية تحتوي على:

ـ تصرفات التوجه Orientation والوضع Position.

ـ تصرفات التجميع Rassemblement والترتيب Arrangement واختراع الأدوات Fabrication des outils.

فهذه التصرفات تتميز بأنها مزدوجة الغاية: فهي تهدف الى صنع الأدوات واستخدامها. وتشتمل على التصرفات العقلية الأولية، اللغة.

جـ ـ مجموع «التصرفات الوسطى» التي تقوم على مبدأ الاعتقاد وهي تحتوي على:

ـ الاعتقاد التأكيدي Asséritive الذي يمكّننا من الاقتصاد في الجهد عن طريق التفكير في العمل قبل حدوثه واستخدام نتائجه مباشرة.

ـ الاعتقاد المبني على التفكير والتصور.

ـ الفكر المتولد عن الجدول والنقاش.

و ـ التصرفات العليا التي تتضمن التصرفات القائمة على الجهد والعمل والتجربة المكتسبة التي لها تأثير على كل تصرف يقوم به الكائن في المستقبل عن طريق الذاكرة وتصرفات التطور (البحوث العقلية).

ويرى جانيه ان الحياة النفسية تتطور وتتكامل عبر مراحل يجتازها الفرد تدريجياً أي أنها تتطور تطوراً تكاملياً من أنواع السلوك الأولي البسيط الى أنواع السلوك المعقد.

فمهومه للسلوك مفهوم دينامي وارتقائي، فهو ينطلق من دراسة الوظائف السلوكية وتصنيفها تصنيفا تصاعدياً مؤكداً على أهمية التطور السلفي phylogenèse اكثر من تأكيده على أهمية التطور الفردي Ontogenèse. فهذا التأكيد هو الذي يجسد الخلاف بينه وبين فرويد: فجانيه يهتم بتطور المجموعات الاجتماعية (المؤسسات الاجتماعية) اكثر من اهتمامه بنشأة الوظائف من خلال تاريخية الكائن وخبراته المبكرة (نظرية فرويد). فالكائن في رأي جانيه قد تشكل وصيغت وظائفه السلوكية الراهنة بفعل خبرات الأجيال السالفة المتراكمة.

**6 ـ المفهوم التكاملي للسلوك: معنى السلوك ومفهوم خفض التوتر:**

يتخذ اليوم تعريف السلوك منحى يقوم على ادراك معنى السلوك ودلالته. فيتحدد علم النفس في الاتجاهات الحالية بأنه دراسة السلوك باعتبار ان الكائن منذ ولادته الى مماته في حالة سلوك لأنه في صدام دائم ومستمر مع مثيرات العالم التي تؤثر في نشاطه. فكل كائن حي يسعى الى المحافظة على توازنه الذاتي، وكل انهيار في هذا التوازن يؤدي الى أفعال وحركات غايتها استعادة التوازن المفقود. وبمعنى آخر: فكل مثير داخلي او خارجي يخلق توتراً عند الكائن، فهذا التوتر الذي يولد انهياراً في توازنه يدفعه الى التحرك. فاذا تمكّن هذا التحرك من خفض التوتر يستعيد الكائن توازنه.

« السلوك هو مجموع العمليات الفيزيولوجية والحركية والعقلية التي يستجيب بها الكائن على مثيرات البيئة التي يوجد فيها بغاية تحقيق امكانية وتفريغ التوتر الذي يكوّن من جهة مصدراً في انهيار التوازن في نظامه ومن ناحية أخرى دافعاً لتحريكه واستجابته ». (Lagache, La psychanalyse: coll. que sais-je).

فهذا التحديد للسلوك يبيّن عن عدة عوامل أساسية:

ـ السلوك هو في جوهره سلوك كلي يتكون من مجموعة عمليات تؤلف كلا موحداً، فلا يمكن فصل الاستجابات الفيزيولوجية والحركية والعقلية عن بعضها البعض كأجزاء متمايزة بل ينظر اليها من حيث خاصيتها كأجزاء في هذا الكيان الكلي. فالسلوك هو « كل » منظم له قوانينه الخاصة.

ـ ويقصد بالعمليات الفيزيولوجية الاستجابات العضوية او الاستجابات الداخلية، والعمليات الحركية هي الاستجابات الخارجية التي تظهر من خلال أفعال الكائن وردود فعله على المحيط. أما العمليات العقلية فيقصد بها عمليات التذكر والإدراك وتداعي الافكار والمعتقدات وتعديلاتها.

ـ الكائن في صراع مستمر مع المحيط يهدف الى الاحتفاظ بتوازنه، فإذا حدث ما يخل في هذا التوازن فانه يقوم بالأفعال الضرورية لاستعادة هذا التوازن. فكل سلوك في هذا المعنى هو سلوك هادف اي يرمي الى غاية هي استعادة الحالة السابقة من التوازن الذي انهار نتيجة الاستثارة.

ـ أما معنى تحقيق الامكانيات فيقصد منها ان السلوك ليست غايته فقط تفريغ التوتر والرجوع الى حالة سابقة من التوازن بل يهدف الى غاية ابعد، غاية خلاقة. ان الحاجات البيولوجية والاجتماعية والنفسية تتشابك وتتداخل بغية تكامل الكائن لأن تحقيق كل رغبة او حاجة يجعل من الكائن شخصاً جديداً، فتسهم في تحقيق الذات.

ـ ان تعريف السلوك حسب هذا المفهوم الكلي هو تعريف يتناول الشخصية الكلية في مؤتلفاتها الدافعية والغرضية. فمن هنا النظر الى السلوك كوحدة متكاملة تحتوي على فترات تبتدىء أولاً بالدافعية ثم بالتفتيش عن وسيلة لاشباع هذا الدافع وأخيراً تحقيق الهدف من السلوك.

**1 ـ الدافعية:** تكوّن المرحلة الأولى في السلوك، فهي المحرك أو « الدافع » الذي يدفع الى السلوك. فيمكن اعتبارها الفترة الزمنية الأولى في السلوك: فالكائن لا يسلك الا اذا كان مدفوعاً الى السلوك. ولكن هذا التحديد للدافعية لا يتوضح الا من خلال هذه الملاحظات:

السلوك يؤدي إلى تغيرات داخلية وخارجية:

ـ داخلية: بمعنى ان تحقيق الهدف من السلوك يؤدي الى تغيّر في الكائن. وهذا التغيُّر يصبح هو بدوره دافعاً جديداً لسلوك الكائن. فاذا كان الكائن مدفوعاً دائماً بنفس نتائج سلوكه فلا يمكن عندئذ اعتبار الدافعية مرحلة أولية في السلوك لأن إلحاحية الدافع تظل حتى تحقيق الهدف. فالدافعية تعايش السلوك زمنياً وخلال تجربة الفرد المعاشة فانها لا تزول بل تعدل تدريجياً في ضوء هذه التجربة او تترك مكانها لدافعية أخرى جديدة.

والتغيرات الداخلية تكون فيزيولوجية او حركية او عقلية.

ـ خارجية: بمعنى ان السلوك يغير في المحيط، وهذا التغير ينعكس من جديد على الكائن.

ان هذه التغيرات الداخلية والخارجية ترتبط بنوعين من المفاهيم: مفهوم التوتر ومفهوم التفكك. وهذان المفهومان يكوّنان أساس التغير الذي يحدث في الكائن لأن الوعي بالدافعية لا يتم الا عن انهيار التوازن بين الكائن والمحيط. وهذا الانهيار يولد حالة من التوتر والتفكك.

ب ـ المرحلة الثانية في السلوك: صياغة السلوك:

عندما يلح الدافع لا بد للكائن من ان يسلك. والشروع في السلوك هو دائماً أشكالي لا يخلو من صعوبات. فكيف يستجيب الكائن على المشكلة التي يطرحها الوسط المحيط عليه؟

ـ نوعان من السلوك المثالي:

1 ـ سلوك الاستيعاب **Assimilation** الكائن أمام الموقف ـ المشكلة يستخدم الاواليات التي بحوزته (حسب بياجه: الصميمات **Schèmes** التي يملكها). فيستوعب الكائن الموقف

في ذاته. في هذا النوع من السلوك يتعدل المحيط ويتغير حتى يصبح متوافقاً مع إمكانيات الفرد. فالتغير الذي يحصل هنا هو تغير خارجي.

2 ـ **سلوك التوافق Accomodation**: لا يملك هنا الكائن الصميمات المتوافقة مع الموقف فيلجأ إلى تغيير وتعديل أولياته ليجعلها مطابقة ومتوافقة مع الموقف الجديد. فالتغيرات التي تحصل في هذا السلوك هي تغيرات داخلية.

ـ في الواقع كل سلوك هو مزيج من الاستيعاب والتوافق.

ـ فمن انواع سلوك الاستيعاب:

1 ـ الاستجابات الشرطية.

2 ـ سلوك الغريزة.

3 ـ سلوك العادة.

ـ ومن أنواع سلوك التوافق:

1 ـ سلوك المحاولة والخطأ.

2 ـ السلوك الذكي.

جـ ـ المرحلة النهائية في السلوك: ثلاثة مواضيع أساسية تطرح هنا:

1 ـ موضوع السلوك: كل سلوك بحاجة إلى موضوع. ينتج عن الموضوع نوعان من النتائج:

ـ نتائج خارجية: يكون موضوعها الأشخاص والمواقف المادية.

ـ نتائج داخلية: عندما يكون تأثير السلوك على الكائن نفسه مثل التغيرات النفسية والاستجابات الحشوية والتصرفات الرمزية والعقلية.

2 ـ هدف السلوك: كل سلوك يهدف إلى شكلين من الأهداف:

ـ أهداف عامة: التأثير على فعل الكائن: تحريكه او تفككه او رفع نسبة توتره.

ـ أهداف خاصة: خفض الدافعية أو خفض التوتر وخلق التكامل.

**3 ـ نتائج السلوك الثانوية:**

الى جانب النتائج الأولية للسلوك التي تؤدي الى خفض التوتر والتغيرات الداخلية التي تصبح بدورها دوافع جديدة تحرك الكائن، هناك نتائج ثانوية. إذ إن تكوين شخصية الفرد وتكاملها وما يصيبها من تغيرات دائمة عن طريق اكتساب العادات (التعلم) هي من نتائج السلوك: فيتعلم الكائن انماطاً معينة من السلوك تهدف اما الى ارضاء حاجاته ورغباته واما الى حمله على تجنب ما هو ضار ومؤلم.

## مصادر ومراجع


- Fraisse, P., L'évolution de la notion du comportement, Bulletin du psychologie.
- Fraisse et Piaget, Traité de psychologie expérimentale, T. I, Histoire, T. III, Psychologie du comportement.
- Janet, P., De l'Angoisse à l'extase, P.U.F.
- Lagache, D., La psychanalyse, Que-sais-je ?
- Loreny, Evolution et modification du comportement, Payot.
- Naville, P., Le Comportement, coll. Idées.
- Piéron, H. Dictionnaire de psychologie.


**عبد اللطيف معاليقي**

# سُؤال

**Question**
**Question**
**Frage**

ـ 1 ـ

كان «السؤال» وما يزال الطريق الى الحكمة والفهم والمعرفة، منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا. واذا كان عصرنا اليوم يتميز بشيء فلربما بكثرة الأسئلة وتنوع ميادينها. لقد رفض سقراط من جهته تلقين المعرفة. وفي الحوار الأفلاطوني «مينو» رفض سقراط، على وجه التحديد، تلقين الفضيلة. لكنه كان يؤمن بقوة «السؤال» على تفجير مكامن المعرفة في الذات البشرية. فها هو يؤكد لنا هذا الأمر فيما يستجوب عبداً فتياً لا يجيد من اليونانية غير التكلم بها، إذ إنه ولد وتربى في أثينا. سقراط يسأل الغلام عن أشياء ما كانت لتخطر له ببال. وهو يرسم له على الأرض شكلاً هندسياً (مربعاً) ويحاول استدرار الأجوبة الصحيحة من ذكائه الفطري الفني حول قوانين الهندسة القبْلية. والصبي يجيب. وهو يجيب على أسئلة سقراط بنعم ولا، وبأكثر من ذلك أحياناً، فينضح من أجوبته الصحيحة ان الصبي قد أصبح ملماً بمائية المربع إلماماً وافياً.

ثم يلتفت سقراط الى «مينو» الذي كان راقب عملية «الاستجواب» هذه من أولها، ويبدأ باستجواب جديد له حول حادثة الغلام الأمي. وكأن سقراط لا يحاول تلقين «مينو» نظرية المعرفة التي آمن هو بها، بل استجوابه بشأنها حتى يصل «مينو» ذاته ومن تلقاء ذاته، كالعبد الصغير من

قبله، الى الاقتناعات التي ترسخت في ذهنه الفلسفي - بالطبع من خلال السؤال والجواب. ثم يلتفت سقراط ثانية الى « مينو » ليسأله من جديد: ماذا تعتقد يا مينو. هل أجاب الصبي على أسئلتي بأجوبة لم تكن أجوبته الخاصة؟ هل أجاب بما ليس من عنده؟ فيجيب « مينو »: لا، كلها كانت أجوبة من عنده. ويتابع سقراط: لكنه لم يكن يعرفها من قبل، كما اتفقنا على ذلك جميعاً قبل بضع دقائق. « مينو » يوافق بالقول: صحيح. فيقول سقراط: إذن فهذه الآراء كانت موجودة عنده على نحو ما. « مينو » يوافق ثانية: صحيح. اذ ذاك يستنتج سقراط بالقول: إذن فالإنسان الذي لا يعرف يمتلك في ذاته آراء صادقة حول موضوع معين، وذلك بدون أن تكون له معرفة بذلك. « مينو » يقول أخيراً: يظهر ان الأمر كذلك...

هنا نرى بوضوح ان « مينو » لم ينج مما حصل للعبد الأمي الصغير. فهو أيضاً قد اقتنع وتوصل الى الإقتناعات التي كانت له والتي كانت « موجودة » عنده، وذلك من خلال الاستجواب السقراطي له، من خلال عملية السؤال والجواب على نحو تسلسلي يستدعي المعارف اذ يربط بينها على نحو منطقي.

- 2 -

لكن « السؤال » الذي بقي المدخل الرئيس الى الحكمة والفلسفة لم يحظ، في مر العصور، بالقسط الوافر من التساؤل والتفلسف حول ماهيته الخاصة. حتى أفلاطون جاءت عنايته بالسؤال من خلال الممارسة ومن باب الحوار الذي أجاده هذا الفيلسوف خير اجادة.

لكننا نرى عند أرسطو بعض ما يعوض عن ذلك. فلربما كان هو أول من جعل من « السؤال » قضية فلسفية في كتاباته المنطقية. ففي « كتاب المسائل » Topica يقول أرسطو: إن البرهان يبدأ بالقضايا فيما مواضيع التفكير Subjects تدعى « مسائل ». ثم يفرق أرسطو بين القضية والمسألة Propositions & Problems، فيقول إن الفرق بينهما هو فرق تحول في العبارة. فإذا وضعت العبارة على هذا النحو: (« الحيوان الذي يمشي على قدمين » هو تعريف الانسان، أليس كذلك؟) أو: (« الحيوان » هو جنس Genus الانسان، أليس كذلك؟)، تكون النتيجة قضية، لكن إذا وضعت العبارة على هذا النحو: (هل « حيوان يمشي على قدمين » تعريف للإنسان أم لا؟) أو: (هل « حيوان » جنس الانسان أم لا)؟ تكون النتيجة مسألة. ثم يستنتج أرسطو انه من الطبيعي أن تكون القضايا والمسائل متساوية في العدد، « لأنه باستطاعتك أن تجعل من كل قضية مسألة اذا كانت تقوم بتحويل العبارة ».

وفي مكان آخر يقول أرسطو إن المسألة الجديرة بالانتباه هي المسألة الجدلية Dialectical Problem. ثم يبرز الترابط بين القضية والسؤال إذ يقول: إن القضية الجدلية تكمن في السؤال عن شيء يأخذ به كل الناس، أو أكثر الناس، أو الفلاسفة، على أن لا يكون هذا الشيء متعارضاً مع الرأي العام. وعندما يعود أرسطو الى المسألة الجدلية يعرّفها بكونها موضوع بحث من شأنه المساهمة في الخيار والترك أو في الصدق والمعرفة، وذلك اما بمفردها أو بصفتها مساندة في حل بعض المسائل الأخرى المماثلة. هذا واما أن تتناول المسألة موضوعاً لا رأي فيه للناس عامة بأي اتجاه، أو أن لهم رأياً فيه يخالف رأي الفلاسفة، أو أن يبني الفلاسفة خلافاً عليه.

وبعد ذلك بقليل يعرف أرسطو الدعوى Thesis ويفرّق بينها وبين المسألة. فالدعوى هي، في تعريفه، افتراض لفيلسوف بارز يتعارض مع الرأي العام، مثلاً كأن يقول أنتيثنيس Antisthenes. إن التناقض غير ممكن، أو أو يقول هرقليطس إن كل الأشياء في تحول دائم والخ... ثم يقول أرسطو إن الدعوى، كل دعوى، هي مسألة أيضاً، مع أن المسألة ليست دائماً دعوى، وذلك بقدر ما لا يكون لنا دائماً رأي في بعض المسائل بأي اتجاه. فالناس اما أن لا توافق على دعوى فيلسوف معين، أو أن يقوم خلاف بشأنها بين أهل احدى الطبقات، وذلك لكون الدعوى تتعارض مع الرأي العام. ويتابع أرسطو فيشير الى أن الأمر قد درج الآن على اعتبار كل المسائل دعاوى. ثم ينهي حديثه بالقول: ليس المطلوب فحص كل مسألة وكل دعوى. وحدها المسألة التي تربك من يحتاج الى البرهان ما ينبغي أن يخضع للفحص، لا تلك التي تربك من يطلب العقاب أو الادراك.

- 3 -

لعل هذا أهم ما قاله أرسطو بشأن طبيعة السؤال والمسألة. وبالرغم من هذه البدايات، التي انحصرت طبعاً في اطارات التساؤلات السقراطية - الأفلاطونية والعموميات الأرسطوطالية، ظل المنطق السلفي منطق القضية، فلم يجد « السؤال » باباً فيه مع انه كان قد وجد باباً إليه. لذلك بقي « السؤال » والسؤال عن « السؤال » عند حدود التساؤلات العامة والتصاريح العمومية الى ان حل القرن التاسع عشر بنهضته

المنطقية التي كان من شأنها تعدي الحدود التي رسمها أرسطو للمنطق والتي قال عنها كانط في القرن الثامن عشر انها نهائية.

ففي المنطق الفنومنولوجي الأوروبي: بفندر Pfänder ، انغاردن Ingarden ، لوڤ Löw ، كما في المنطق التحليلي الانكلوسكسوني: برايير Prior ، بلناب Belnap ، كوبنسكي Kubinski ، اكڤيست Agvist ، نرى انطلاقة جديدة لمنطق «السؤال».

هؤلاء جميعاً أقروا للسؤال بقوام ذاتي بخلاف الذي للقضية ولا ينحصر، بالتالي، في «التحول» الذي قرأناه عند أرسطو بالنسبة للعبارة. إذّاك حاول هؤلاء الفلاسفة الحديثون، من جديد، اخضاع علاقة القضية بالسؤال الى الفحص التأملي. كما حاولوا من جهة أخرى فحص القضايا التي يتضمنها السؤال بوصفه سؤالاً والتي تبقى كامنة فيه على نحو افتراضي. بذلك برز الى الوجود منطق جديد تحت عنوان جديد: منطق السؤال أو Erotetic Logic ، وذلك نسبة الى اللفظة اليونانية للسؤال.

أما في الفلسفة الوجودية Existenzial Philosophie فيحاول هيدغر تجذير طرح السؤال حول «السؤال» فيذهب الى تأويله على انه سؤال عن الكينونة Seinsfrage أو سؤال عن معنى الكينونة Nach dem «Sinn von Sein» يعود الى ماهية الوجود الانساني. وانطلاقاً من هذه الحوافز الجديدة يحاول رومباخ Rombach مثلاً دراسة الأشكال الماهوية المختلفة للسؤال وذلك من خلال منهج فنومنولوجي على صعيد تطبيقي موسع. أما هانز جورج غادمر فيحاول ابراز الأهمية الهرمسية (التأويلية Hermeneutioche) للسؤال وذلك انطلاقاً من كون القضية لا تفهم على حقيقتها الا انطلاقاً من السؤال الذي تؤلف هي جواباً عليه.

ـ 4 ـ

لنتأمل الآن قليلاً في ماهية السؤال:

يحدد ديكارت، على هذا الصعيد، ثلاثة شروط لأهلية «السؤال» كتمهيد للمعرفة. أولاً ينبغي أن يكون في كل سؤال شيء غير معروف. وثانياً أن يكون هذا المجهول معروفاً على نحو معين أو الى حد معين. وثالثاً ان هذا المجهول لا يمكنه أن يصبح معروفاً الا بواسطة ما هو معروف.

اذن فإننا نرى ان كل من يسأل يعرف ويجهل بآن. لو لم يعرف شيئاً على الاطلاق لما استطاع السؤال. ولو عرف كل شيء، لما احتاجه. ان السؤال ينطلق من المعرفة ويعود اليها. ينبع من معينها ويعود ليصب في محيطها. من هنا ان أهمية السؤال وقيمته المعرفية تتعين بمقدار المعرفة التي يفترضها هذا السؤال من جهة وبالمعرفة التي يحاول هذا السؤال استقصاءها من جهة أخرى. وليس السؤال ما يسأل: بل الانسان. فهو الذي يعرف ويجهل، وهو الذي، بالتالي، يسأل.

ان سؤالنا عن «السؤال» ينبسط في هذا البحث على صعد أربعة:

1 ـ الصعيد الذاتي.
2 ـ الصعيد البينذاتي.
3 ـ الصعيد الموضوعي.
4 ـ الصعيد الزمني.

همّنا بذلك ابراز علاقة السؤال بالذات السائلة، وبالذات من حيث علاقتها بالآخر، وبالزمن. من خلال هذه الصعد تبرز لنا، كما نأمل، بعض النواحي الماهوية للسؤال.

**1 ـ الصعيد الذاتي:**

لقد أبرزنا بعضاً من أبعاد هذا الصعيد في ما ذكرناه عن شروط ديكارت. فالسائل يتميز من حيث هو عارف: بوعي حدود معرفته، ومن حيث هو جاهل: برفض هذه الحدود، ومن حيث هو سائل: بارادة العبور وتخطي الحدود. بذلك يبرز لنا طابع رئيس يميز السائل بوصفه سائلاً: نعني المفارقة والتعالي Transcendence. فالتساؤل، كما يمكننا الآن القول، هو ضرب من التعالي والمفارقة. وليس هو تعالياً فوق الجهل فقط ولا هو مفارقة لحدود المجهول وحسب، بل هو، وبمعنى سام جداً، تعال فوق المعروف ذاته ومفارقة لحدود المعرفة ذاتها... وباتجاه ما هو أكمل. من هنا أيضاً ارتباط ظاهرة السؤال بامكانية الحرية لدى السائل و«المسؤول». ان امكانية السؤال طابع انساني ماهوي. كما ان ممارسته خير مؤشر الى هذه الحرية كالمميز الأساسي للسائل والمجيب. ذلك ان الحرية، في أساسها، طابع مفارقة وتعال فوق الحدود.

لكن ليس على السؤال ان يبقى مرتبطاً بالسائل. من شأنه، بالمقابل، الانفلات من كل علاقة ذاتية ليلامس أطراف الشمول والتجريد. بذلك يصبح السؤال مسألة يود لها هانز جورج غادمر أن تعود فتصبح سؤالاً، أي أن تعود الى ارتباطها الوجودي بالسائل. ان «تمسؤل» السؤال أي انفلاته

من السائل وصيرورته مسألة مجردة، تعود الأسئلة لتندرج تحتها هو مصيره المحتوم في العلوم المنهجية، حيث تتجرد المسألة عن سؤالها الأصلي وتساؤلات طارحها. كما ان منهجية العلم تتعين بكيفية طرح السؤال على الموضوع وبكيفية السعي للحصول على الجواب. وفي معرض حديثه عن هذا الموضوع يقول كوراث Coreth ان العلم يطرح السؤال بصفة المسألة المجردة. وهو لا يبتعد بالمسألة وحلها الى الشمول الكلي، بل يبقى، بوصفه علماً خاصاً، مقيداً بحدود المسألة كما يجري طرحها ضمن نطاقه الخاص. ان سوء الفهم، يقول كوراث، يحصل على أشده عندما لا تحترم الحدود الفاصلة بين مختلف العلوم ولا، بالتالي، بين مختلف أنواع الأسئلة. وعندما يحصل أمر كهذا يتحتم، في رأي غادمر، الرجوع الى السؤال كشرط ضروري لاعادة الاتفاق بين المتنازعين. أي انه يصبح من المتوجب علينا أن نسأل عن «السؤال».

**2 ـ الصعيد البينذاتي:**

ان «البينذاتية» تعبير يعني، بوجه عام، العلاقات بين الذوات المختلفة. وعندما نسأل عن الصعيد البينذاتي للسؤال فإننا نقصد علاقة السائل، بوصفه سائلاً، بباقي الذوات، وذلك من حيث كون هذه العلاقة تتسم، على نحو رئيس، بالضرورة.

على هذا الصعيد البينذاتي يعني السؤال ثلاثة اعترافات. أولاً: انه يعني الاعتراف بالآخر: الاعتراف بوجوده وضرورته له كسائل. ثانياً: انه يعني الاعتراف بغيرية موقف الآخر: الاعتراف بأن للآخر موقفاً غير موقفه هو، موقفاً يطل منه الآخر على غير ما يطل منه السائل من موقع وقفته الخاص، الاعتراف بمنظور خاص للآخر غير منظور السائل. ثالثاً: انه يعني الاعتراف بعلوية حدود الآخر: الاعتراف بأن حدود رؤية الآخر، حدود منظوره، حدود معرفته أعلى من حدود رؤية السائل ومنظوره ومعرفته الخاصة. فإذا كان سؤال السائل مؤشراً لتعاليه وللطابع التفوقي الذي يتميز به كسائل فإن جواب الآخر دليل على تعال آخر يتميز به كمجيب.

ان تعالي السائل هو من علو المجيب كما ان مفارقة السؤال هي من تفوق الجواب.

ثم ان السؤال ينقسم على الصعيد البينذاتي الى ثلاثة أنواع. أولاً: هناك «السؤال» بمعناه البسيط. هنا يتميز السؤال بالعفوية والبعد: عفوية الدافع والتفكير، والبعد الواعي عن الآخر ولغيريته. وقد يتسم أحياناً بطابع عبوري لا اكتراثي، أي ان هذا البعد قد يتخذ شكل التباعد. ثانياً: هناك «الاستفهام». هذه درجة أعلى من التعقيد. هنا السؤال مفتاح للجواب، كما يقولون. ان الاستفهام هو طلب الفهم. وعندما لا يكفي الفهم الذاتي، يصبح الاستفهام طلب الفهم من الغير. هنا يتميز السؤال، بوصفه استفهاماً، بالتأملية والمداناة: تأملية الدافع والتفكير، ومداناة الآخر والتقرب من غيريته. هنا يلتمس السائل جواباً من الآخر. هنا يبدي ما لديه من اللطف والتواضع ومعرفة الحدود الذاتية. هنا، في الاستفهام، لا يعرف السائل ذاته وحسب، بل يعرب عنها للآخر، لا يعرف حدود معرفته فقط، بل يكشف عنها للآخر. من هنا أيضاً، في هذه «البينذاتية»، احساس السائل بـ «البين» كبون شاسع أحياناً يفصله عن الآخر، كمسافة محفوفة بمختلف الأحاسيس «البينذاتية» ـ مسافة عبورها ضروري بقدر ما هو صعب. من هنا التشوق والخجل. من هنا أيضاً التهكم والنزعة الى الاحراج عند البعض، وذلك انطلاقاً من الشعار: «وأنت أيضاً لا تفهم، أنت أيضاً في موقع السائل». ثالثاً: هناك «الاستجواب». واذا كان السؤال مفتاح الجواب في «الاستفهام» فإنه «خلع» للقفل في «الاستجواب»، وأحياناً انه تحطيم لجميع الأبواب الممكنة. هنا نجد أعلى درجة من التأزم والتعقيد البينذاتي في علاقة السائل بالمجيب: ان التأزم يحصل لتمنّع المجيب عن الجواب. أما التعقيد فلأن علاقة السائل بالمجيب تخضع لناموسية سلطوية معينة تخرج بها عن اثنينية العلاقة لتدخلها في اطار مجتمعي خاص يقوم على الشرعية أحياناً وعلى العنف والارهاب أحياناً أخرى. واذا كان «الاستفهام» يتميز بالتأملية والمداناة فإن «الاستجواب» يقوم على التخطيط والهجوم. ولا تسل عن الهوة البينذاتية التي تفصل بين السائل والمجيب في «الاستجواب». واذا كانت «البينذاتية» بين السائل والمجيب في «الاستفهام» مسافة، فإنها في «الإستجواب» هوّة. وإذا كانت المسافة بين السائل والمجيب في «الإستفهام» نوعاً من «التباين» بين الذوات فإن الهوة بينهما «في «الإستجواب» تمسي ضرباً من التضاد بين الذوات والعداء ـ بما يلحق بذلك من مشاعر وأحاسيس ضد ـ ذاتية.

**3 ـ الصعيد الموضوعي:**

يتناول هذا الصعيد ماهية السؤال من حيث أفقها الداخلي. هنا يكون السؤال: كيف نطل على البنية المنطقة للسؤال.

بذلك تصبح سؤالية السؤال موضوع التأمل. هذا الصعيد تؤمّه نقاط عدة أهمها:

**1 ـ صياغة السؤال:** هنا نلاحظ ان السؤال يصاغ في اللغة العربية من جملة خبرية أو إنشائية باضافة أداة استفهام الى أولها. ذلك بوجه عام وليس شرطاً ضرورياً، اذ يمكن الاستغناء أيضاً عن كل اضافة بحيث لا يستفهم من خلال «الأداة»، بل من خلال السائل ذاته، أي بواسطة التنويع في «تنغيم» **Intonation** الجملة أو في طبقات الصوت في أثناء اداء الجملة مما من شأنه افادة السؤال والاستفهام. ولا شك ان «الاستجواب» قد يتخذ تنغيمه أبعاداً صوتية أخرى.

أما في بعض اللغات الأجنبية (لغات هندو ـ أوروبية) فيصاغ السؤال عادة من خلال ما تمكن تسميته «قلب» الجملة أو عكسها فيأتي الفعل أو الفعل المساعد في أول الجملة. فيما عدا ذلك تبقى بنية التساؤل والسؤال (باستثناء غياب أداة الاستفهام في هذه اللغات) تعرب عن ذاتها على نحو تشترك فيه اللغة العربية: أي انه يمكننا فيها أيضاً الاستفهام من خلال الجملة والسائل معاً، أي من خلال عكس الجملة وبدونه.

كأن السؤال، بقلبه الجملة على هذا النحو، يبغي تقليبها لرؤية وجهها الآخر. كأن في ذلك محاولة لفتح بابها المغلق. وبذلك يصبح السؤال بالحق مفتاح الجواب.

**2 ـ علاقة السؤال بالجواب:** قد يخيل للبعض ان العلاقة بين السؤال والجواب هي علاقة تضايف. لكن اذا كان بالفعل لكل جواب سؤال فإنه لا يمكن القول ان لكل سؤال جواباً.... إلا اذا اعتبرنا الجملة الخبرية «لا أعرف» جواباً للسؤال الذي لا نملك جواباً له( ! )

لكن اذا انطلقنا من سؤال له جواب نعرفه يصبح بامكاننا السؤال: أيهما أسبق منطقياً، السؤال أم الجواب؟ يمكن قول الكثير مع كلتي الوجهتين وضدهما. ونحن لن نستطيع أن نحسم الأمر هنا على نحو نهائي. ولربما كان من دواعي السلامة الفلسفية الطلب الى المتنازعين أن يحددوا مطاليبهم أولاً. فإن كان الحديث عن الفلسفة بصفتها النسقية الشاملة يكون الأجدر بنا الإقرار بأن للجواب أسبقية منطقية على السؤال، إذ إن الفلسفة بهذا المعنى النسقي تبدأ بالجواب، وذلك بقدر ما ان البداية في الفلسفة تكمن في حكم أو في قضية. أما اذا كان الكلام عن التفلسف بوصفه نشاطاً فكرياً من شأنه ايصال الفيلسوف الى «نقطة البداية» في بناء النسق الفلسفي فلعل الأسبقية المنطقية، والحال هذه، تمسي من نصيب السؤال، إذ إن التفلسف يبدأ بالتعجب والسؤال.

**3 ـ علاقة السؤال بالفلسفة:** وما دمنا في معرض الكلام عن علاقة السؤال بالفلسفة فالأجدر بنا أن نشير هنا الى ان هذه العلاقة، كما رأينا أعلاه، حميمة للغاية حتى ان بعض الفلاسفة (هيدغر) اعتبر السؤال نقطة البداية الحقة في الفلسفة. والسؤال الفلسفي كان دائماً يتميز عن باقي أنواع الأسئلة واختصاصها بكونه أعم وأشمل، شأنه بذلك شأن الفلسفة ذاتها واختلافها عن باقي الفروع العلمية الخاصة. ان اليونان القدامى سألوا عن الأصل الواحد لكل شيء وعن الأساس الواحد لكل الموجودات. ومع ان الجواب لم يأت، في أغلب الأحيان، على المستوى المطلوب فلسفياً وميتافيزيقياً فإن السؤال اليوناني القديم أعلاه كان فلسفياً وميتافيزيقياً من أوله. وهكذا يمكننا القول: إذا كان تفلسف القبلسقراطيين فلسفة فلا بد من الإقرار بأن السؤال الفلسفي كان ذا أسبقية منطقية وزمنية لديهم على الجواب الفلسفي. إن سؤالهم الفلسفي لم يجد بين أيديهم جواباً من طينته الايدالية.

ومهما كانت بداية الفلسفة فإنها جواب على سؤال ممكن. لذلك نقول إن أسبقية الجواب على السؤال من وجهة نظر معينة تقابلها أسبقية التفلسف على الفلسفة وأسبقية السؤال، بالتالي، على الجواب من وجهة نظر أخرى.

**4 ـ علاقة السؤال بالطلب:** ان علاقة السؤال بالطلب وعلاقة الجواب بالعرض علاقة تصورية صميمة. فالسؤال يندرج تحت تصور الطلب والجواب يندرج في عداد تصور العرض. أما البنية التصورية لعلاقة العرض بالطلب فيمكن التعرف الى هيكليتها الجدلية في الفصل الثالث من كتابنا «أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية» وتحت عنوان «الآفاق الايديولوجية للحرب اللبنانية». فلا داعي للخوض في ثناياها في هذا المجال.

**5 ـ علاقة السؤال بالحكم أو القضية:** وهذه العلاقة أيضاً ليست تضايفية بالمعنى الصارم. وهذا ما يؤكده كوراث أيضاً في مقاله المشار اليه سابقاً في هذا البحث. بالطبع في كثير من الحالات يكون الجواب حكماً. كما ان الحكم هو جواب على سؤال ممكن. لكن كوراث يشير الى ان هناك أسئلة أخرى لها معاني مختلفة. فالسؤال الذي يأتي مثلاً بمعنى الأمر أو التحذير لا يتوقع حكماً كجواب عليه، بل فعلاً أو تصرفاً أو تصميماً، وذلك بالرغم من كون جواب من هذا النوع يتضمن حكماً بالرفض أو بالقبول (النفي أو الايجاب). ويتابع كوراث ليقول: حتى عندما يكون الجواب حكماً فإن العلاقة بين السؤال وهذا الحكم ليست تضايفية بالمعنى الصارم، اذ

من الممكن أن يكون لنفس السؤال الواحد أكثر من جواب واحد. من هنا أيضاً ان الفيلسوف «الوضعي المنطقي» كارناب لا يرى التضايف بين السؤال وجوابه، بل بين السؤال وصنف تام من الأجوبة الممكنة ينبغي أن يكون الجواب الصائب من عدادها.

6 ـ **السؤال والمعنوية**: من المعروف ان السؤال هو جملة انشائية. وهو بذلك يختلف عن الحكم، إذ إن من شأن الحكم أن يكون صادقاً أو كاذباً. وبالرغم من ذلك فهناك أسئلة «معنوية» وأخرى تخلو من «المعنى». كل سؤال لا يقصد جواباً «ممكناً» هو سؤال خال من المعنى. هذا وان السؤال الذي ليس من شأنه «الوضع» Position يعود فيفترض أحكاماً من شأنها الصدق أو الكذب. فعندما أسأل مثلاً عن سرعة النور يفترض سؤالي هذا انني أفهم معنى كلمة «سرعة» وكلمة «نور» وإني أعرف ان للنور سرعة معينة. كل هذه الفرضيات تتم صياغتها في جمل خبرية أو في قضايا من شأنها الصدق أو الكذب.

لكن معنوية السؤال غير صدقه أو كذبه. فعندما أسأل عن لون الحب أو ثقل الايمان فإن ذلك لا يفترض فهمي لمعنى كلمتي «الحب» و«الايمان». ولذلك فإن سؤالي يخلو من المعنى وطابع المعنوية. إذن فالسؤال الذي، من أوله، لا جواب ممكن بالنسبة له (وعلى نحو مبدئي) هو سؤال من ناحية الشكل اللغوي فقط وليس من ناحية البنية المنطقية للسؤال. إنه تساؤل ـ إذا جاز التعبير ـ يخلو من السؤال. ان السؤال يصبح ممكناً اذا توفرت (منطقياً) شروط الاجابة عليه. وهذا وجه آخر للقول إن على السؤال أن يقصد اعلان «معنويته» أولاً حتى يتم الوصول الى جواب عليه.

7 ـ **أنواع الأسئلة**: هناك أنواع كثيرة ومختلفة من الأسئلة: من أسئلة تتناول موضوعات الى أسئلة تتناول أشخاصاً. الأسئلة التي تتناول موضوعات هي من نوع: ما هذا؟ أما الأسئلة التي تتناول الأشخاص فبعضها يسأل: من هذا؟ وبعضها يستعلم عن مواقف وتصاميم كما هي الحال عندما أسألك: تثق بي؟ هل تحبني؟ وهذه الأسئلة تبتغي عادة توجيه المسلك وتقويم الأفعال. وهناك أسئلة تجريبية وأسئلة ميتافيزية. الأسئلة التجريبية تبتغي الاجابة عنها ضمن نطاق التجربة الحسية. أما الأسئلة الميتافيزية فتتعدى في توقعاتها الجوابية حدود التجربة الحسية وتقصد عالم موجودات خالصة لا وصول للحس اليها. وهناك، عند هيدغر مثلاً، أسئلة «انطية» Ontische Fragen وأخرى «انطولوجية» Ontologische Fragen. الأسئلة الأنطية تتناول الموجود من حيث اختصاصه الموضوعي بأحد العلوم والقطاعات الفكرية. أما الأسئلة الأنطولوجية فتتناول الكينونة Das Sein بوصفها الأساس الشامل لكل الموجودات العينية الممكنة.

وهكذا نرى ان اختلاف أنواع الأسئلة انما يعكس مقدرة الإنسان على طرح جميع الأسئلة بخصوص كل ما يلفت انتباهه في عالم الوجود والموجودات كما إنه مرآة تتجلى فيها قدرته على المفارقة والتعالي والحرية.... والمسؤولية.

**4 ـ الصعيد الزمني:**

ان الانسان، كما هو معلوم، كائن تاريخي زمني. يأتي من الماضي ويعيش في الحاضر ويتجه نحو المستقبل. انه يحيا في الزمن ويموت في الزمن ويقضي بين الولادة والموت فترة زمنية معينة. انه يشعر في الزمن ويحس في الزمن ويفكر في الزمن. انه يعي الزمن في الزمن. وهو يتصرف في الزمن ويقوم بكل أفعاله ضمن الإطار الزمني. ولئن كان السؤال فعلاً فهو أيضاً مباطن في الزمن. اذاك يترتب علينا أن نسأل عن زمنية السؤال المتضايف لكل فعل تساؤل.

ان زمنية السؤال ليست موضوعاً قائماً بذاته، بل تندرج تحت زمنية الشعور والحياة والتصرف. ومع اننا لن نخوض في بحث زمنية هذه الأبعاد الوجودية، إذ إن ذلك من شأنه أن يخرج بنا عن نطاق بحثنا، سوف نسأل عن زمنية السؤال بما هو كذلك وبما هو فعل شعوري.

ان السؤال فعل انساني ينطلق من الماضي ويتحرك في الحاضر ويتجه نحو المستقبل. وعلى صعيد التضايف الشعوري لهذه الأبعاد الزمنية نقول: إن السؤال يقوم على عمل كل من الذاكرة (الماضي) والإدراك (الحاضر) والمخيلة (المستقبل)، وذلك في وحدة متكاملة. فعندما يسأل المرء يفترض سؤاله، كما قلنا سابقاً، معرفة بعض الأشياء وجهل بعضها الآخر: ثم قصد التعالي فوق حدود المعروف والمجهول معاً. ان صلة هذه المعطيات بكل من الماضي والمستقبل تبدو واضحة، فنحن نصطحب معنا من الماضي معرفتنا وجهلنا (من خلال الذاكرة) ونتجه بهما الى المستقبل في تصور حي وتوقع الانتهاء الى تعال جديد ومعرفة أشمل. لكن ما لايجاري ذلك وضوحاً هو الطابع المسألي الذي يميِّز صلة الحاضر بهذه المعطيات. أليس من البديهي أن يتم التساؤل في الحاضر؟ وأين المسألة في ذلك؟

ان المسألة لا تكمن في صلة الحاضر بالسؤال، بل في نمط

هذه الصلة. فإن كانت الصلة بينهما ذات وجود بديهي فإن كيفية تقومها ليست بغنى عن الإيضاح والشرح.

وهنا لا يسعنا الا أن نستلهم ادموند هوسرل، أبا الفنومنولوجيا الحديثة، الذي كانت له نظرية خاصة في وعي الزمن. يقول هوسرل إن لا وجود للحاضر على صعيد الزمن الموضوعي المجرد عن كل تجربة. فهو على هذا الصعيد مجرد نقطة «وهمية» تفصل الماضي عن المستقبل. لكن الحال يختلف تماماً على الصعيد الشعوري الخالص وتجربة الزمن. فزمن التجربة ليس تراكماً للحظات متلاحقة، بل تيار جارف لمحتويات الوعي. فيه تتقوم الحياة الشعورية بمختلف أنحائها وأبعادها. وهو «حاضر» بالذات. أما هذا الحاضر فيتقوم كوحدة شعورية مناسبة في بعدين مختلفين: بعد «يعود» الى الماضي ويدعوه هوسرل Retention. ترجمته الحرفية: «الحفظ»، وبعد «يطل» على المستقبل ويدعوه هوسرل Protention. ترجمته المجازية: «إطلال» هذا وان «الحفظ» يعود الى الماضي دون أن يصبح من صلب ماضويته، كما إن «الإطلال» يطل على المستقبل دون أن يصبح من صلب مستقبليته.

هذان البعدان: الحفظ والإطلال، يؤلفان وحدة الحاضر الحي الجارية. فكأن الشعور في تجربة الحاضر - والتشبيه لنا - عينا سائق يقود سيارة منسابة: احداهما تنظر الى الأمام (الاطلال) والأخرى تنظر كما في مرآة خلفية (الحفظ)، وذلك في آن واحد وعلى نحو مباشر وعفوي.

بقي ان نقول ان حاضر «السؤال» يندرج تحت الحاضر العام بقوامه الهوسرلي. و«السؤال» لا يفقد حاجته الى عمل الذاكرة بسبب «الحفظ»، ولا يستغني عن عمل المخيلة بفعل «الاطلال». كل من هذين البعدين يبقى له عمله ومكانه في القوام الماهوي لزمنية «السؤال». لكن «السؤال» من حيث هو فعل معنوي يعبىء حاضراً ذا بعدين أساسيين: «الحفظ» و«الإطلال». ولنكتف هنا بهذا القليل حول زمنية الشعور و«السؤال».

- 5 -

وهكذا نأتي الى نهاية هذا البحث الموجز. ولئن عجزنا فيه عن اعطاء جواب واف للسؤال عن «السؤال» فإننا نأمل أن نكون من خلاله قد طرحنا أسئلة من شأنها تحريك السؤال عن «السؤال» ودفعه الى الأمام.

لكن كم من الناس يعيشون فعلاً في وعي «سؤاليتهم» و«مسؤوليتهم»؟!

بل كم منهم يعيش على هامش الكينونة السائلة والمسؤولة؟ فنادراً ما يطرح غنى الوجود والموجودات سؤالاً على هؤلاء يستوقف أنظارهم العشواء السارحة في فراغ العيش المادي والانهماك اليومي بمشاغل الديمومة. أليس المفكر Intellectual هو من يهوى صناعة السؤال وحرفة الاستفهام؟ ان هذا لفن قائم بذاته. ورب سؤال نجده أشد ذكاء من الجواب عليه. بل ان فن صنع السؤال شرط ضروري لإجادة باقي الفنون. وكما ان العمل الفني يفترض معرفة متبحرة في القوانين النظرية التي تحكم طبيعة موضوعه كذلك فن صناعة السؤال يستلزم الإحاطة بالكثير من الأجوبة. وبقدر ما يمتلك المرء من أجوبة، كذلك يكون «قدر» الأسئلة التي يطرحها. وبقدر ما يصنع المرء من أسئلة يكون عادة «قدر» أجوبته عليها، أو قدر أمله بذلك.

هلمّ إذن نسأل، ولنسأل أولاً عن «السؤال».

## مصادر ومراجع


- أرسطو، كتاب المسائل.
- خوري، انطوان، أضواء فلسفية على ساحة الحرب اللبنانية، دار الطليعة، بيروت، 1978.
- ديكارت، القواعد.

- Agvist, L., A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives, Uppsala, 1965.
- Belnap, N. D., Jr., An Analysis of Questions, Preleminary Report, Santa Monica, California, 1963.
- Coreth, E., Frage, in, Handbuch d. Phil. Begriffe, München, 1973.
- Gadamer, H.G., Wahreit & Methode, Tuebingen, 1965.
- Ingarden, R., «Essentiale Fragen», in Jahrb. Fuer Phil. & Phaen, Porschung, Bd 7, 1925.
- Kubinski, T., «Essay in the Logic of Question», in, Atti del XII Congress Internazionale di filosofia, Venezia, 1958.
- Loew, F., Logik der Frage, in, Archiv Fuer Gesamte Psychologie, Bd 66, 1928.
- Pfänder, A., Logik, in, Jahrb. Fuer Philosophie & Phae. nomenology, Forschung, Bd. 4, 1921.
- Prior, M.L.U.A.N., «Erotetic Logic», in Philosopical Review, Vol. 64, 1955.
- Rombah, H., «Veber Ursprung und Wesen der Frage», in, Symposion, Jahrbuch Fuer Phiolosophie, Bd. III, 1952.
- Meinong, A., Veber Annahmen, Leipzig, 1902.


انطوان خوري

# سياسَة

**Politique**
**Politics**
**Politik**

ـ 1 ـ

ليست « السياسة » مصطلحاً فلسفياً، بل مجال للنشاط الفلسفي. أو قل إن مجال السياسة قد وفَّر أفضل « شروط الامكان لانبجاس القول » الفلسفي. حتى يمكن الزعم ان الفلسفة كسستام نشأت في أثناء البحث عن الجمهورية المثلى، وان مختلف مباحثها جاءت بوصفها ما يجب أن تكون عليه « آراء أهل المدينة الفاضلة ». فالسياسي هو الهم المسيطر على معظم محاورات أفلاطون من « بروثاغوراس » حتى « الشرائع ». وتحتل السياسيات جزءاً مهماً من السستام الأرسطي. ويمكن في قراءة خاصة اعتبار « الميتافيزيقا » التبرير النظري للسياسيات. ويمكن لمثل هذه القراءة أن تعمل في آثار معظم كبار الفلاسفة، إذا ما توسعنا في مفهوم السياسة وما صدقها لتشمل قطاع « العمل » في مقابل « النظر ».

أكثر: هذا العصر المحتضر، عصرنا، يبدأ بهيغل فلسفياً. أي ببلوغ الفلسفة غايتها، انتهاءها بالمعنى الهيغلي. اقرأ: التصريح بمضمرها. ومضمرها السياسي. فعصرنا المحتضر هو عصر السياسة. وثقافته العامة تتلخص بمقالة: ان السياسة هي كل شيء. أو كل شيء هو السياسة في النهاية. فالسمة البارزة للعصر اعلان السياسة في القول، لذا يمكن القول ان الجميع معاصرون بمن فيهم سكان الأطراف والمتخلفون والسلفيون والمحدثون والمتدينون والمتفلسفون.

ولذا أيضاً يكثر القول في السياسة ويصعب في الوقت نفسه لأن مجال السياسة نفسه غير محدد.

فعبر السياسة يتم الكلام على السلطة بعامة، والسلطة السياسية بخاصة، وعلى أنظمة الحكم والفلسفة السياسية والأخلاق والاجتماع والحرية ومعيار الحقيقة. وتزخر الموسوعات بهذه الأبواب مجتمعة تحت « مصطلح » السياسة أو متفرقة.

ويختصم القوم في تعريف السياسة، ويصرف بعض أساتذة العرب المعاصرين جل علمهم السياسي في جمع تعريفات السياسة وتبويبها.

ولذا أراني مكتفياً بالكلام على العَقْل السياسي، أي على مجموعة المبادىء والمقالات التي تتحكم بالقول في السياسة مهملاً كل ما له صلة بالفِعل السياسي أي بمباشرة الأحكام والسلطة وبناء الدولة أو هدمها.

ـ 2 ـ

يرى العَقْل السياسي ان الفِعل السياسي مهنة تتطلب اختصاصاً. حتى يمكن القول ان هذا العقل نشأ مع أفلاطون في نقده للديمقراطية الأثينية القائمة على مبدأ قدرة المواطنين جميعاً على ممارسة العمل السياسي بما فيه السلطة السياسية والادارية والقضائية. ومداخلة أفلاطون بسيطة: اذا كانت مهنة الاسكافي أو الحائك، أو الطبيب تتطلب اختصاصاً وتفرغاً فكم بالحري مهنة الحاكم والمدبِّر، وهي أشرف المهن وأخطرها. ولذا سوف تنصرف فلسفة أفلاطون الى قول ما يجب أن تكون عليه السياسة وما ينبغي أن يكون اختصاص الحاكم والمدبِّر. ولسوف يرث العقل السياسي هذه المهمة على طول تاريخه: وهي نقل الفعل السياسي من الاعتباط والعفوية إلى ملكوت العقل والعلم.

يكتب توماس هوبس: « يستند فن اقامة الدول وحفظها إلى قواعد محددة كما الحساب والهندسة [ كما الجبر سيقول لينين ]، ولا يستند إلى الممارسة وحدها كما اللعبة اليدوية... لكن هذه القواعد لا يمكن أن يكتشفها الفقراء الذين لا متسع من الوقت لديهم. أما أولئك الذين تيسر لهم مثل هذا المتسع فقد كان ينقصهم حتى الآن إما الفضول وإما المنهج... ».

ومتى توفر المنهج، أو توفرت النظرية (وتتوفر دائماً للمرة الأولى في التاريخ) أمكن للفعل السياسي (للممارسة) أن يستضيء بنور العلم السياسي ويسير بالمدينة الى خيرها وصلاحها.

لكن هذه النظرية برغم بروزها المتجدد للمرة الأولى، تحتفظ بمجموعة من التوجهات تشكل ما أسميته العقل السياسي عبر التاريخ.

وأرى الى العقل السياسي من حيث يقوم على فلسفة تاريخ ويستند إلى واقعية فلسفية (دوغمائية) ومن حيث يهدف إلى تدبير المدنية.

ـ 3 ـ

لا عقلَ سياسياً دون فلسفة تاريخ. يسميها العقل هذا علماً ضرورياً. الا انه علم من نوع خاص. يعتمد على مسلمات

بسيطة مستمدة من الحس المشترك إنما مرفوعة إلى المطلق:

ثمة تاريخ لأن ثمة تبدلاً وتغيراً. كل شيء يسير وينقلب، أو يدور أو يتمرحل. لكن لا بد لهذا التبدل من أن يتبدل على شيء ثابت، صامد يحمل التغير ويؤسس بالتـالـي العلـم به. تتبدل عليه الأحوال ولا يتبدل هو. سنة اللّه في خلقه أو قانون التطور والانتقال.

فالتبدل لا يتم اعتباطاً ولا مجاناً. بل فيه يصير الثابت الى ما يجب أن يصير عليه. يسير الى غايته ومعناه.

وفلسفة التاريخ علم المعنى هذا والغايـة. وهـو علـم عـام بالضرورة لأنه يقتصر من التاريخ على معنـاه. فـإن تـسـامـح بالحدثيات والتقنيات فبكونها شواهد أو اشارات الى المعنى إياه. إذ مـا الفائدة من رصد الحدث النافل والتلهي بالظاهرة العجراء، وما العبرة من النظر الى التاريخ ان لم يكن من أجل التدبر في المدينة. من أجل تحقيق المعنى. أي من أجل أن نعي هذا الحاصل في التـاريـخ ونستشـف ضرورتـه اللاحقـة ونستخلص منه العبرة والموعظة الحسنة ونلبي نداءه التاريخي فننخرط في العمل.

يكتب بوسويه: «يا صاحب السيادة ـ يقدم لكم هذا المختصر [في التاريخ] مشهـداً رائعـاً. فهـو يعـرض أمـام ناظريكم، في ساعات قليلة جميع العصور السالفة...

ولما كان الدين والسياسة مـا عليهما تـدور الأمـور البشريـة جميعها، كانت رؤية ما يتصل بهذه الأمور وكان بالتالي اكتشاف نظامها الكلي وتـسلسلها فهماً لكل ما هو عظيم بين البشر، وامساكاً بخيط جميع أمور العالم».

ولا يفعل العقل السياسي سوى أن يتيح لصاحب السيادة الامساك بهذا الخيط، أو التدليل على القانون الحتمي للثابت تحت المتغير لما سيحصل شئنا أم أبينا. تلك ضرورة منطق التاريخ حيث لا شيء يمر عبثاً إلا في الظاهر. وحيث تظهر علامات تحقق الضرورة والغاية والمعنى لمن يعرف أن يرى. والعقل السياسي هنا كي يعرف أن يرى، ويشير الى اقتراب المعنى.

وإذا أمكنـه أن يـــرى الآن فلأن الضرورة ذاتها قـــد أتاحت هذه الرؤية الآن. لا قبل ولا بعد. فالعقل السياسي يظهر دائماً وأبداً عند الحاجة التاريخية اليه، أي في آخر الأزمنة وأردئها. قبيل انحسار الزمن الرديء وفي غاية ترديه. ولذا أمكنه التبشير بقرب انتهاء المهزلـة التـاريخيـة وعـودة الأمور الى سياقها الطبيعي (أي الواجب أن يكون).

تاريخ المعنى يتحقق بتحقق المعنى وانتهـاء التاريـخ أي عودته إلى ما كان يجب أن يكون عليه. ويتحقق غداً لا ريب في ذلك. أو بعد غد، على أبعد تقدير. ولذا تعيش مدينة العقل السياسي قبـل غد. وقتها معلق بغد.

فلا حاضر في الزمن السياسي (الا بقدر ما يُلغى الزمن ـ هيغل). أو قـل: إن حاضره معلق بغد أو منسوخ بغد الذي سبق أن نُـسخ بأمسه الأول.

ورغم ان الغد آت بالضرورة الا ان موعد قدومه متوقف على أدوات التاريخ أي البشر أنفسهم. على مدى استعدادهم لخوض غمار التاريخ.

فالتاريخ (في العقل السياسي) صراع وحرب طحون. كان ذلك دائماً. لأن الحرب ملح الأرض وقابلة التاريخ (هيغـل وانجلز، ولكن وأيضـاً هيـراقليطس والملهمـون والمخلـص المرتقب).

ـ 4 ـ

تاريخ المعنى يقلب معادلة الزمن العادي كما تراه الفاهمة العامية عندما ترى ان النتيجة تلي السبب في التسلسل الزمني. فتتقدم النتيجة على السبب في زمن العقـل السيـاسي. تصيـر النتيجة علامة ومؤشراً على قرب قدوم المعنى اللاحق ويتم ذلك ضرورة. تماماً كما يحصل في نبوءة العرّافة بالقدر الذي لا مفر منه. فيندفع صاحب البخت في تجنب سوء طالعه لكنه لا يفعل سوى أن ينفذ المقدَّر وهو يهرب منه (ملك طيبا وابنه أوديب). أو كما مكر العقل في التاريخ عند هيغل حيث يدفعنا معنى التاريخ الى تحقيقه عبر مصالحنا الشخصية وعبر موتنا (نسخ وجودنا المتناهي: فرديتنا).

مع هذا الفارق دائماً: يحمل الينا علم التاريخ احتمال وعي الضرورة التي لا مفر منها وقبول تنفيذها بحرية واعية..

لذا لا نجد مفراً للعقل السياسي من الغائية (تيليولوجيا) أياً كان مذهبه الفلسفي وسواء كان فلسفيـاً أم دينيـاً. ولعـل ذلك ما دفع لوي ألتـوسيـر، فـي محـاولتـه لإثبـات جـدَّة المـاركسيـة وقطعهـا مـع كـل تيليـولـوجيـا إلـى تقـريـر ان التاريخ سيرورة لا غاية (غايات) لها ولا فاعل (فاعلين). لكن ذلك يبقى مجرد هرطقة في «النظرية الثورية» لأنه يدفع الى اليأس السياسي، واليأس باختصار. ولذا اضطر ألتوسير الى العدول عن «القطع الابيستمولوجي» في نقـده الذاتـي وفـي محاولته الالتحاق بالممارسة. لكن اشكـالـه بقـي دون حـل لسبب بسيط: لا عقل سياسياً دون غائية.

وكما لا تخطىء العرّافة بالتنبؤ بالمستقبل لأن تنبؤهـا جـزء

من المستقبل، كذلك لا يخطىء العقل السياسي في رصده للمعنى الآتي الذي لم يتحقق بعد أو في اضفاء المعنى على ما تحقق لأن رصده واضفاءه جزء من المعنى إياه الذي تمّ تحديده بوجوب كلي. يكفي أن نقف من وجهة نظر المعنى حتى ندرك المعنى.

فالقول السياسي لا يهفّت (پوپر). لا يمكن إصلاحه أو تخطئته لأن حقيقته قائمة في انطباقه على الأشياء القائمة حقيقتها فيه كما حقيقة الأقوال الأخرى، أو المغايرة. هو المقياس فكيف يقاس من خارج.

لا يخطىء وان خالفه الواقع. لأن الواقع الذي يخالفه ليس سوى الظاهر. مثاله: «صدق الله وكذب بطن أخيك». ولا يعني ذلك أن القول السياسي يحرن أمام اثبات واحد بعينه فلا يبدل تشخيصه، بل يعني فقط أن تشخيصه المنسوخ يظل صحيحاً في الزمن الذي ظهر فيه. والحجة في ذلك ان واقع ذلك الزمان لم يكن ليطيق أكثر أو أقل مما قيل. وهو مع انتساخه في تفاصيله يظل صحيحاً في خطوطه العريضة أي يظل صائباً صواباً كلياً لأنه مجرد خطوط عريضة.

وليس في ذلك نقص ولا عيب. لأن القول السياسي قول على الأساسي. والأساسي هو الأساس والباقي تفصيل عليه. لا يعرف متى وأين وكم، لكنه يعرف الوجهة والكيف والمرحلة. وهي الأساس والباقي تفصيل.

وعلمه يقوم على الماهيات، على العلاقات بين الأشياء، ولا يطال الأشياء ذاتها الا بقدر ما تكون هي الماهيات. يعرف الأشياء من جهة اضافتها، أصلها وفصلها. ويعرفها، بخاصة، لجهة اضافتها الى الكل. لأن المعنى يقوم بالعلاقات. ولأن الوجود المفرد ليس سوى شاهد أو مثل (ولذا يقول سبينوزا: ان أعتى الطغاة لا يملك التحكم بما يجول في فكر الأفراد لأن السلطة تقوم على العلاقات. ولذا يرى هيغل أن ديالكتيك سبينوزا ناقص. وأترجم: ان عقل سبينوزا السياسي غير مكتمل، لأنه لم يدرك بعد أهمية التوحد بالكل، وأن علاقات الإضافة إلى الكل تستنفد المفرد.... ولذا أيضاً تلغي الوجود المسيّـه (الملتزمة) من الوجود كل ماهية لا تنوجد أي لا تدخل ـ في ـ الواقع. ولذا أيضاً لا تدرك البنيوية المفرد إلا بوصفه عنصراً في بنية).

ولأن ذلك كذلك، يطابق الفكر الواقع في القول السياسي. فما يصح في الفكر يصح في الواقع، والعكس صحيح. ولذا تقوم السياسة الصحيحة على العلم الصحيح.

يقول لينين: «نظرية ماركس كلية القدرة لأنها صحيحة»، ويمكن اضافة: تثبت صحتها باستمرار عبر قدرتها الكلية. أعني: «ما بيصح إلاَّ الصحيح».

ولذا لا يخطىء القول السياسي. فهو صائب مرتين: مرة لأنه لا يخطىء ومرة لأنه يتكلم على الأساس وهو الذي يحدد الأساس ويدركه. وصائب مرة ثالثة لأن الواقع الذي يصوِّبه أو يخطئه هو ملكه من جهة، وهو لم يأتِ بعد من جهة أخرى.

وهو لا يخطىء أخيراً لأنه علم ما يجب أن يكون لو ان الأمور سارت كما يجب. ولأن الأمور لا تسير كما يجب، وجبت الحرب دائماً.

- 5 -

فالعقل السياسي محارب. لأن الحرب «قوّام على» السياسة. ومطلب السياسة يجعل العمل «قوّاماً على» النظر. لذا لا يسع النظر أن يظل في العام والكلي لأنهما مجردان. وتحتاج النظرية الى أن تتكيف مع مطلب العمل: «شجرة الحياة الخضراء أغنى بما لا يقاس من النظرية الرمادية» (غوته وهيغل ولينين). لذا لا يبلغ علم العقل السياسي الا بصيرورته إلى غايته: النظر في تدبير المدينة.

وعلة ذلك ان العام في العقل يجب أن يتحقق. سستام هيغل يقوم على شرح هذا الوجوب الداخلي للتحقق. ولا سبيل الى تحقق العام الا في الخاص. حتى يمكن القول ان علم العقل السياسي هو علم تخصص العام استرشاداً بعام متحقق في خاص آخر، سبق أن تحقق في بعض منه. عام سيتحقق هنا والآن في وضع فريد. وكل وضع فريد لأنه مختلف ومتشابه: مختلف، ولذا يجدر أن يتجسد العام فيه. ومتشابه، ولذا يجدر أن يشكل نموذجاً جديداً يجر معه البشرية جمعاء إلى خلاصها المحتوم من رديء الأزمنة.

ولا شك ان العناية اختارت هذا الوضع الخاص لحكمة ظهرت أو ستظهر. أو ان القوانين التاريخية انعقدت فيه. ولذا يتحقق تاريخ المعنى في شعب فريد أو مختار. أو أمة خير الأمم. أو طبقة تمتاز عن بنات جنسها من طبقات العباد. أو عرق بشري متفوق اختير لينهي عصر العبودية الخلقية.

لكن مثل هذا الخاص ما زال عاماً في وصفه، ما زال ماهية غير حية، أو غير ماثلة للحس المشترك، ما دام لم ينتقل من القوة الى الفعل. من وجوده في ـ ذاته الى وجوده لـ ـ ذاته (هيغل وماركس).

وسيكون من نصيب العقل السياسي الحديث وبخاصة بدءاً من هيغل أن يمنح هذا الخاص حياته، أن ينفخ فيه روحه

الحية، روح الرمز الحي، الشخص البطل أو التنظيم الماثل الذي يجسد معنى الخاص ورسالته عبر ديالكتيك صيرورة المفرد الى غايته في الكل المتخصص.

يمنح الرمز للخاص حقيقته التي ليست، على حد تعبير هيدغر، سوى «الكشف عما يجعل شعباً من الشعوب متيقناً وواضحاً وقوياً في الفعل والمعرفة». حقيقة تفجّر بانكشافها «الإرادة الحقيقية للحصول على المعرفة» فتحدد الارادة هذه «الحق في المعرفة». ويصدف أن يكون ذلك بمناسبة النازية السعيدة.

ولما كانت المسألة بمثل هذه الخطورة المعنوية (من المعنى) والانطولوجية، كان من نافل القول أن تؤول السلطات جميعاً إلى سلطان مطلق هو الرمز. فيصير السلطان مصدر جميع السلطات ويقف خارج القانون وخارج الأخلاق، كما يقف إله لايبنتز خارج سلسلة المخلوقات، بل ويعين القانون والأخلاق بدءاً كما يعين إله الأشاعرة الخير والشر. هو فوق القانون لأنه مصدره. ولأن كل شيء نسبي بالمقارنة بالمعنى التاريخي الذي يتجسد فيه.

ولذا تصلح الديالكتيك أن تكون منهج القول السياسي بامتياز. فتعيين الطرف الرئيس في التناقض ووجهة حلّ التناقض يخضعان بصورة مطلقة للقابض على وجهة المعنى. وقد برهنت الديالكتيك أنها قادرة على الاغتناء بشكل مذهل وصولاً إلى الممارسة السياسية: فميّزت بين التناقض الرئيس والتناقض الرديف وبين الوجه الرئيس والوجه الرديف للتناقض (ماو) وتركت تقليب الأوجه لصاحب السلطان.

وعمل السلطان لا معيار له، بل مبرر في النتيجة. ومتى كانت النتيجة طيبة أحلّته من اللوم (ميكيافيلي). لأن ما ينبغي رفضه هو ارتكاب العنف بهدف العنف لا بهدف الأغراض النبيلة. لكن غرض السلطان نبيل أبداً وطيب لأنه هو مقياس الطيبة.

والعنف ليس مبرراً وحسب، بل وضروري لتحقق المعنى. والسبب في ذلك هو «ان الطريقة التي يعيش بها الناس تختلف اختلافاً بيناً عن الطريقة التي يليق أن يعيشوا بها» (ميكيافيلي).

ويعيش الناس بطريقة غير لائقة لأسباب شتى تختلف باختلاف عصر العقل السياسي. فهي تعود إما لكون البشر أنانيين بالطبع، أو لأن النفس أمّارة بالسوء، أو لطول حكم الطبقات المستغلة الفاسدة، أو لانحطاط العرق الجرماني الطارىء، أو نتيجة للسيطرة الامبريالية، أو لأن الشيطان تلبس أنفس المفسدين في الأرض. لكن «المطلوب واحد»: تطهير العالم من أدرانه والأنفس من ضلالها، وشفاء الجسم الاجتماعي من مرضه المزمن. ولا يتردد الطبيب الماهر في بتر العضو الفاسد أو مجمل الأعضاء الفاسدة من أجل سلامة البدن كاملاً. بل وقد يُضحى بالبدن كله من أجل سلامة فكرته (بول بوت مثلاً).

السياسة في العقل السياسي طبابة إذن (راجع اخوان الصفا). طبابة تتذرع آخر العلوم الطبية وأحدثها. وكما آخر الدواء الكي كذلك تصب كل سياسة عقلية في القتال والحرب حتى البرء والعدل.

فالحرب تجربة عظيمة لحياة الشعوب كما يشخص الحكيم هيغل. لأنه بالحرب تقذف الشعوب الى الخارج ما هي في الداخل. فتؤكد حريتها أو تسقط في العبودية.

الحرب تُوظِف حياة الكل وتشكل شرط الصحة العقلية والخلقية كما يضيف الطبيب. وبدون الحرب، وبدون خطر التلويح بالحرب قد يضيِّع الشعب معنى الحرية وينام في عاداته ويغرق في تمسكه بالحياة التافهة في تشابه الرمال. ولذا يقول الحكيم: ان سلاماً طويلاً قد يضيِّع أمة عظيمة. فاضطراب الريح يحفظ مياه البحيرات من التأسُّن.

في الحرب يبلغ العقل السياسي أوجه.

وفي الفاشية تمامه.

وكل ما تبقى من الأشكال يميل الى أن يصير كذلك عندما يتاح له ذلك.

## ـ 6 ـ

العقل السياسي عصارة حية لمعظم فلاسفة تاريخ الفلسفة الرسمي، وارهابي العصر المتجول في أنحاء الزمن الهيغيلي.

لكن عصرنا الذي يبدأ بهيغل يحتضر منذ فترة.

وثمة مجال لتفلسفٍ من نوع جديد يهزأ بعقلانية العقل السياسي، ويعتبرها عقلانية تحرن عند حدود الميكانيكا الكلاسيكية.

ثمة مجال لتفلسف من نوع جديد يعيد الاعتبار العقلاني الى:

المصادفة، والكثرة، والمفردة، وعدمية الغائية والمعنى.

## مصادر ومراجع


- أرسطو، السياسيات.
- أفلاطون، الجمهورية، السياسي.
- فرويد، ماهية السياسي.
- المنوفي، كمال، «السياسة مفهوم وتطور وعلم»، مجلة الفكر

العربي، عدد 22. بيروت، 1981. وقد جمع الكاتب فيها مجموعة من التعريفات، وأردفها بملاحظات ختامية وذيّلها بالمراجع الأجنبية والعربية.
- ميكيافيلي، الأمير.
- هيغل، العقل في التاريخ.
- Bossuet, Discours sur l'histoire universelle, Flammarion, 1926.
- Hobbes, Th. Leviathan, èd., Sisey, Paris, 1974.

موسى وهبه

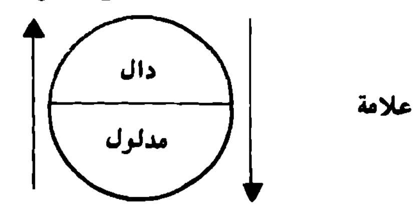
# سيمْياء

**Sémiotique**
**Semiotics**
**Semiotik**

إن محاولة تأسيس نظرية موحدة شاملة للعلامات لم تقم إلا في أوائل القرن العشرين على يد الفيلسوف الأميركي بيرس Peirce من جهة، والعالم الألسني السويسري دو سوسير De Saussure من جهة أخرى. لكن يمكن العثور على بعض التعريفات والتصنيفات في هذا المجال عند الفلاسفة والمناطقة والنحاة منذ نشأة الفكر اليوناني. ولعل نظرية الدلالة، كما ترد في كتب المتأخرين من المناطقة والنحاة العرب، هي العرض الأكمل لعلم السيمياء عند القدماء.

## تعريف العلامة

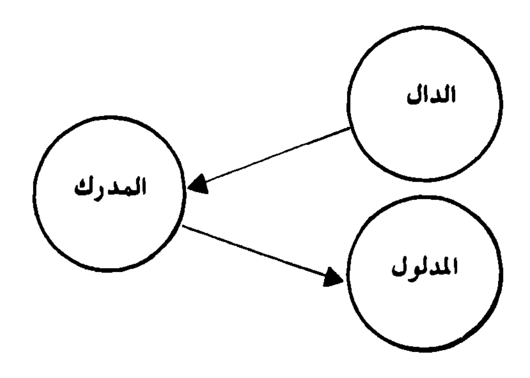
جرى العرف على استعمال كلمة Signe أي علامة بمعنى الدال؛ ففي اللغة يقال مثلاً أن لفظة « انسان » هي علامة تدل على الإنسان. خلافاً لهذا المفهوم الشائع، يحدد دو سوسير العلامة Signe بأنها المركب من الدال والمدلول، ويستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين، بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول، والعكس بالعكس. فَمَثَلُ العلامة، كما يقول الألسني السويسري، مثل الورقة التي لا يمكن قطع احدى صفحتيها دون قطع الأخرى. هذا التركيب الثنائي الطرفين للعلامة يصوره دو سوسير على الشكل الآتي:




فيما يخص العلامة اللغوية Le signe linguistique، فهي ارتباط بين الصورة الصوتية Image Acoustique والمفهوم الذهني Concept. وبالتالي، عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية، هو على غرار المدلول، أي المفهوم الذهني، ذو طبيعة مجردة. فكلمة « انسان » مثلاً يمكن التلفظ بها مرات لا تحصى وبطرق صوتية مختلفة؛ كما أنه يمكن كتابتها بخطوط متنوعة، بخط كوفي أو فارسي أو تجاري الخ... لكن كلمة « انسان » تبقى واحدة.

من وجهة نظر دو سوسير، لا علاقة مباشرة للغة بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلامة اللغوية، وليس الشيء الواقعي Chose Réelle الموجود خارج اللغة. هذه هي وجهة النظر التي أخذ بها بلغاء العرب. فيحيى بن حمزة يشرح بالتفصيل أن « الحقيقة في وضع الألفاظ إنما هو للدلالة على المعاني الذهنية دون الموجودات الخارجية. والبرهان على ما قلناه هو أننا إذا رأينا شبحاً من بعيد وظنناه حجرا، سميناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وظننا كونه شجرا، فإننا نسميه بذلك، فإذا ازداد التحقيق بكونه طائراً، سميناه بذلك، فإذا حصل التحقيق بكونه رجلاً سميناه به. فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يفهم منه من الصور الذهنية. فدل ذلك على أن اطلاق الألفاظ انما يكون باعتبار ما يحصل في الذهن. ولهذا فإنه يختلف باختلافه». (كتاب « الطراز »، الجزء الأول، ص 36).

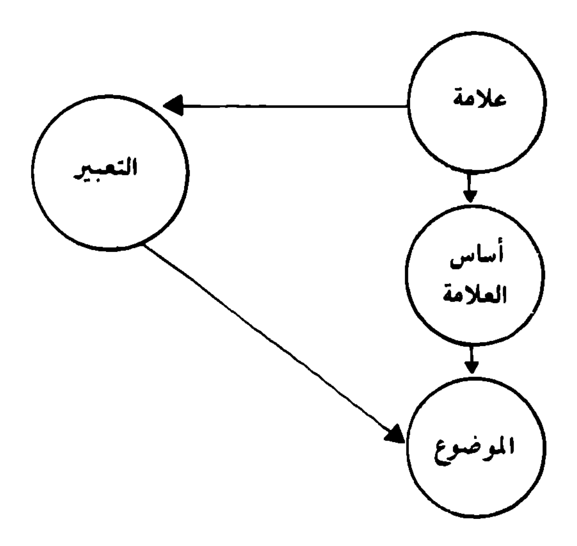
أما مناطقة العرب، فإنهم يأخذون الدلالة بوجه أعم مما حدده دوسوسير للعلامة، دون تخصيص لطبيعة المدلول. كما أنهم يدخلون الشخص المدرِك في اعتبارهم بصورة أكثر صراحة. فعندهم ان الدلالة هي كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به العلم بشيء آخر:




أو بتفصيل أكثر، فالدلالة تقوم على علاقة مزدوجة: من جهة بين الدال والمدلول، ومن جهة أخرى بين هذين معاً

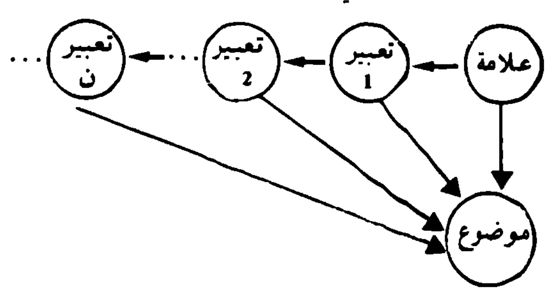
وبين المدرك.

هذا التركيب الثلاثي للدلالة هو الذي ينطلق منه الفيلسوف الأميركي بيرس. فلكي يستخرج ويعين بتفصيل المقومات التي تشكل العلامة، يعرف العلامة Sign، أو ما يسميه أيضاً «الماثول» Representamen «بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر، من حيثية ما». وبالتالي، كما يشرح المؤلف، فالعلامة، من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولّد في ذهنه علامة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى، أو ربما أكثر تطوراً منها. هذه العلامة الذهنية يطلق عليها بيرس اسم «التعبير» Interpretant. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما، هو موضوعها Object، ليس من كل الحيثيات، إنما بالنسبة إلى فكرة أو معنى Idea، يسميه بيرس أساس الماثول The Ground oF the Representamen. هذا ما يمكن أن نوجزه في التصميم الآتي:

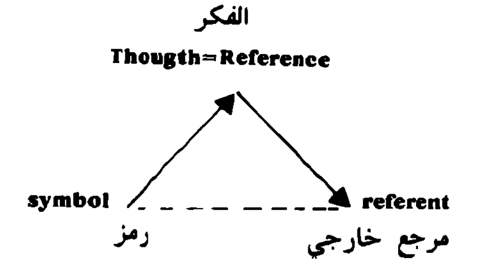



فهكذا مثلاً، كلمة «ناطق» هي علامة ترجع إلى الموضوع الانسان ولكن من معنى مختلف عما تقصده الكلمة «ضحاك» التي ترجع الى الموضوع ذاته. فالناطقية تشكل هنا أساس العلامة، أما التعبير عن العلامة «ناطق»، فهو ما تبعثه العلامة من الصور التي يتعين بها الموضوع. كذلك يمكن تطبيق المثل الذي أورده فريجه Frege على الفصل ما بين أساس العلامة والموضوع. فنجمة الصبح ونجمة المساء يدلان على معنى مختلف لموضوع خارجي واحد هو الزُهْرة.

لا شك أن الموضوع لا يمكن أن يستنفده تعبير واحد Interpretant، بل إن كل تعبير، يستدعي بدوره تعبيراً آخر يوضح الموضوع. لذلك يضيف بيرس، في اعادته لتعريف العلامة بأنها «شيء يُسْنَد، من حيثية ما، إلى علامة أخرى، هي موضوعه، بشكل أنه يربط بهذا الموضوع شيئاً ثالثاً هو التعبير Interpretant عنه، وهذا بدوره يربط بهذا الموضوع شيئاً رابعاً، وهكذا إلى ما لا نهاية له». هذا التعريف يمكن تمثيله على الشكل الآتي:




من الصعب ايجاد تطابق تام بين التمييزات التي يقترحها بيرس ومثلث رتشارد ـ أجدن Richard-Ogden، بالرغم من تأثرهما به. فالمؤلفان يدخلان في الاعتبار بصورة مباشرة الشخص الذي يفسر الرمز. ولذلك فالعلاقة بين الرمز والموضوع تتم عبر التفسير Interpretation الذي يعطيه الشخص للرمز، أي عبر ما يسمى عادة بالمعنى Meaning. وبالتالي فالعلاقة الدلالية هي علاقة ثلاثية بين الرمز Symbol وبين الفكرة Idea أو أيضاً ما يطلق عليه المؤلفان اسم الـ Reference وبين المرجع الخارجي Referent وفقاً لهذا المثلث:




استناداً الى بيرس من جهة، وإلى رتشارد وأجدن من جهة أخرى، يميز مورس Charles W. Morris في كل عملية دلالة Semiosis العوامل الآتية: حامل العلامة Sign Vehicle أي الشيء المادي الذي تتجسد فيه العلامة، والمعبِّر Interpreter أي المدرِك، والتعبير Interpretant، والحيثية المقصودة Designatum, Significatum والمدلول الخارجي الموافق له Denotatum. ان مصطلح التعبير Interpretant، الذي نقله مورس عن بيرس، يقابل بالمفهوم الأرسطي الفكرة أو التصور. لكن مورس، معتمداً على سابقيه من الفلاسفة

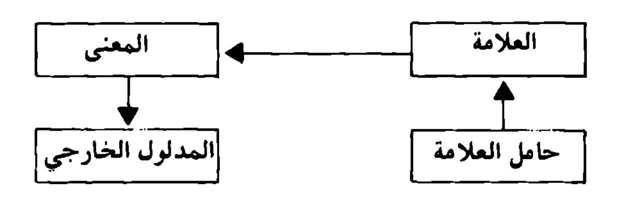
البرغماتيين بيرس وجيمس James وديوي Dewey، ومستعيناً بالمذهب السلوكي في علم النفس، يعطي لعملية الدلالة معنى مغايراً للمفهوم القديم. فالمعبِّر هو الجهاز العضوي Organism وليس الذهن، أما التعبير فهو تهيؤ Disposition تثيره العلامة في الجهاز العضوي، لأن يصدر عنه رد فعل ما عند حضور الموضوع المدلول. وعلى وجه التدقيق، فشيء ما أ هو علامة «إذا كان أ، عند غياب الموضوع المؤثر الذي يثير متتابعات من ردود الفعل من نمط سلوكي معين، مؤثراً تحضيرياً يولِّد تهيؤاً في الجهاز العضوي لأن يجيب، عند توفر شروط معينة، بمتتابعات من الردود من النمط ذاته». ففهي مثل الكلب الذي تُقدَّم له قطعة لحم بعد رن الجرس، العلامة هي صوت الجرس، والمعبِّر هو الكلب، والتعبير هو تهيؤ الكلب لأن ينفعل بسلوك معين أمام الطعام، والمدلول الخارجي Denotatum هو قطعة اللحم، والحيثية المقصودة Significatum هي كون قطعة اللحم مأكولاً معيناً.

ان تحديد مورس للتعبير على أنه تهيؤ لرد الفعل، يحل الاشكالات الناجمة عن النظريات التي تعتبر المعنى رد الفعل المباشر. فإذا كان المعنى، كما يظن بلومفيلد Bloomfield، هو السلوك الذي يتبع علامة ما، فكيف يمكن تفسير أن جملة «تمطر السماء» مثلاً تثير، بحسب الظروف، إما الهرولة نحو ملجأ، أو فتح مظلة، أو ارتداء معطف، أو لا شيء البتة. فهل هذا يعني أن جملة «تمطر السماء» تفيد معاني عديدة؟ بالطبع لا. لذلك يعتبر مورس الجملة، أو بوجه عام، العلامة على أنها مؤثر تحضيري Preparatory-Stimulus يؤثر في السلوك الذي تستدعيه المؤثرات الأخرى، أي أنها تؤثر في رد الفعل الذي يقوم به الجهاز العضوي أمام مؤثر آخر. فهكذا مثلاً، بالرغم من أن اشارة السير التي تدل على أن المدينة المقصودة تقع على شمال المفترق القادم، إلا أنها لا تستدعي عند سائق السيارة رد فعل مباشراً، بل تشكل مؤثراً تحضيرياً، لأنها تؤثر على السلوك الذي تستدعيه عند السائق رؤية المفترق.

نستطيع من كل ما سبق أن نستخلص ونحدد ما يلي:

في كل عملية دلالة Semiosis، علاوة عن الفرد الذي يستعمل العلامات، نريد من جهة الدّال، التمييز بين ما يسمى «حامل العلامة» Sign vehicle, Zeichenträger أو أيضاً Zeichenexemplar، وشكل العلامة Zeichengestalt Signal أو بالاختصار العلامة Signe, Zeichen. إذ، بينما حامل العلامة هو عين مادي، فالعلامة، أي الدّال Signifiant بلغة دو سوسير، هي صورة مجردة؛ وبقول ما صدقي هي مجموعة كل حاملات العلامة أي مجموعة كل النماذج الحسية التي تجسد العلامة. ومن جهة المدلول، نريد أن نأخذ بعين الاعتبار الصورة الذهنية المقصودة قصداً، أي المعنى، والشيء الخارجي الذي يرجع إليه المعنى.

يجدر التنويه إلى أن هذه العوامل الدلالية ليست كذلك بحد ذاتها بل من جهة اضافتها إلى بعضها البعض. فحامل العلامة لا يكتسب مفهوميته إلا لكونه يوصل إلى العلامة. وشيء ما لا يشكل علامة إلا من حيث كونه دالاً على شيء آخر بالنسبة لفردٍ ما. فيما يخص الحدود الأربعة التي أتينا على ذكرها تنعقد العلاقات على الوجه الآتي:




تبعاً للعوامل التي تدخل في تركيب عملية الدلالة، والعلاقات القائمة ما بينها، ينتزع مورس ثلاثة أبعاد أو مستويات:

علم المبنى Syntactics، وهو يبحث في العلاقة «عا» بين العلامات «م، مَ» ذاتها: عا (م، مَ). يصنف العلامات وفقاً لخصائص معينة، ويضع القواعد التي يتم بها تركيب العلامات وتحويلها. ففي اللغة العربية مثلاً، يتكون هذا العلم من الصرف والنحو.

علم الدلالة Semantics، وهو يدرس العلاقة ما بين العلامات ومدلولاتها «د»: عا (م، د). فبما أن المدلول قد يعتبر من حيث كونه صورة ذهنية قصدية، ومن حيث كونه الشيء الخارجي الموافق لهذه الصورة يجب تفريع هذا المستوى العام إلى علمين:

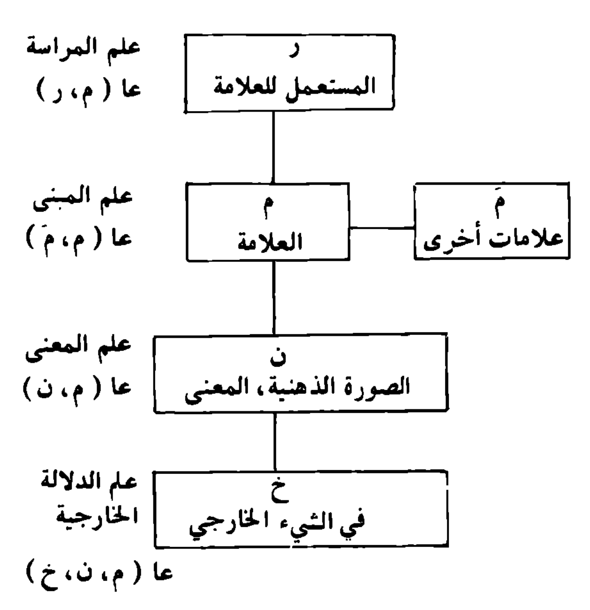
علم المعاني، وهو بالتالي يبحث في العلاقة بين العلامات وبين المعاني «ن»: عا (م، ن).

وعلم الدلالة الخارجية Sigmatics، وهو يتناول العلاقة بين العلامات والأشياء الخارجية «خ». لكن، بما أن دلالة العلامات على الأشياء الخارجية لا تتم إلا عبر المعاني، فهذه الدلالة تشكل علاقة ثلاثية: عا (م، ن، خ).

أخيراً، فالمستوى الذي يبحث في العلاقة عا (م، ر) بين العلامات والمعبرين «ر»، أي الأفراد الذين يستعملون

العلامات لغرض الاتصال، يسمى بالأجنبية Pragmatics ، وفي العربية سوف اصطلح على تسميته بعلم المراس، أو أيضاً بعلم المراسة. وبوجه عام، يتناول هذا العلم، كما يقول مورس، أصل العلامات واستعمالها والمفعول المترتب عنها.

هذه التعريفات يجملها الجدول الآتي:




ثمة إشكال حول المعنى عند بيرس ومورس، يمكن الآن توضيحه على ضوء الشروحات التي أتينا على ذكرها. فقد يبدو أن هناك عاملين من عوامل عملية الدلالة يوافقان «المعنى» بالاستعمال المتعارف: فمن جانب ما يسميه بيرس «أساس الماثول The Ground of the Representamen وما يسميه مورس Significatum أي الحيثية المقصودة أو أيضاً ما يصح ترجمته كذلك بالمعنى. ومن جانب آخر ما يطلق عليه المؤلفان اسم «التعبير» Interpretant ، الذي يقابله مورس، كما سبقت الاشارة الى ذلك، بالفكرة Thought أو التصور Concept عند أرسطو. فالعامل الأول هو الذي يقع تحت باب علم المعنى الذي تواضعنا عليه، أما الثاني أي التعبير، فيدرجه مورس تحت علم المراس لأنه رد الفعل الناجم عن المعبر عند ادراكه المعنى Significatum . ولا شك في أن كون الاثنين متضايفين، على ما يظهر بالتفصيل في التحليل الظاهري للدلالة عند هوسرل Husserl ، هو سبب الاشكال. وخلافاً لما يوحيه قول مورس، كان التمييز ما بين المعنى والتعبير معروفاً عند القدماء إنما بالطبع بتعابير مثالية بعيدة كل البعد عن مفهومه السلوكي. فما يسمونه بالكلي العقلي ليس سوى فعل التصور الحاصل في الذهن، ويقابله الكلي الطبيعي أي الأساس الموضوعي الذي يتناوله فعل التصور.

### أقسام العلامة

إن أول تقسيم شامل للعلامة في اطار علم دلالي مستقل، يوجد عند المتأخرين من مفكري العرب. ولا شك في أن الفارابي وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة قد استوحوا هذا التقسيم من أفلاطون وأرسطو والفلاسفة الميغاريين والرواقيين. وكان يرد عندهم بمثابة مقدمة عامة للمنطق، وينحصر في الدلالة اللفظية فقط. إلا أن المناطقة في القرن الثالث عشر، استفادوا، بالإضافة إلى تمييزات الفلاسفة السابقين، من أبحاث اللغويين والأصوليين وعلماء الكلام، وتوصلوا الى تعميم الأقسام على كل أنواع الدال.

يقسم المفكرون العرب الدلالة الى ثلاثة أقسام: العقلية والوضعية والطبيعية. فالدلالة العقلية عندهم هي التي يكون فيها بين الدال والمدلول علاقة ذاتية. ويفهمون بالعلاقة الذاتية استلزام تحقق الدال تحقق المدلول، كما في العلاقة الحاصلة بين المعلول والعلة، مثالها كون الدخان علامة على النار، أو العكس مثل كون النار علامة على الحرارة؛ أو أيضاً في العلاقة القائمة بين معلولين لعلة واحدة مثل كون الدخان علامة على الحرارة إذ كلاهما معلول النار.

أما الدلالة الطبيعية، فهي، وفقاً لتعريفهم، ما يكون بحسب مقتضى الطبع. ويستفاد من شروحاتهم أن الطبع قد يرجع إلى المدرك، ويكون بالتالي معنى هذه الدلالة أن من طبع المدرِك أن ينتقل تلقائياً من الدال الى المدلول؛ أو ان صفة الطبيعية قد ترجع إلى الدال، فيكون من طبيعة الدال أن يؤدي إلى المدلول. لكن بالرغم من هذه الشروحات الشاملة، فإنهم يقصرون أمثلتهم في هذا المجال على العوارض البدنية الدالة على حالات بدنية أخرى أو على حالات نفسية، كدلالة «أحْ أحْ» على السعال والحمرة على الخجل وقوة حركة النبض على قوة المزاج.

عند مجرد المقارنة بين أمثلة هذا القسم من الدلالة وأمثلة الدلالة العقلية، يبدو أن التمييز بين القسمين المذكورين لا يرتكز على أساس، إذ ان العلاقة الطبيعية تعود بالنهاية إلى علاقة ما بين أثر ومؤثر وبين معلول وعلة؛ وهذا دون شك صحيح إذا لم يؤخذ بعين الاعتبار سوى مقياس العلية البحتة. لكن، بالرغم من اختلاف وجهات النظر الفلسفية التي تتناول بها العلاقة في كلتا الحالتين، لا يمكن انكار أن الدلالة

الطبيعية، لكونها تعتمد على تجربة باطنية ذاتية، وخصوصاً في العلاقة بين الجسد والنفس، لا تستدعي على الأقل العمل الفكري المطلوب في الدلالة العقلية المعتمدة على الادراك الخارجي، بل كأنما الانتقال من الدال الى المدلول يحصل بصورة عفوية ومباشرة.

أما القسم الأخير أي الدلالة الوضعية، فهي تلك التي يحصل فيها الانتقال من الدال الى المدلول لا لعلاقة علّية بين الاثنين ولا لطبيعة الدال بل بسبب قاعدة متفق عليها، سيان كانت هذه القاعدة الدلالية من وضع الفرد أو من وضع الجماعة. من هذا القبيل دلالة الألفاظ على المعاني.

ان تحقق علاقة ما من العلاقات الثلاث بين الدال والمدلول لا ينفي تحقق احدى العلاقتين الباقيتين، بل بحسب التعريفات المذكورة، تستلزم كل علاقة طبيعية علاقة عقلية، لأن إحداث الطبيعة عروض الدال عند عروض المدلول إنما يكون علاقة للدلالة الطبيعية باعتبار استلزام تحقق الدال تحقق المدلول على وجه خاص. وقد تجتمع الدلالات الثلاث باعتبار العلاقات الثلاث، كما في لفظة «أخْ» للسعال.

بالرغم مما في هذا التقسيم من ابهام وخلل، إلا أنه بوجه عام يقترب من التقسيم الجاري حديثاً في علم السيمياء والذي وضعه بيرس بالنسبة الى علاقة العلامة بموضوعها. فعلى هذا الصعيد يميز بيرس كذلك ثلاثة أنواع من العلامات: الايقونة Icon والشاهد أو الدليل Index والرمز Symbol. تقوم الايقونة على شبه فعلي بينها وبين مدلولها، من كل أو بعض الجهات. فالصور الفوتوغرافية والرسوم والخرائط الجغرافية هي أمثال هذا الصنف من العلامة. وكذلك، قد توجد الدلالة الإيقونة في الألفاظ، فهكذا مثلاً صوت «كيكي كيكي» في اللغة العربية يقلد صياح الديك. لكن على المستوى اللفظي، لا تتحقق هذه الدلالة بتطابق كلي بل جزئياً فقط؛ ويشهد على ذلك اختلاف الدالات باختلاف اللغات. فمع أنه يوجد شبه بين الألفاظ «كيكي كيكي» بالعربية و«Cuckoo» بالانكليزية و«Cocorico» بالفرنسية و«Kikcerikl» بالألمانية، هناك غير فارق في الرسم الصوتي لصياح الديك. ومجال المقارنة في الألفاظ المحاكية للمدلولات الخارجية بين لغات متنوعة يمتد من شبه تقريباً تام كما بين لفظتي «شنخر» العربية و«Schnarchen» الألمانية، إلى الاختلاف الكلي كما بين «عواء» و«Aboiement» الفرنسية. ويعود ذلك من جهة إلى أن التصوير بالكلمات مقيد في كل لغة بلائحة الأصوات وطريقة مزجها. فاللغات الطبيعية لا تستعمل كل الأصوات اللفظية ولا تجيز كل التقاليب الممكنة، بل تنفرد كل لغة بعدد معين من تلك الأصوات وبقواعد محددة لتركيب الكلمات منها. وهذا التركيب، بالإضافة إلى أنه يحدد امكانية المزج بين الحروف، يجري بتسلسل واحد زماني يأبى التعدد الصوتي الواقع أحياناً في المدلولات الخارجية.

بالطبع، في بعض الأنواع الإيقونية، قد تقترب العلامة كثيراً من مدلولها، كما في النحت والرسم الخ... لكن، حتى في هذا المجال، لا تتحرر الدلالة تماماً من شروط الادراك الحسي، ومن دستور Code الايصال المعمول به. فهكذا مثلاً، ما زال يستعمل في الرسم منذ عصر النهضة، التدرج في الأحجام للدلالة على العمق، بينما في القرون الوسطى، كان هذا التدرج يشير إلى مكانة الشخص الممثَّل. فبقدر ما كان رسم الشخص كبيراً كانت مكانته رفيعة. وكذلك كان الفنان في عصر النهضة يرسم الصفات التي يراها، أما الفنان التكعيبي فيضع الصفات الحاضرة في ذهنه عن الشيء، حتى وإن استحال رؤيتها معاً من زاوية بصرية معينة.

ضمن مفهوم الايقونة يذكر بيرس ثلاثة أصناف: الصورة Image، وهي تشارك المدلول بالصفات البسيطة، والتمثيل البياني Diagram، الذي يشبهه بالترتيب العلائقي، وأخيراً الاستعارة Metaphor.

أما القسم الثاني من أقسام العلامة أي الشاهد أو الدليل (انكليزي: Index؛ فرنسي: Indice)، فبيرس يعرفه بالاتصال الدينامي (وضمنه المكاني) مع الموضوع العيني من جهة، ومع حواس أو ذاكرة الشخص من جهة أخرى. وهو يأخذ الشاهد بمعنى عام جداً يشمل كل علامة بينها وبين موضوعها مجاورة فعلية واقعية. هذه المجاورة قد تمتد من العلية إلى مجرد الاتفاق، فهكذا مثلاً الدخان شاهد على النار، والصراخ شاهد على الوجع والتصبيع دليل على الشيء المصبع عليه وكذلك اسماء الاشارة: هذا وهذه الخ...

تحت هذا المفهوم العام يندرج كثير من أصناف العلامات الشائعة في بعض اللغات منها:

ما يسمى بالفرنسية Index، وما يمكن أن نطلق عليه بالعربية اسم «القرينة». فالقرينة تنحصر في العلامات التي بينها وبين مدلولاتها مجرد جوار أو تلاصق.

العارض Symptôme، وهو علامة مرضية ترتبط بمدلولها ارتباطاً طبيعياً.

الاشارة Signal، وهي تتميز بقصدية الايصال، مثل أضواء السير وصفارة انطلاق السبق الخ...

القسم الأخير من ثلاثية بيرس يسمى الرمز Symbol. ويقوم الرمز على المجاورة المتواضع عليها والمكتسبة بالتعلم، بينه وبين المدلول. وبالتالي فالرمز لا يتم إلا بقاعدة تحدد علاقة المجاورة، وهو لا يستلزم أدنى شبه أو علية أو اتصال خارجي مع المدلول. من هذا القبيل العلامات اللغوية. بالطبع، يخرج تعريف الرمز بهذا الشكل عن الاستعمال المتعارف عليه في الآداب والفنون. لكن بيرس يبرر هذا الخروج بالعودة إلى المعنى الأصلي لكلمة Symbol. ففي اليونانية يرجع معنى هذه الكلمة إلى الوقوع - مع (6vp-BOλOV)، ولذلك كان أرسطو يقول عن الاسم إنه رمز (6vp-BOλOV) أي علامة وضعية. أما الرمز بالمفهوم الشائع فيجب ادراجه عند بيرس تحت قسم الإيقونة، إذ إنه يفترض شبهاً ما بينه وبين المدلول.

ان نظرة سريعة على كل من التقسيمين للعلامة عند العرب وبيرس قد توحي بهذه المقارنة:

| دلالة طبيعية | دلالة عقلية | دلالة وضعية |
|---|---|---|
| إيقونة | شاهد | رمز |

لكن استقصاء البحث في كل من التعريفات والأمثلة الواردة في النظريتين ينفي التطابق المقترح. فمن بعض التفسيرات التي مررنا عليها، للدلالة الطبيعية يمكن الوقوع على تلاؤم بينها وبين الايقونة؛ إنما الأمثلة التي يوردها المؤلفون العرب في مجال الدلالة الطبيعية كالعوارض والإمارات الدالة على الحالات النفسية، تنتمي عند بيرس في الدرجة الأولى إلى الشاهد Index. كما أن الدلالة العقلية أخص من الشاهد إذ تنحصر في علاقة السببية بينما الدليل يعم كثيراً من العلاقات التي يعدها العرب من باب الدلالة الوضعية.

لا شك في أن إمكانية تداخل هذه الأقسام في علامة واحدة وعدم غلبة أحدها على الآخرين أحياناً هما من أسباب تصنيف بعض العلامات تحت قسمين مختلفين عند العرب وعند بيرس. لكن مع ذلك تبقى النظريتان مختلفتين من حيث الكنه.

### مصادر ومراجع


- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكوتا، 1862.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، طبعة ثانية، دار الطليعة، 1981.
- Barthes, Roland, Eléments de sémiologie, Paris, 1964.
- Bense, Max, Semiotik, Allgemeine Theorie der Zeichen, Baden-Baden, 1967.
- Bentele, G. Bystrina, I, Semiotik, Stuttgart, 1978.
- Eco, Umberto, La Structura assente, Milano, 1968.
- Kristeva Julia, Semiotiké, Paris, 1969.
- Morris, Charles, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938.
- Morris, Charles, Signification and Significance, Cambridge, 1964.
- Morris, Charles, Signs, Language and Behaviour, New York, 1946.
- Pierce, Ch., Philosophical Writings of Pierce, New York, 1955.
- Saussure, F., Cours de linguistique générale, Paris, 1967.
- Sebeok, Thomas, Contributions to the Doctrine of signs, Bloomington, 1976.


عادل فاخوري

### إضافة

السيمياء. حفظتها اللغة من مادة «سوم» بمعنى العلامة ووزنها فعيلياء، وحفظها المصطلح التراثي بما يعني الأخيلة التوهيمية المندرجة تحت الطّلسم السحري، واستبد هذا المعنى باللفظ المذكور وأمات ما عداه، وتفاديا لهذا الالتباس ينبغي أن يوضع في مقابل المصطلح المثبت كلمة: السّيمية نسبة إلى السيمة بمعنى العلامة، وبهذا الصنيع ندفع كل إيهام أو إبهام.

عبدالله العلايلي

## شاهِد

**Témoin**
**Temoin**
**Der Zeuge**

أو أيضاً ما يمكن تسميته بالدليل بالمعنى الخاص. هو أحد الأقسام الرئيسية للعلامة عند بيرس Peirce، بإزاء الإيقونة Icon والرمز Symbol. يتميز الشاهد عن غيره من العلامات بعلاقة المجاورة بينه وبين الموضوع. وبسبب هذه العلاقة المباشرة مع الموضوع، كان من طبيعة هذا الأخير أن يكون فرداً أو حدثاً مخصوصين متعينين في المكان والزمان. من أمثال الشاهد: الدخان بالنسبة إلى النار، النصب التي تعطي ارشادات عن الطريق، التصبيع، الأسهم، الأعداد الترتيبية Ordinal، أسماء العلم، أسماء الاشارة، ضمائر الوصل، الخ...

يُحتاج إلى الشاهد عند كل تعيين لشيء ما. فأية معلومات عن الواقع الخارجي لا بد لها وأن تتضمن بعض الشواهد، إذ من دون هذه لا يمكن الفصل بين الحقيقة والخيال. وبالتالي فالشواهد تخص مجال التجربة الخارجية.

قد يدل الشاهد على موضوعه بطريقة بعيدة، وذلك أن يتوسط بينهما شاهد آخر أو أكثر. فالدخان شاهد على النار، وهذه بدورها قد تكون شاهداً على وجود بيت. بهذا الإطار يميِّز بيرس نوعين من الشواهد: شاهد أصيل يرتبط مباشرة بموضوعه، وشاهد منحدر. فهكذا مثلاً تشكل الطريق التي تؤدي إلى مدينة ما شاهداً أصيلاً على المدينة، بينما اشارة السير التي تدل على هذه المدينة هي شاهد منحدر. وبنوع عام كل الشواهد اللغوية ليست أصيلة. ذلك أن أسماء العلم، على سبيل المثال، ليس لها اتصال مباشر بموضوعها، وبالتالي فهي تقوم بدور الشاهد فقط من حيث أنها تمكن من تعيين الشخص. فإذا كان الشخص غير معروف من السامع احتاج هذا الأخير إلى شواهد أصيلة كمحل الاقامة وتاريخ الولادة والتوقيع الخ... حتى يتم له تعيين الشخص.

**عادل فاخوري**

## شَخْص

**Personne**
**Person**
**Person**

ان كلمة شخص كمدلول فلسفي، تتحدر إلينا من الثقافة الغربية. ففي بداية القرن العشرين بدأت تتكون اتجاهات فلسفية عند المفكرين الذين أخافهم التقدم الصناعي الهائل الذي بدأ يفرض سيطرته وأنماطه على الحياة. حيث أخذت وسائل الانتاج والتنظيم الصناعي الدقيق يحلان محل الانسان خالقين نوعاً من الحياة الجديدة ومستبدلين العلاقات الشخصية بين الناس بعلاقات آلية حيث لا مكان للقيم فيها.

وقد عبَّر برغسون عن خوفه هذا وعن المساوىء التي أفرزها ذلك العصر بكتابه الشهير «مصدرا الأخلاق والدين»، وشارلي شابلن في فيلمه السينمائي «الأزمنة الحديثة»؛ أما الأمر الثاني فهو السيطرة التي كانت تتمتع بها التيارات الفلسفية، وأهمها المذهب التجريبي والحسي والعضوي، التي كانت ترى في الانسان كائناً عرضياً وظرفياً يتكون من عدة عوامل مجتمعة بالصدفة.

أضف إلى ذلك التيار المثالي الفرنسي الذي كان يعتقد أن لكل البشر «أنا شاملة واحدة للمجتمع» بدون النظر إلى الوجود الفردي الخاص المتميز. وهذه الأنا هي مقطوعة الجذور وليس لها انتماءات واقعية ولا تعترف بوجود «الشخص الآخر». وسط هذا الجو المسيطر قامت ردة فعل عنيفة من قبل فلاسفة سُموا بفلاسفة «الشخص»، جاعلين من الشخص المركز الأسمى في الكون، وهذا الشخص قائم على الحرية «وهذا الشخص ليس من المسلمات البديهية ولكنه واجب الكينونة، وهو ليس كائناً فردياً أو كائناً عاماً ولكنه توتر بين الاثنين» كما حدده الفيلسوف الشخصاني جان لاكروا.

فالشخص بالنسبة لهؤلاء كائن حيواني ولكي يكون اجتماعياً، «فهو بحاجة إلى الخروج من ذاته نحو الخارج أي نحو المحتمع، فلذلك عليه أن يتمتع بالحرية الداخلية والحرية الخارجية. وهذا الشخص ليس حراً إلا حينما تكون جميع المخلوقات الانسانية المحيطة به رجالاً ونساء حرة كذلك. فالحرية يجب أن تكون من الحرية وبالحرية وللحرية. الشخص هو أيضاً التزام، لأن الالتزام هو العمل الذي هو الصلة بين الشخص والآخرين. فالعمل هو سبيل المعرفة وهو سبيل تغيير العالم وما الحرية إلا عمل سام يؤكد الشخصية من الداخل.

والانسان يبدأ أن يكون شخصاً عندما يرفض الخضوع لأية قوة عمياء مهما كانت ومن أين أتت، وعندما يقر بأن القيمة العليا في الإنسان هي العقل والقيم الأخلاقية والمجتمعية.

إن ماكس شيلر حدد الشخص بأنه «جوهر ومركز للقيم». وكابرييل مارسيل قال: «إن الانسان لا يستطيع أن يكون شخصاً إلا عندما يدخل في علاقة وجدانية وحميمة مع الشخص الثاني، أي «الأنت» ومصير الشخص لا يكون إلاّ داخل الجماعة».

فالعلاقة مع الآخرين تشكل وسيلة لا يستطيع الشخص بدونها أن يحقق إنسانيته. وكان شعار أمانويل مونييه «إن الفرد هو للمجتمع والمجتمع هو للشخص ولست موجوداً إلاّ مع الآخرين وبالآخرين وفي نهاية المطاف أن أكون هو أن أحب».

ان النتيجة الأخلاقية الناتجة عن هذه النظرة الفلسفية، تؤكد المساواة بين الأشخاص وتسقط كل الفروقات بين الجنس البشري وتعطي كل الأشخاص صفات جوهرية مماثلة لصفاتهم الكينونية.

### مصادر ومراجع


- جرفانيون، ل.، ما هو الشخص؟، باريس، 1969.
- دسكيو، م.، دراسات حول الشخصية، باريس، 1949.
- شيلر، ماكس، طبيعة وأشكال التعاطف، الترجمة الفرنسية، باريس، 1950.
- كوبري، أ.، الشخص - ب. ي. ف. باريس، 1961.
- لاكروا، جان، الماركسية والوجودية والشخصانية، باريس، 1951.
- مونييه، امانويل، الشخصانية، تر. محمود جمول، المنشورات العربية.
- نادونل، موريس، اكتشافات شخصانية، باريس، 1970.
- نادونل، موريس، الشخص الانساني والحب، ب. ي. ف.، 1943.
- نادونل، موريس، نحو فلسفة للشخص والحب، أوبيه، 1957.


كميل الحاج

## شَخْصِيَّة

**Personnalité**
**Personality**
**Charakter**

يحتل مفهوم الشخصية في الوقت الحاضر موقعاً مركزياً في مجال علم النفس وهو نقطة التقاء غالبية ميادين هذا العلم. إذ ما من ميدان في علم النفس إلا ويتناول الشخصية في جانب من جوانبها ومن وجهة نظر معينة. فعلم النفس الفيزيولوجي، على سبيل المثال، يهتم بدراسة المستوى العضوي من الشخصية أي ما عرف باسم الجبلّة. ويدرس علم النفس التكويني تطور مختلف وظائف الشخصية الذهنية منها والجنسية - العاطفية. ويبحث علم النفس العام في ما اعتبر الجانب الثابت من الشخصية، أي بعبارة أخرى، ما عرف باسم الطبع. وتشكل الفوارق النفسية بين الأفراد موضوع دراسة علم النفس الفارقي. أما علم النفس الاجتماعي، فيحاول أن يستخرج نمط العلاقات القائمة بين الشخصية والثقافة الاجتماعية وأن يبرز القوانين التي تحكم تحول الكائن البشري من كتلة حاجات ونزوات بيولوجية الى كائن اجتماعي يخضع سلوكه لمعايير وقيم محددة.

ورغم أهمية الموقع الذي يحتله مفهوم الشخصية في مجال علم النفس، لا يزال مضمونه حتى الآن يفتقد إلى بعض

التحديد. وقد أشار النفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pieron 1881-1964 إلى هذه الظاهرة فقال إن هذا التعبير - أي الشخصية - هو من «أكثر الكلمات استعمالاً في علم النفس المعاصر، ويشكّل في الوقت نفسه احدى التعابير التي خضعت دلالتها لأكبر قدر ممكن من التغييرات». ذلك أن دلالة هذا التعبير قد اختلفت باختلاف النظريات النفسانية ومناهج البحث المُتَّبعة. وقد استطاع النفساني الأميركي ألبورت Allport أن يستخرج أكثر من خمسين تحديد مختلف لمفهوم الشخصية.

إن كلمة «شخصية» في اللغات الغربية Personnalité-Personality تشتق من التعبير اللاتيني «برسونا» Persona، وهو يشير الى القناع الذي كان يضعه الممثل اليوناني أثناء أدائه المسرحي، وذلك للإشارة إلى دوره. ويعلّق البورت على الجذور اللاتينية للكلمة، ويقول إن تعبير برسونا قد تضمن منذ البدء، وبالإضافة إلى مضمونه الأصلي أربعة معاني مختلفة، وهي:

- المظهر الخارجي.
- الدور الذي يؤديه الممثل.
- الممثل نفسه.

الشخص، مع كل ما تتضمن هذه الكلمة من دلالة تقييمية.

وقبل أن نورد بعض التحديدات الأساسية التي أعطيت لمفهوم الشخصية، لا بد أن نبدد التباساً شائعاً لدى الكثيرين. فتعبير الشخصية في القاموس النفساني، لا يشير إلى أي تأثير نفسي يمارسه فرد ما على فرد آخر. (وهذا هو المضمون الذي ينسبه عادة العامة إلى الكلمة حين يقال على سبيل المثال، إن «فلاناً» يتمتع بشخصية قوية)، فالمضمون العلمي لتعبير الشخصية - وإن افتقد لبعض التحديد - يؤدي إلى القول ان كل فرد يمتلك شخصية متميزة، أي أنه يمتلك مجموعة معينة من الخصائص النفسية التي تميزه عن غيره من الأفراد، فالشخصية بشكل عام هي ما يميز سلوك الفرد عن الآخر.

ولعلّ أقدم تحديد للشخصية هو للفيلسوف سينيك Sénèque (4 ق. م. - 65 م) الذي قال: «ليست الشخصية شيئاً فطرياً. اذ يتعين على الفرد أن ينجز وحدة شخصه وهويته».

ومما لا شك فيه أن التحديد الأبسط للشخصية هو التحديد الذي يركز بشكل خاص على الناحية الوصفية، كأن يقال مثلاً: «الشخصية هي ما يسمح بالتنبؤ بما سيفعله فرد ما في وضعية محددة».

ويميز النفساني الأميركي ألبورت بين خمس فئات من التعريفات للشخصية:

- الفئة الأولى من هذه التعريفات تفتقد الدقة والتحديد، كأن يقال على سبيل المثال: «إن الشخصية هي مجموعة المؤهلات الفطرية والمكتسبة لدى الفرد».
- الفئة الثانية تركز على الجانب التكاملي والبنيوي. مثلاً: «الشخصية هي التنظيم لمؤهلات الفرد».
- الفئة الثالثة من التحديدات تعطي الأهمية للطابع التراتبي الذي تتصف به عملية التنظيم. فويليام جيمس William James 1842-1910 كان يميز بين الأنا المادي والأنا الاجتماعي والأنا الروحي، والأنا الصافي.
- أما الفئة الرابعة، فتستند إلى فكرة التكيف وتعتبر أن «المؤهلات المكتسبة والمنظمة تمثل تكيفات الفرد مع محيطه».
- أخيراً تركز الفئة الخامسة من التعريفات على الطابع الاصلي والفريد لهذا التنظيم المتكيف الذي تمثّله الشخصية.

ويحاول ألبورت، انطلاقاً من هذه التعريفات، أن يعطي تحديداً جديداً للشخصية فيقول: «الشخصية هي التنظيم الديناميكي للأنظمة النفس - فيزيائية التي تحدد تكيف الفرد الفريد مع محيطه».

أما فيلو Filloux، فيقترح التعريف التالي: «الشخصية هي الشكل الفريد الذي تتخذه مجموعة الأنظمة المحددة لسلوك الفرد خلال تاريخه الحياتي».

وتسمح لنا هذه التعريفات المختلفة باستخراج العناصر الأساسية لمضمون مفهوم الشخصية:

**أولاً**: الشخصية فريدة، وخاصة بفرد واحد وإن كان لهذا الفرد سمات نفسية مشتركة مع الأفراد الآخرين.

**ثانياً**: ليست الشخصية مجرد مجموعة وظائف، بل هي عملية تنظيم وتكامل.

**ثالثاً**: الشخصية زمنية لأنها خاصة بفرد له بعده التاريخي.

وإذا كان مفهوم الشخصية يشير إلى هذه الفردية النفسية، فالسؤال الذي، يطرحه النفساني هو التالي: كيف يمكن أن تتكوّن هذه الفردية النفسية؟ ويتضمن هذا السؤال بحد ذاته الأسئلة الرئيسية التالية: كيف نفسّر ونفهم الشخصية؟ وما هي المحدّدات التي تحكم تشكيل الشخصية وإنبناءها وتطورها؟ والاجابة على هذه الأسئلة من شأنها أن تعطي لمفهوم

الشخصية مضمونه الفعلي. ومن نافل القول إن الاجابات التي أعطيت على هذه الأسئلة قد اختلفت باختلاف علماء النفس وانتماءاتهم النظرية.

يرى علماء النفس الفيزيولوجيون أن الشخصية تتحدّد أساساً بالعوامل البيولوجية حيث تلعب الغدد الصماء الدور الرئيسي: فنشاط الغدد الجنسية هو الذي يفسّر، في رأيهم، الفروقات النفسية بين شخصية الذكر وشخصية الأنثى. كما تبيّن لهم أن ضمور الغدة الدرقية ينعكس سلباً على النشاط الذهني. أما نشاطها الزائد، فيؤدي إلى انفعالية فائقة. وتلعب الغدة الجنبدرقية دوراً هاماً في ضبط الاثارة العصبية. أما الغدتان الكظريتان، فتدخلان بشكل بارز في حالات الانفعال. خلاصة القول إن علماء النفس الفيزيولوجيين يتجهون إلى تفسير سمات الشخصية بالافرازات الهورمونية. وقد غالى البعض في هذا الاتجاه واعتبر أنه من الممكن اختزال الشخصية إلى معادلة هورمونية.

وقد تبنّى علماء الطباع موقفاً مشابهاً إذ اعتبروا أن الشخصية تتحدد بشكل رئيسي بالوراثة والجبلّة الفيزيائية. ويظهر هذا الاتجاه بشكل خاص لدى كل من كرتشمر Kretshmer وشلدون Sheldon. فقد اعتبر كرتشمر أن البنية الجسمانية تحدّد البنية النفسية أي الشخصية. وقد ميّز بين ثلاثة أنماط نفس ـ جسدية وهي: النمط الضامر، والنمط البدين، والنمط العضلي.

ويتميز النمط الضامر، على الصعيد الجسماني أو الجسدي، ببنية فيزيائية نحيفة، وأطراف طوال، وجهاز عضلي غير تام بشكل كافٍ. أما على الصعيد النفسي، فيتصف أصحاب هذا النمط بالانطوائية، وهم مهيؤون من الناحية النفس ـ مرضية للفصام.

ويتصف النمط البدين من الناحية الجسدية بالجسم المستدير وهيمنة الأحشاء، والأطراف القصيرة نسبياً. أما على الصعيد النفسي، فيتصف البدين: حسب كرتشمر، بالانبساطية، وهو قادر على إقامة علاقات اجتماعية بسهولة. كما يبرز لديه استعداد للذهان الاهتياجي ـ الخوري.

أما السمات الجسمانية للنمط العضلي، فهي قوة البنية، ونمو الجهاز العضلي. ويتصف أصحاب هذا النمط على الصعيد النفسي بالعاطفية الجامحة والنزوية الفظة. وهم مهيؤون، حسب كرتشمر، للصرع.

وينحو شلدمن منحى «مشابهاً»، فيميز بين «المزاج الحشوي»، و«المزاج الدماغي» و«المزاج العضلي».

على ذلك، نلاحظ أن علماء الطباع يعتبرون أن الشخصية تتألف من مجموعة من السمات النفسية الأساسية. ويؤدي جمع هذه السمات إلى بناء عدد محدّد من الأنماط بحيث يمكن ادراج أي فرد ضمن احدها. ويتجه علماء الطباع الى اعتبار الشخصية عنصراً سكونياً وثابتاً. وهي، في رأيهم، عبارة عن «طبيعة» تتحدّد بيولوجياً. وهم في ذلك يهملون دور العامل الاجتماعي والعامل التاريخي في انبناء الشخصية.

وقد حاول التيار الذي عُرف باسم التيار الثقافي الاجتماعي أن يبرز دور العامل الاجتماعي في تشكيل الشخصية. وقد ضم هذا التيار علماء تعمقوا في دراسة التحليل النفسي ونظريات الاناسة. وهم ينطلقون من فكرة مركزية مفادها أن القسم الأكبر من سلوك الانسان هو سلوك متعلّم ومكتسب. على ذلك، يتغير السلوك بتغير المجتمعات وتختلف بالتالي الشخصية باختلاف الأطر الاجتماعية. فيكون لكل شعب خصائص نفسية تميزه عن غيره من الشعوب. وفي تحليلهم لنمط العلاقات القائمة بين الشخصية والمجتمع، ولجملة العمليات التي تحوّل الفرد إلى كائن اجتماعي، يرتكز هؤلاء العلماء إلى مفهوم الثقافة الاجتماعية. ويشير هذا المفهوم إلى مجموعة المعايير والقيم ونماذج التصرفات الخاصة بحياة الجماعة. ويخضع الفرد لعملية التثقيف الاجتماعي، وهي عملية يتعلم خلالها أشكال التصرف المقبولة في مجتمعه. وعليه، لا بد لأفراد مجتمع معيّن أن يشتركوا بسمات نفسية محدّدة تنتج عن خضوعهم لنفس الثقافة الاجتماعية. ويشير مفهوم «الشخصية القاعدية» الذي صاغه ابرام كاردينر Abram Kardiner عام 1937 الى هذه البنية النفسية المشتركة لأعضاء مجتمع محدد. والشخصية القاعدية، على حد تعبير كاردينر هي: «بنية نفسية خاصة بأعضاء جماعة معينة وتظهر بأسلوب حياة ينسج عليه الأفراد فروقاتهم الفردية».

إلا أن الفرد، وان اشترك مع أعضاء جماعته ببعض السمات النفسية، يختلف عنهم بسمات أخرى، وذلك بفعل الطابع الفريد للخبرات الحياتية التي يمر بها. وتبرز هنا أهمية البعد التاريخي في تكوّن الشخصية. فمن المستحيل تفسير الشخصية وفهمها إذا لم نأخذ بعين الاعتبار العامل الزمني الذي يعطيها البعد التاريخي. فالشحصية ليست معطى ثابتاً أو جامداً يتحدد في لحظة تاريخية معينة وبعوامل محددة. بل هي صيرورة وتطور. ويتضمن تاريخ الشخصية تجارب وخبرات. ويحاول الفرد استيعاب هذه الخبرات والتجارب وأن يكامل بينها وبين العاملين البيولوجي والاجتماعي ليؤلف

هذه الوحدة الفريدة من نوعها والتي هي الشخصية. والأنا هو الركن الذي ينجز ـ باستمرار ـ عملية التكامل هذه. فتكوّن الشخصية، على حد تعبير الدكتور نزار الزين، «التكامل الجدلي لأبعاد جبلّة نفس ـ فيزيائية، تتدامج اجتماعياً، ولها تاريخها الخاص، وتحقق الكائن المتموضع بصورة معيارية في ثقافة اجتماعية».

## مصادر ومراجع


- الزين، نزار، أصالة الأنا والوظيفة التكاملية، دراسات نفسانية، مجلة يصدرها قسم علم النفس في كلية الآداب والعلوم الانسانية، الجامعة اللبنانية، بيروت، 1974، عدد 1.
- Allport, G.H., Personality, Holt, 1937.
- Filloux, J.C., La Personnalité, Paris, P.U.F., Coll. Que sais-je?, 1965.
- Nuttin, Joseph, La Structrure de la personalité, Paris, P.U.F., Coll. SUP, 1968.
- Reuchlin, Maurice, La Psychologie différentielle, Paris, P.U.F., Coll. SMP, 1969.


رالف رزق الله

# شَرّ

**Mal**
**Evil**
**Übel - Böse**

الشرّ مفهوم أخلاقي نسبي يختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى آخر بدرجة كبيرة بحيث أن تصورات الناس عنه قد يُناقض بعضها بعضاً. وبشكل عام يرتبط مفهوم الشر بالسوء والفساد والألم والكآبة والتعاسة. وهو موضوع للرفض والذم والتقبيح من الإنسان الذي يحاول التخلص منه، أو انكاره كما عند الصوفية باعتباره وجوداً غير حقيقي، ظاهرياً، خادعاً، أو التقليل من أهميته وتبريره كما عند ابن سينا في العصور الوسطى ولايبنتز حديثاً. ومع كل ما يتصف به الشر من سلبية إلا أن هناك تأكيداً لضرورة وجوده. فالشر هو المحرك الدائم للحياة الروحية وبالتالي لا يمكن قيام حياة أخلاقية بدون التصادم معه. فهو العقبة التي ينبغي على الانسان تجاوزها. وهو عند المفكرين «افتراض ضروري» وظيفته أن يحفز الارادة للتغلب عليه وصولاً إلى تحقيق الخير واعلاء القيم (انظر مادة خير) ويؤكد الفلاسفة تمايز الخير والشر.

ويمكن من خلال تحليل جدلي لمفهوم الشر توضيح معناه وبيان طبيعته، وعلاقته بالخير، ثم تحديد التصورات المختلفة التي قدمها الفلاسفة له.

ومن البداية نقول إن الشر يحتوي داخله على تناقض، يتبدى في هذه المفارقة التي تعطي الكينونة لما لا يحق له أن يكون. فالشر فكرة سلبية ذات وجود ايجابي، ولا يعني الوجود الايجابي وجود الشر الكوني، كمقابل للخير الكوني، حتى بالنسبة للفرق الثنائية الشرقية كالمانوية والكيومراثية والزارادشتية وغيرها من فرق القائلين بأصلين للعالم. فإن نشأة الشر، الظلمة تفسر بخطأ من الخير والنور في سعيه نحو الكمال. فالشر انحراف وعدم اكتمال الكمال، أي أنه عنصر دخيل ليس له الأولوية على، ومع الخير. ومع عدم سبق الشر وعدم تزامنه في الوجود مع الخير فهما متداخلان، أي أنهما في علاقة جدلية ضرورية سوياً، ومعنى ذلك أن للشر وجوداً قائماً بذاته ومستقلاً عن الخير، فهما قطبان متضادان كما يتبيّن هذا من المذاهب القديمة التي تربط بين الخير والوجود، والشر والعدم كما لدى القديس أوغسطين مثلاً. ومن هنا يتضح الفهم المعياري لطبيعة كل من الخير والشر، هذا الفهم الذي يعطي ـ ضمناً ـ أسبقية وعلواً وتسامياً للخير على الشر. فالشر تحالف مع الفوضى والاضطراب فهو يعطي ضرباً من الانقسام والتوزع لأنه ضد الخضوع للقيم العليا التي تسعى إلى ضرب من النظام والتكامل في الشخصية. فكل من الخير والشر لا يمثل موقفاً متساوياً يتعادل مع الطرف الآخر تعادلاً مطلقاً.

وكما يقول لافيل Lavelle «نحن لا نستطيع أن نحدد الشر تحديداً ايجابياً فلا يكفي أن نقول إن الشر يندرج تحت حقيقة مزدوجة طرفها الأخير هو الخير، بل يجب القول بأننا من المستحيل أن نذكر الشر دون أن نثير في الأذهان فكرة الخير على اعتبار أن الشر بمثابة سلب له، أو نفي أو حرمان». وليس معنى هذا انكار وجود الشر أو القول إنه عدم بل إعطاؤه فقط معنى نسبياً.

ويجب التأكيد هنا على ايجابية مفهوم الشر (وكل المفاهيم السلبية المماثلة)، فإذا تعاملنا مع مفهوم الشر من منظور معاصر، أي باعتباره يمثل مع الخير ومع غيره من المفاهيم الأخلاقية والجمالية أجزاء من نظرية عامة في القيمة فنستطيع أن نؤكد هذه القطبية التي تميز مفاهيم القيم، فبينما تكون الأشياء والوقائع محايدة فإن القيم تقدم نفسها كما لو كانت ذات مظهر مزدوج ايجابي وسلبي كالعدالة والظلم، الجمال والقبح، الخير والشر. ولا يجب أن يفهم أن سلب

القيمة أو القيمة السالبة تتضمن نقصاً لقيمة موجبة. فالقيم السلبية توجد بذاتها ايجابياً.

ويمكن أن نجد تصوراً للشر عند سقراط يربط بينه وبين الجهل وذلك في اطار رأيه في أن «الفضيلة علم والرذيلة جهل» فالخير فكرة قوية للغاية بحيث أنه إذا أدركها شخص فلن يتردد في العمل تبعاً لها. وبالتالي يكون الشر نوعاً من الخطأ، والخطأ نوعاً من الجهل.

وعند أفلاطون يرجع الخير والشر إلى حياة سابقة قبل وجودنا في هذا العالم كما يتضح ذلك في محاورة «فيدون» وبالتالي يكون الشر طبعاً كامناً في بعض الناس بفعل تأثير الجسد والمادة في النفس. ويتضح من هذا أن نظريات أفلاطون وسقراط تضمنت انكاراً للطابع الموجب للشر فقد أرجعته إلى الجهل.

وفي المسيحية واليهودية والتي تعترف - على العكس من الاسلام - بالخطيئة الأصلية، فهناك نزعة للشر موجودة في الإنسان أطلق عليها القديس بولس «الصراع بين قانون الجسد وقانون الروح». ونجد أن كيركغارد في كتاباته - وقد تبعه الوجوديون - في ذلك - قد أكد الوجود الايجابي للشر الذي على الانسان أن يصارعه دوماً. وعند شوبنهور Schopenhauer 1788 - 1860 يمكن تأكيد نظرته التشاؤمية ورؤيته للطبيعة المشبعة بالشر والتي تأثر فيها كثيراً بالديانات الشرقية. وفي كتابه «العالم ارادة وتمثل»، يؤكد أنه لما كان العالم ارادة، فلا بد أن يكون عالم عناء وآلام وذلك لأن الارادة نفسها تدل على الحاجة، واشباع هذه الحاجة أكبر دائماً من كل اشباع؛ إذ إنه بعد اشباع كل رغبة تبقى عشرات الرغبات لم تشبع، والحياة شر لأن الألم هو دافعها الأساس وحقيقتها وليست اللذة إلا مجرد وقف سلبي للألم، بل أنه أيضاً كلما ارتقى النظام زاد الشقاء؛ «فحين تصبح ظاهرة الارادة أكثر كمالاً لا يصبح الشقاء أكثر ظهوراً». فالحياة حرب فنحن نجد في كل مكان في الطبيعة الصراع والتنافس والنزاع بين الكائنات والانسان ذئب للانسان مما يدل أن الحياة أولاً وأخيراً شر.

ويتبيّن من فهم الفلاسفة السابق أن الشر يطلق على ثلاثة أنواع:

1 - الشر الطبيعي: وهو يطلق على الضعف في تكوين الفرد وآلامه ومرضه.

2 - الشر الأخلاقي: الذي يتعلق بالرذيلة والخطيئة والكذب والعدوان.

3 - الشر الميتافيزيقي: وهو عدم اكتمال صورة الشيء، والشر المطلق هو العدم المطلق.

ويمكن أن يطلق لفظ الشر المعرفي وهو الجهل، والشر الاستاطيقي وهو القبح.

وقد أسهم المعتزلة والأشاعرة وأهل السلف في مناقشة هذا المفهوم مع مفهوم الخير تحت عنوان «الحسن والقبح» (انظر مادة خير).

وأخيراً فربما جاز القول بأن تأكيد الشر واعتباره شيئاً موجباً قد ساعد على إحداث وعي بالخير: فكل منهما تزداد قوته بازدياد قوة الآخر. فيرى هيغل Hegel «أن بلوغ الانسان السعادة لا يأتي إلاّ بعد تعرضه لأحلك الظروف. وأن الوعي الشقي والذي يعد وعياً ذليلاً لوجود الشر الكامن فينا هو الذي يؤدي إلى الوعي بالسعادة». عند وليم جيمس W. James 1842 - 1910، «أن الخير لا يعني نفي الشر وإلغاءه فقط بل يعني الانتصار على الشر». ويبدو أنه رغم كثرة التعريفات النظرية للشر فهو في صميمه مشكلة عملية. فالشر هو ما يجب أن نكافح ضده ونعمل على القضاء عليه وليس هناك سوى اتجاه عملي واحد هو ما يعبر عنه بالقول «أنا ضده» وهنا يقتضي تعريفاً موحداً تتفق عليه معظم تصورات الفلاسفة. وإذا كان الخير هو ما يحقق رغبات الجميع فإن الشر هو ما يؤذي فرداً واحداً فقط وينبغي على الجميع رفضه.

ويمكن الإشارة إلى تلك المشكلة التي شغلت الفلاسفة في بحثهم في العناية الإلهية، وهي مشكلة الشر Problème du mal وهي التي نتجت عن محاولة التوفيق بين وجود الشر في هذا العالم مع وجود الله الخالق المنظم الرحيم. وقدمت في ذلك إجابات عديدة لعل أهمها ما قدمه ابن سينا، ولايبنتز Leibnitz 1646-1716 في قولهما أن الشر في هذا العالم يوجد بأقل قدر ممكن وأن العالم الحالي رغم كل ما فيه من شرور وحروب وكوارث وأمراض، فهو أفضل العوالم الممكنة.

## مصادر ومراجع


- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، نشرة منير الدمشقي، بيروت، 1928.
- أفلاطون، فيدون (ضمن مجموعة محاورات أفلاطون)، تر. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- أفلاطون، محاورة الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1968.
- أوغسطين، الإعترافات، تر. الخوري يوحنا الحلو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

- صالح، محمد، الحسن والقبح العقليان عند المعتزلة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة.
- العقاد، عباس محمود، إبليس، بحث في تاريخ الخير والشر، دار نهضة مصر، القاهرة، د. ت.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق محمد علي النجار، عبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج. 11.
- Hegel, The Phenomenology of Mind, Trans. J.J. Baillie, 2 Vols., Macmillan, New York, 1910.
- Lavelle, Traité des valeurs, Paris, 1951.
- Schopenhauer, Le monde comme Volonté et comme représentation, Tr. par Bureleau, Paris, 1924.


أحمد عبد الحليم عطية

## شَرْعِيّة

**Légalité**
**Légality**
**Legalität-Gesetzlichkeit**

الشرع في اللغة هو البيان والإظهار، شرّع الشيء أي بيّنه وأوضحه، ومنه: شرّع السنة، أي بينها وأوضحها. والشرع مرادف للشريعة، وهي ما شرّع الله لعباده من الأحكام، وقيل: هي السنة، والطريق في الدين.

والشريعة في لغة العرب تطلق على الطريق المستقيم كما تطلق على مشرعة الماء وهو مورد الشاربة.

والفقهاء المسلمون يريدون بها «الأحكام التي شرعها الله لعباده على لسان رسول من الرسل».

وسمّيت هذه الأحكام بالشريعة لاستقامتها وعدم انحرافها عن الطريق المستقيم كما وأنها شبيهة بمورد الماء في أن كل منهما سبيل للحياة، فهي تحيي النفوس والعقول وهو يحيي الأبدان.

فلقد استعمل لفظ الشريعة في الإسلام ـ أولاً ـ بمعناه الذي يفيد أن شريعة الاسلام هي سبيل الإسلام أو منهاجه.

ثم نقل بعد ذلك إلى كل أحكام الدين، فأصبحت الشريعة تعني كل ما ورد في القرآن من سبلٍ للدين ونظمٍ للعبادات وتشريعات للجزاء أو للمعاملات.

ثم أصبح أخيراً يعني كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات، وما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفاسير المفسّرين ونظرات الشرّاح وتعاليم رجال الدين.

ومصادر الأحكام الشرعية ـ التي يطلق عليها تجاوزاً لفظ الشريعة ـ هي في نظر علماء المسلمين أربعة: القرآن، السنة، الإجماع، القياس.

كما أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين:

النوع الأول: أحكام قطعية الثبوت والدلالة ولا مجال للإجتهاد فيها.

النوع الثاني: أحكام اجتهادية، إما لأنها ظنّية الثبوت أو لكونها ظنّية الدلالة.

فلفظ الشريعة ـ في الفهم الديني ـ لم يعد يدل على معناه الأصلي في اللغة وهو المورد أو الطريق، ولا على معناه الأول في القرآن وهو المعنى اللغوي ذاته، لكنه أصبح يعني كل أحكام النظام الإسلامي، ما تعلّق منها بالدين وما اختص بالتشريع، سواء وردت في القرآن أم في السنة أو في الإجماع أم في التفاسير.

والشريعة الإسلامية هي مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع. والشرعي هو المنسوب إلى الشرع، ويطلق على ما يوافق الشرع. وينطبق عليه، أو ما يتوقف على الشرع، ويقابله الحسي، والطبيعي، نقول: الابن الشرعي أي ما يتخذه المرء إبناً له بمنزلة الإبن الطبيعي .(Légitimité La Légitimité : انظر caractère de ce qui est légitime. d'un pouvoir, d'un acte. Qualité d'un enfant légitime ou légitimé). الوارث الشرعي. والدفاع الشرعي عن النفس، وقد يطلق على القضاء، أو على حكم القاضي الموافق للشرع. وتسمى الأحكام الموافقة للشرع بالأحكام الشرعية، كما أن الرئيس الذي يتولى الحكم وفقاً لقواعد الدستور يسمى بالرئيس الشرعي.

والشرعية légalité, légitimité صفة الأفعال المطابقة للقانون أو المعتدّة بالقانون.

فنظرية شرعية السلطة تحتمل معنيين أحدهما فلسفي والثاني إجتماعي:

**1 ـ الشرعية بالمعنى الفلسفي:**

إن الحكومة الشرعية هي الحكومة التي تتولى السلطة، التي يؤمن الشعب أنها هي السلطة الحقيقية.

فأنصار الملكية مثلاً في بلد ما، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلا إذا كانت السلطة بيد الوريث الشرعي للملك.

وأنصار الحكومة التمثيلية، لا يعتبرون الحكومة شرعية، إلاّ

إذا كانت السلطة بيد حكام يستمدون ولايتهم من انتخابات حرة عامة.

إن الشرعية بهذا المعنى الفلسفي، لا ينظر إليها على صعيد الواقع، أو بالإستناد إلى المعطيات العلمية، بل على صعيد القناعة والإيمان. ذلك أنه لا يمكن علمياً اثبات أن السلطة يجب أن يتولآها ملك أو شخص منتخب من قبل الشعب. إن فكرة الشرعية Légitimacy ؛ Légitimité تنبع من الضمير. فالقول ان السلطة محصنة بالشرعية أو مشوبة باللاشرعية لا يمكن طرحه على صعيد الواقع والموضوعية بل على صعيد القناعة والإيمان. وكثيراً ما يقتنع الانسان، بفعل ايمانه، بصبغة شرعية أو غير شرعية، دون أن يقدر على البرهنة على ما آمن به.

وللشرعية أهمية كبرى، فهي في نظر من يؤمن بها حقيقة مطلقة لا يمكن مسّها. فالحكومة غير الشرعية لا تستحق الطاعة. لا بل يجب على المواطنين عصيانها في بعض الحالات. إن السلطة بارتكازها على مبدأ الشرعية قد دخلت في نطاق المقدسات Sacré.

إن علماء الاجتماع على حد قول دوڤرجيه Duverger، يميّزون بين فئتين من المعتقدات والعادات:

فئة مقدّسة Sacré وفئة غير مقدّسة Profane.

فالمعتقدات والعادات غير المقدسة يمكن أن تكون موضع نقدٍ ممن يعتنقونها. إنهم يقبلون بمناقشتها وبتجربتها ويسمح بعضهم لنفسه بالسخرية منها.

أما المعتقدات والعادات المقدسة، فلا يسمح لأحد بمناقشتها ولا بتجربتها ولا بالسخرية منها.

وسواء أكان هذا التمييز صحيحاً أو غير صحيح، فإنه من المؤكد أن نظرية شرعية السلطة قد دخلت في فئة المقدسات التي هي فوق مستوى النقد والتجريح.

**2 ـ الشرعية بالمعنى الاجتماعي:**

إن مفهوم الشرعية في نظر علماء الاجتماع يتبدّل بتبدل الزمان والمكان.

إن الحكومة الشرعية، بالمعنى الاجتماعي، هي الحكومة التي تقوم في بلد معين برضى الأغلبية الساحقة من الأهلين. وبذلك تختلف الشرعية الاجتماعية عن الشرعية الفلسفية. الشرعية الفلسفية تستلزم اعتناق مبدأ واتخاذ موقف بالنسبة لمختلف مفاهيم الشرعية.

فهي (أي الشرعية الفلسفية) في نظر من يؤمن بها كما سبق القول، حقيقة مطلقة.

أما الشرعية الاجتماعية فهي تلتزم بالواقع، دون أن تبحث فيما إذا كانت الشرعية، في ضوء هذا الواقع الاجتماعي، صحيحة أو غير صحيحة.

إن الشرعية الاجتماعية هي نظرية نسبية وعارضة Relative et contingente, Relative and Contingent وتتوقف على العقيدة المنتشرة في زمنٍ معين وفي بلدٍ معين.

إن مفهوم الشرعية في بلدٍ ما، يمكن أن يتغير بقيام مفهوم آخر يعارضه، ويكسب جانباً كبيراً من الشعب معه. وهكذا يصبح في البلد الواحد، وفي آنٍ واحد، مفهومان للشرعية.

وهذه الأزمة في المعتقد تستتبع أزمة حكم خطيرة، إذ لا يمكن في هذه الحالة ايجاد حكومة تسلم الأغلبية الساحقة من المواطنين بشرعيتها.

عندما يتخذ الصراع على النظام، كما يقول موريس دوڤرجيه Maurice Duverger شكلين يختلفان فيما بينهما اختلافاً كبيراً، وذلك باختلاف الأهداف والوسائل، إنه يفترض دائماً أن جزءاً من المواطنين لا يقبل المؤسسات القائمة ويريد أن يبدّلها بمؤسسات جديدة.

كما وأن التفريق بين الصراع على النظام والصراع في النظام، يتابع دوڤرجيه Duverger، يرتبط بتصور المشروعية. إن الصراع يبقى في إطار النظام إذا كان جميع المواطنين يرون هذا النظام شرعياً وكان هذا النظام محل اتفاق. ويكون الصراع صراعاً على النظام إذا انقطع هذا الاتفاق، وكانت بعض الطبقات فقط أو بعض الفئات أو بعض الأحزاب تعد النظام القائم مشروعاً، على حين أن طبقات أخرى أو فئات أخرى أو أحزاباً أخرى تحرص على مشروعية أخرى.

ومن هنا نرى أن المشروعية هي الانطباق على نظرة تقييمية. فالنظام يكون مشروعاً إذا انطبق على الصورة التي ترسمها للسلطة ايديولوجية سياسية معينة. فالمشروعية تقوم إذن على معتقدات. وكل ايديولوجية تحدد نموذجاً للمشروعية.

وبهذا المعنى يعد نظام من أنظمة الحكم مشروعاً إذا كان يقابل الفكرة القائمة في أذهان الجماهير عن المشروعية. هكذا كانت الملكية مشروعة في فرنسا في القرن السابع عشر، وهكذا تكون الديمقراطية مشروعة في فرنسا الحالية، وهكذا تعد الحكومة الليبرالية شرعية في الولايات المتحدة الأميركية، ويعد النظام الاشتراكي مشروعاً في الاتحاد السوفياتي.

فإذا كان المحكومون يعدون حكامهم شرعيين، كانوا محولين على طاعتهم بحركة طبيعية، وبقي الصراع السياسي

صراعاً في إطار النظام القائم.

فالمواطنون في ظل الحكم الشرعي، كما يقول دوڤرجيه Duverger يطيعون الحكومة طاعة طبيعية إن صحَّ التعبير، ولا يلعب الاكراه أو التهديد إلا دوراً ثانوياً إزاء بعض المتمردين وفي ظروف استثنائية.

أما في حكم غير شرعي فالمواطنون محمولون بطبيعة الأمر على أن يرفضوا الطاعة وعلى أن لا يذعنوا إلا مكرهين مقهورين. ويصبح العنف والتهديد عندئذٍ القاعدتين الوحيدتين اللتين تقوم عليهما السلطة، وتكون السلطة عندئذٍ أضعف وأسرع إلى الانهيار منها في غير هذه الحالة رغم جميع الظواهر. فحين تكون الحكومة غير شرعية، فإن ذلك يدفعها إلى استبداد شديد وقسوة كبيرة ومن ثم إلى عنف الدكتاتوريات.

إن نظريات الشرعية تتناول مصدر السلطة وشكل السلطة. ولكن مسألة الشكل في الواقع هي فرع من أصل.

ويعتبر ماكس فيبر Max Weber 1864 ـ 1920 الذي اهتم بدراسة الاجتماع القانوني، والذي درس القانون الروماني والفرنسي والانكليزي والقانون اليهودي والإسلامي والهندوسي والصيني، من أشهر علماء الاجتماع الألمان الذين تعرضوا لموضوع السلطة الشرعيّة وقاموا بتحليل خصائصها (انظر: M. Weber Wirtschaft und Gesellschaft, 1925, C. Schmitt: Legalität und Legimität, 1932; J. Winckelmaun: Legimität und legalität in Herrachafts Soziologie 1952; K.G. Ferrero: Pouvoir, New York, 1942, dt. 1944. Der Grosse Brockhauss. Zech Zente, Auflage. Siebenter Band L-Ml. F.A.Brochaus Wiesbaden, 1955, S.143).

وقد تعرض فيبر Weber للنظام الشرعي في المجتمع وأوضح أن النظام الاجتماعي هو الذي يوجه نمط السلوك ويضع القوالب التي تصاغ فيها أشكال العقل الاجتماعي. ويستمد النظام الاجتماعي وجوده من التقليد والقانون والقيم.

وتظهر شرعية النظام في إتجاهين أساسيين يحددهما فيما يلي:

1 ـ الدوافع النقية الخالصة، أي التي لا تستند على المصالح الذاتية.

2 ـ الدوافع القائمة على المصالح الذاتية، أي من خلال التوقعات المختلفة في نتائج محددة وتتمثل في التقاليد Conventions وتمارس نشاطها من خلال هيئة ادارية متخصصة: والقانون كما هو معروف مارس نشاطه عن طريق هيئات ادارية متخصصة، وأبرز صوره المحاكم الجنائية التي تحاكم الخارجين على القانون، بينما القانون الاجتماعي المتضمن للعادات والتقاليد، يمارس نشاطه، عن طريق الجماعة، على الخارجين عليه عن طريق الاحتقار والنبذ الاجتماعي.

وبذلك يمكن القول بأن النظام يستمد شرعيته Legitimacy من التقليد الذي يتمتع بالشرعية بصورة دائمة، أو من الاتجاهات المؤثرة، وبصفة خاصة تلك الاتجاهات العاطفية، وكذلك المعتقدات الفعلية التي تحقق الثبات في القيم، أو قد يستمد شرعيته من القانون.

### أشكال النظام

والنظام القانوني الذي ينشأ داخل أي علاقة اجتماعية قد يتولد في أحد الاتجاهات التالية:

في الاتفاق الاختياري Voluntary Agreement أو في التسليم بوجوده واقتناع الناس به. أو أن السلطة الحاكمة في الجماعة قد تطلب الحق في وضع أحكام جديدة. وقد يتم وضع دستور Constitution عن طريق السلطة الحاكمة وتتم الموافقة عليه بالفعل.

ولقد وضع فيبر Weber ثلاثة أنماط أساسية للسلطة الشرعية التي تعتبر بتحليلها واستخداماتها التجريبية أحد الأعمال الهامة عنده في العلوم الاجتماعية.

والأنماط الثلاثة، للسلطة الشرعية، كما قال فيبر Weber هي:

1 ـ السلطة العقلانية القانونية Rational legal Authority.

2 ـ السلطة التقليدية Traditional Authority.

3 ـ السلطة الكاريزمية Charismatic Authority.

والنمط الأول يقوم على أسس عقلية وتتمثل في الأحكام غير الشخصية التي يصدرها القائم على السلطة. هذا النمط في السلطة يعبر عن العلاقات الهرمية Hierarchial Relation Ship في المجتمع الحديث.

ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من المعايير القانونية أما النمط الثاني للسلطة، فهو السلطة التقليدية وهي التي تستمد شرعيتها من قداسة التقليد وطهارته. ففي السلطة التقليدية ينظر للنظام الاجتماعي على أنه مقدس وأبدي ولا يمكن الانحراف عنه. والشخص أو الجماعة القائمة على هذا النمط من السلطة تتولاه بطريق الوراثة، ويتقيد الرعايا بالحكم ويخضعون له، لاعتقادهم وايمانهم بشرعية الأحكام التي يحكم بها. ويعتقد العالم بيتر بلاو P. Blau أنه على الرغم من أن قوة الحاكم تكون محددة بالتقاليد التي تضفي عليها الشرعية إلا أن الإجبار والالزام من قبل الحاكم يعتبران من المسائل التقليدية التي تتجه نحو تخليد الموقف الراهن والتمسك به، وتحذر الأفراد من

الخروج عليه، وعدم التكيف مع اتجاهات التغيير الاجتماعي، ولذلك يمكن استخلاص مفهوم السلطة التقليدية من هذه الجملة « مات الملك يحيا الملك ».

أما النمط الثالث وهو السلطة الكاريزمية (الكاريزما) Charisma فتعتبر نوعاً من الدعوة للسلطة التي تكون في صراع مع النظام القائم. ويعد القائد الكاريزمي ثورياً في حالة معارضته لبعض المظاهر القائمة في المجتمع الذي يعمل فيه. ويستمد هذا النمط من السلطة شرعيته من الاعتقاد بأن القادة يملكون بعض القوى الخارجة عن شرعية النظام القائم. وهذا النمط يشبه السلطة التقليدية التي ترتكز على الولاء والطاعة لشخص وليست كالسلطة العقلانية القانونية التي لا ترتكز على نظام غير شخصي ولكنها تتمثل في شرعية القانون. ورغم ذلك فإن هناك بعض العلماء الذي يؤكدون أهمية السلطة الكارزمية ووجودها في العصر الحديث.

## مصادر ومراجع


- خطيب، أنور، المجموعة الدستورية، القسم الأول، الدولة والنظم السياسية، ج 1، النظم السياسية، بيروت، 1970.
- خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، معهد الدراسات العربية العليا، دار الكتاب، مطابع العربي، القاهرة، 1955.
- الزرقاء، مصطفى أحمد، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، المدخل الفقهي العام، ج 1، مطبعة الانشاء، دمشق، 1965.
- شلبي، مصطفى محمود، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، 1969.
- عشماوي، محمد سعيد، اصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ط 2، 1983.
- علايلي، عبد الله، أين الخطأ، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة ثانية، ج 1، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، القاهرة، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، طبعة 25، دار المشرق، بيروت، باب « شين ».
- Duverger, Maurice, An Introduction to the Social Sciences, Trans. by. Malcolun Anderson, London, G. Allen and Unwin, 1964.
- Grand Larousse encyclopédique en dix volumes, Tome sixième, Librairie Larousse, Paris, 1962.
- Legitimate, Born of Legally Recognized Marriages Larousse Illustrated International Encyclopedia and Dictionary Librairie Larousse, S.A. Paris, 1972.
- Polit, Droit d'une dynastie légitime, Les partisans de la légitimité.
- Weber, Max, the Theory of Social and Economic, Organization, Trans. by A. Anderson and T. Parrons, éd. The Free Press, New York. 1947.


عبد الغني غنوم

# شَرَف

**Honneur**
**Honour**
**Ehre**

## في الثقافة العربية

الشرف كلمة عرفها العرب في الجاهلية، ولم يرد لفظها في القرآن الكريم، وظلّ العرب يستعملونها إلى اليوم، كباراً وصغاراً، رجالاً ونساءً، في ظروف شتى من حياتهم الفردية والاجتماعية، مثلما يفعل الناس طُرّاً في مختلف أرجاء العالم القديم والحديث، ولكن أحداً منهم لا يتعمق في العادة في فهم دلالتها، ولا يتجشم مثل ذلك ساعة الاستعمال، لأنه يلجأ، في الأغلب، إلى فكرة الشرف عند الانفعال، انفعال الهيجان والهوى، بأكثر من لجوئه إليها في جو من الروية والتبصر.

وفي المعاجم العربية، وفي « كليات » أبي البقاء، تعريف للشرف على أنه العلو والمكان العالي والمجد ولا يكون إلا بالإباء وعلو الحسب، وشرُف (ككرُم) فهو شريف، والشارف من السهام، العتيق القديم، ومن النوق المسنة الهرمة، ومن البعير سنامه، ومن الأبنية ما لها شُرف.. وشرفه غلبه شرفاً، أو طاله في الحسب، وربما دلّ العامة على الشرف بالـ « عرض » في أحيان معينة. والعرض هو جانب الرجل الذي يصونه من نفسه وحسبه أن ينتقص ويثلب؛ أو هو موضع المدح والذم منه، أو ما يفتخر به من حسب وشرف، وقد يراد به الآباء والأجداد والخليقة المحمودة...

بيد أن كتب اللغة واضرابها قد توهم، على مستوى الفكر، بأن الشرف شيء ثابت، أو كالثابت؛ ولكن الشرف شعور أخلاقي يتسم بما تتسم به الوقائع الأخلاقية من تعقد وتطور، تتعدد دلالاته في كل عصر، وتتنوع هذه الدلالات عبر العصور والأجيال.

ففي الجاهلية يمكننا أن نستشف معنى الشرف على أنه أنفة وحمية وكبر وشمم، وأنه مطلب عزيز على النفس العزيزة، والنظرة الثقافية إليه نظرة « جاهلية » تقرر أن الشرف

الرفيع لا يسلم من الأذى حتى يُراق على جوانبه الدم، وبعد هذا التقرير، ومنه، يصدر واجب هو واجب الذود عن الحوض بالسلاح، ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم؛ وواجب آخر صيغته صيغة واجب نسائي، ولكن مضمونه ذو دلالة واجب عام: تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها...

والشرف، بالاعتبار الجمعي، قيمة عصبية قبلية تميز الاشراف والسادة، وتفرض عليهم واجبات تذكّرنا بمثل فرنسي معروف «أن للشرف واجباته». وهذه العصبية قرابة دم أولاً:

إنّا بني نهشل لا ندّعي لأبٍ
عنه ولا هو بالأبناء يشرينا
وليس يهلك منّا سيد أبداً
إلا أفتلينا غلاماً سيداً فينا
إذا سيد منا خلا قام سيد
قؤول لما قال الكرام فعول
صفونا ولم نكدر وأخلص سرنا
أناث أطابت حملنا وفحول

وهو ثانياً، عصبية «نضالية» تتيح القول:

تسيل على حد الظباة نفوسنا
وليست على غير الظباة تسيل
وأسيافنا في كل غربٍ ومشرقٍ
بها من قراع الدارعين فلول
معوّدة أن لا تسلّ نصالها
فتغمد حتى يستباح قبيل

فهذا الاعتداد بالنفس، وبالوالدين، وبالجدود، وبالقوم، امارات نظرة فردية إلى الشرف في الجاهلية من ناحية، وقد كان إلى جانبها اعتبار جمعي جعل قريشاً، على سبيل المثال، قبل الاسلام وبعده، ذات منزلة متميزة بالسؤدد والسيادة والشرف. وكان العربي الشريف، عامة، يحسب مآثر آبائه ويعدَّهم رجلاً رجلاً، ومن هنا اعتبر الحسب والنسب مصدر الشرف التليد. ولما ظهر الإسلام دعا إلى المساواة بالقيمة الانسانية كأسنان المشط أو أسنان الحمار. ولم يرضَ عمر بن الخطاب بالأنساب افتخاراً، بل لأغراض الصلة الأخلاقية فقال: تعلّموا أنسابكم تعرفوا بها أصولكم فتصلوا بها أرحامكم. ولذلك قيل أيضاً: لو لم يكن من معرفة الانساب إلا اعتزازها من صولة الأعداء وتنازع الاكفاء لكان تعلمها من أحزم الرأي.

وقد نجم عن الاعتداد «الجاهلي» بالنفس وبالوالدين وبالجدود وبالقوم والعشيرة افتراق بين العرب والموالي أولاً، وبين العرب في المشرق والفرس والترك وسائر أتباع القوميات «المحلية» من جهة، وبين العرب في الأندلس واتباع الأقوام «المغايرة» في العقيدة والسياسة من جهة أخرى، فكان من ذلك تيار الشعوبية الذي يزري بكل «شرف» عربي، ومسعى الرد عليه رداً عقلياً لدى أمثال ابن قتيبة في كتابه «الرد على الشعوبية» ويعرف باسم «فضل العرب على العجم». ولكن ابن قتيبة يصم أوباش الأعاجم بالشعوبية ويستثني أشرافهم قائلاً: «لم أرَ هذه الشعوبية أرسخ عداوة، ولا أشد نصباً للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكَرَة القرى. أمّا أشرف العجم وذوو الأخطار منهم وأهل الديانة فيعرفون ما لهم وما عليهم، ويرون الشرف نسباً ثابتاً». وهذا يعني أن ابن قتيبة يربط الشرف بالسلوك الخلقي وبالوعي الثقافي (الديني) وبالإنصاف بالاعتراف بوجود أشراف في كل أمة، ويقول: «الشرف نسب، والشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» لأن ثلب العرب شرفهم إنما هو نتيجة وتر موتورين، أو جهل طغام...

أما ابن خلدون فقد رجع إلى واقع العصبية وأسبغ عليها رواء الفكر العلمي المنهجي ووجد أن صلة الرحم أمر طبيعي في البشر، ولحمة تحصل من الولاء كما تحصل من النسب بالرغم من أن النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام... وعنده أن النسب علم لا ينفع، وجهالة لا تضر، وأن العصبية رباط اجتماعي يؤول إلى الرئاسة والشرف، وبتطورها تتطور حياة المجتمعات بين ولادة وازدهار فهرم وفناء. («المقدمة»).

وعلى الرغم من هذه الاعتبارات الفكرية والإجتماعية والسياسية والعلمية، ظل مفهوم الشرف باعتبار النسب قائماً في أرض الوقائع التاريخية العربية، فاعتبر أهل السنّة مثلاً الخلفاء الراشدين أنموذج الشرف الإجتماعي، وكيف لا وَهُمْ خلفاء الرسول؛ وذهب الشيعة إلى شرف الأئمة أولاً، بل حصراً، وجعل الإمامية الايمان بالإمام جزءاً من الإيمان، ورووا الحديث القائل: «كنا أنا وأنت يا (علي) نوراً في صلب أبينا (آدم)، فلم نزل ننتقل من الأصلاب الطاهرة إلى الأرحام الزكية حتى وصلنا إلى صلب (عبدالمطلب) فافترقنا في صلب (عبدالله) وصلب (أبي طالب)». ومما جاء في خطبة علي المعروفة بـ «خطبة البيان»: «أنا شريف الذات، أنا محدث

الشتات، أنا الأول والآخر...». وليس من الغريب، بعد هذا، أن نشاهد مفهوم الشرف يبلغ شأواً جعل كل عربي ينتمي إلى الرسول (ص) أو إلى أحد أصوله أو إلى بطن من بطون قريش، أو إلى أحد الصحابة، أو إلى أحد الخلفاء وحتى الأمراء أو إلى الأئمة لدى الشيعة، حتى ولو لم يكن عربياً، جعله يزعم لنفسه شرفاً يزهو به، ما لم يحمله السلوك الإسلامي على التواضع...

وقد تطور مفهوم الشرف، فوق ذلك، فادّعى التحلي به أشراف الشيعة باسم «آل البيت» وأمهم فاطمة بنت الرسول، ورأى الأشراف العباسيون والطالبيون أنهم يستحقون حظاً مخصوصاً في بيت مال المسلمين... فضلاً عن «امتيازات» أخرى منها أن يكون لتنظيمهم رئيس يسمى «النقيب»، وكان الخليفة يفوّض له في بغداد تسمية النقباء في كل مدينة يكثر عددهم فيها، ثم أخذ الأمراء ومن في مقامهم من نواب السلطنة يسمون النقباء في أمصارهم، وكان النقيب في عدد كبير من أصحاب النسب الشريف بمنزلة الأمير في اقليمه... وقد قصر الفقهاء، ومنهم الفرّاء الحنبلي أحكام النقابة على ذوي الأنساب الشريفة، وهي ولاية قد تكون خاصة يرعى بها اتباعه في رزقهم وحسن سلوكهم وتأمين حقوقهم «ومنعهم من التسلط على العامة لشرفهم والشطط عليهم لنسبهم» أو تكون ولايته عامة فيحكم بينهم فيما يتنازعون فيه ويزوج الأيامى، ويقيم الحدود...

فإذا انحدرنا إلى واقع الأفراد الذين لا يجرون وراء لقب الشرف، ورجعنا إلى الأخلاق العربية عامة، لمسنا خطر الشعور بالشرف إذا ما انحل إلى موقف الاعتزاز بغير الحق والكبر والصلف والإعجاب. إن الكبر والاعجاب يسلبان الفضائل ويكسبان الرذائل، لأن الكبر يكسب المقت ويلهي عن التألف ويوغر صدر الإخوان. والاعجاب يخفي المحاسن ويظهر المساوىء ويكسب المذام ويصدّ عن الفضائل، وأسباب الكبر علو اليد، ونفوذ الأمر، وقلة مخالطة الأكفاء. أما أسباب الإعجاب فإنها كثرة مديح المتقربين، واطراء المتملقين الذين جعلوا النفاق عادة ومكسباً. أما شرف النفس الحقيقي فإنه علو الهمة الباعث على التقدم، وبه يكون قبول التأديب والتهذيب، وهو سبيل النزاهة عن المطامع الدنيَّة ومواقف الريبة، والترفع عن بوح الأسرار بخيانة، وذاكم هو السبيل إلى «صيانة النفس بالتماس كفايتها، والترفع عن تحمل المنن، والمنّة استرقاق الأحرار، تحدث ذلة في الممنون عليه، وسطوة في المان». (الماوردي).

ومثل هذا التحليل «العام» لمفهوم الشرف على صعيد النظر الأخلاقي قد يجثم وراء الشعور بعاطفة الشرف بوصفها شعوراً، إن لم نقل احساساً، حياً موصولاً ومتوارثاً في البيئات العربية، وربما طغى معنى الشرف في الميدان الجنسي أكثر مما طغى لدى العامة وانبثق غير مرة باسم العرض والدفاع عن الشرف. وقد أسهم الأدباء والقصاصون وصانعو الأفلام والمسلسلات المذاعة والمتلفزة فضلاً عن الخواطر والحكم والأمثال الشعبية في ترسيخ هذا الجانب من مفهوم الشرف في النفوس وكأنه عنوان سائر الجوانب، حتى بات أشبه بنواة بركان خامد في ظاهره، يتفجر بصورة مباغتة، عند الاقتضاء، مندفعاً بهيجان الذود عن الحياض والشرف بالحمم والدم والنار...

**في المستوى العام**

الشرف انفعال أخلاقي ذائع في الناس، غابراً وحاضراً، كما ألمعنا. وهو في الحق عاطفة معقدة تضم جملة فضائل يتسم بها الإنسان الشريف من صدق وأمانة واستقامة وشجاعة ونزاهة. ومن الجائز تعريفه على أنه القيمة المعنوية التي يتحلى بها المرء في نظر المجتمع الذي يعيش فيه، ويكون جزءاً منه، بل إنه الصورة التي يرسمها، أو يخيل إليه أنه يرسمها، عن قيمته المعنوية في نظر الآخرين خاصة، وفي نظره الشخصي أيضاً. ولذا فإن المساس بالسمعة الطيبة وانتقاص صاحبها يسيء إليه ويثلم شعوره بمنزلته، بشرفة، بشأوه.

وقد أراد باحثون «علميون» استقراء عاطفة الشرف لدى الحيوانات، وسبقهم إلى ذلك أدباء في مختلف الثقافات، حتى أن بعض المفكرين يروون - كما يفعل إخوان الصفاء - ان أخلاق الحصان وشرفه جعله مركباً للملوك، وأنه ربما بلغ من حسن أدبه أنه لا يبول ولا يروث ما دام بحضرة الملك وحامله. وله مع ذلك ذكاء وإقدام في الهيجاء وصبر على الطعن والجراح. ويلاحظ مراقبون احساساً بالشرف لدى حصان السبق، بل لدى خيول البلاط الانكليزي، ويرى غيرهم أن الثور قائد القطيع في جبال الألب أنموذج شرف العجماوات... والحق أن اعتزاز الحيوان، إن صحَّ، فإنه إنما يستهدف الفوز في معركة الاصطفاء الجنسي خاصة، وعلى الأرجح، وذلك لقهر الخصم بالأنثى عن طريق الفتنة والإغراء، ولذا نجد شعور الشرف لدى الذكر، وشعور الطاعة لدى الأنثى، في دنيا الحيوان الأعجم، وقد يستثنى اختصام ذكران الديكة على السلطة، ولعلّه يضمر أيضاً مطلب تفوق جنسي...

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف، بالمعنى الصحيح، هو شعور انساني صرف. وقد نما هذا الشعور وتطور عبر الثقافات والعصور، وتمايزت في سلّمه نظرة الانسان القيمية إلى شخصه، جماله وقوته وذكائه ومواهبه، وإلى منزلته بوصفه عضواً في قبيلة أو أسرة أو مدينة أو مهنة أو منظمة، وصار الوعي بهذه القيمة أو المنزلة حافزاً لازباً يؤثر في سلوكه ويجعل للشرف أنواعاً منها العرض أو الشرف في مجال الأسرة، ثم شرف المهنة، والشرف الوطني أو القومي، والشرف العسكري وشرف الرجال وشرف النساء. وهذا الشعور في جميع الأحوال ينمو بنمو الثقافة الأخلاقية ويمكن رسم قانون احتمالي لنموه بالانتقال من مفهوم الشرف الضيق المحدود المغلق إلى آفاق أوسع وأرحب، ومن الجزئي إلى الكلي، بل ومن الحيوي والجنسي إلى المعنوي والروحي، وبكلمة واحدة، من الشعور الانفعالي الهيجاني إلى السلوك الواعي المنتظم في منحى تحقيق الجدارة الشخصية والسير قدماً على درب مزيدٍ من الكرامة الانسانية.

### تطور الشرف

إذا ألقينا نظرة على معطيات تطور الشرف وجدنا، باديء ذي بدء، أن قانونه هو القانون الذي يفرضه ـ مبدئياً ـ الرجال على أنفسهم وعلى النساء. وقد يكون ذلك بنتيجة شعور الرجل بالأنا شعوراً قوياً في معركة التمايز بين الذكور، وخلال منازعاتهم للفوز بالأنثى أولاً، ثم صارت سمة الشرف دفاعاً عن العرض في المجال الجنسي، وغدا هذا الدفاع واجباً أخلاقياً من طراز «الآمر القطعي» يمثل في ارتكاس سلوكي أخلاقي بل وقانوني ينبثق من شعور الانسان بذاته، وبمنزلتها، وبما يتممها من ملكية مال ومتاع، ومن هذا التملك «المرأة والبيت والثور»، كما يقول أرسطو. وقد بات الإنسان يتمسك بالحفاظ على عرضه وسمعته ومنزلته، تمسكه بالحفاظ على بقائه في الوجود، وهذا ما يدعوه إلى «غسل العار» حيث يجب ثأراً حيث ينبغي الثأر، ويعتبر القانون ما يعرفه العامة باسم «فورة الدم» من الأسباب المخففة، إن لم يوجب البراءة... ويكفل أدبياً ـ أي أخلاقياً ـ للقاتل امتداح المادحين.

كان سكان شيلي القدامى يحرصون، مثلاً على ألقاب الاجلال والشرف ويألمون من المساس بها. وكان الذي يجرح «عرض» غيره في قبيلة «ماهورى» يعتبر «بلا دين». وتنص أعراف «فانتي» في أفريقيا الغربية على معاقبة من يقذف غيره بتهمة السحر أو الزنا. ويثلم «الأزتك» أذن من يلطخ سمعة غيره ويمس شرفه (وستر مارك).

والحق أن الشعور بالشرف نما في كل مكان على أنه شعور بالمنزلة الاجتماعية بالدرجة الأولى. وقد أوجبت الحياة الاجتماعية، وكل جهد مشترك، مثل جهد الصيد والقنص والقتال، ووجود رئيس يمثل السلطة، ويتميز بشرف المنزلة، ويتحلى بصفاتها، ولا سيما الشجاعة، ولذا كان الجبان يخشى ازدراء المجتمع، فيشعر بالخجل والعار، وقد أصبح شعور الشرف والاعتزاز صنو الجرأة والإقدام، وهذا الشعور لا يشرّف صاحبه وحسب، بل يشرّف كل ما يتصل به عن كثب، وكل ما ينتمي إليه، وعلى هذا نشأ الشعور بشرف الأسرة، والقبيلة والأمة، والانسانية. وتمثل الشعور بشرف الاسم في احترام الذات في شخص الجدود، والآباء، والأولاد، والشعور بالشرف القومي في شرف أسرة كبيرة هي الوطن الذي ينتمي إليه جميع أبناء بلد واحد، وفي احترام تراث مشترك من المجد والذكريات والآمال.

كان الشعور بالشرف أرستقراطياً تجلى في النظم العسكرية وفي ما أنجبت من أوضاع أخلاقية وقانونية. ونجم عن الحروب استعباد القوي الضعيف، مثلما استعبد الرجل المرأة على صعيد العلاقات بين الجنسين بما يفوق حصيلة الصلات الجنسية لدى العجماوات. وأصبحت سلطة الرجل مطلقة، وانتشر تعدد الزوجات لدى الرؤساء، وظهر نظام الرق، وأوجب فوز القوي استسلام الضعيف، ورضوخه، وتقديم «آيات» الإجلال والمجاملة. وتطورت المراسم، من ثم، في ظاهرة الهدايا أولاً، ثم ظاهرة التحية واحترام الألقاب، بل صار تشويه الجسم علامة خنوع، وكان شعر العبد شعراً قصيراً بالاضطرار (سبنسر). ثم استعيض عن ظاهرة العلامات الفارقة الجسدية بالألبسة المتميزة، وبالأوسمة، وأصبحت الاستكانة فضيلة المرأة وفضيلة العبد على السواء؛ وعندما كان أحد الرؤساء «الملكاشيين» يؤوب إلى بيته كانت امرأته تتقدم للقائه وهي تزحف على يديها وركبتيها وتبادر بلمس قدميه... ولكن الشعور بالشرف ما عتم أن تطور بتطور مفهوم المساواة الإجتماعية والسياسية حتى غدا الشرف هو ذاته ديمقراطياً بعد أن كان أرستقراطياً وبلوتوقراطياً... وبرجوازياً... ولم يبق من الواجب على الأرملة في الهند، باسم الشرف، أن ترقى إلى المحرقة بابتسام لتحرق مع جثة زوجها، ولا أن تدفن مع جثته مثلما كانت الحال في الصين القديمة، ولا يكاد الشعور بالشرف يفرض على الياباني بقر بطنه برشاقة في أية مناسبة

«سيئة»، اللهم إلاّ في بعض حالات الشرف العسكرية حيث تثلم الهزيمة الشرف...

### نماذج الشرف

آمن التراث الثقافي الغربي القديم بأساطير تحدّد أزمنة بطولية يسودها شعور الشرف، ولا سيما من طراز شرف هرقل البطل الشبيه بفارس متشرد يقوّم الأخطاء ويروّض الوحوش والبشر. وتحدثنا الألياذة عن مشاعر الشرف التي رافقت حروب طروادة وهي مشاعر شرف حربي وشرف عائلي يذكرنا بقول عاشق أنتيغون: «هل في الواقع شرف يطمح لبلوغه الابن أكثر من مجد أبيه، وهل في نظر الأب شرف أعظم من شرف أبنائه». ولكن هزيود يحدثنا عن شرف العمل ويؤكد أن الخجل يصحب الفقر كما يصحب الشرف الثروة والمال... ولما فقد أحد أبناء أرجوس ماله التفت إلى صحبه الذين انفضّوا من حوله وصاح بهم: «المال... المال... هو الرجل...».

وفي العصر الوسيط الأوروبي سادت عقيدة الاستكانة المسيحية وتفوقت على الشعور بالشرف الدنيوي. ولكن الحب والشرف امتزجا، من ناحية أخرى، داخل مفهوم الفروسية عن الشرف، وكان مثلها الأعلى بطولياً وصبيانياً معاً، وكانت حفلات الفروسية مباراة عسكرية ترعاها «السيدات»، وهنّ مصدر وحي الفرسان. وقد فرضت أخلاق الفروسية على الفارس احترام سيدته، والدفاع عن العدالة، وتقويم الأخطاء، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالروح على مذبح الشرف. وقد جلبت الفروسية رونقاً رهيفاً أرستقراطياً رافق الولاء للملك وللسيد الإقطاعي، وظهرت مواصفات جديدة نجم عنها ما يسمى بـ «قانون الشرف»، وقد وصفها سرفانتس وصفاً ساخراً شهيراً، وأظهر تكلفها وأماط اللثام عن جانبها الخيالي المزيف... بيد أن أنموذجاً آخر من الشرف الفروسي ما لبث أن ظهر عندما سخّرت الكنيسة الرومانية لمآربها حماسة الفرسان فصارت حماسة للصليب بعد أن كانت حماسة لبسمة سيدة البلاط أو القصر...

قال فرنسوا الأول، الملك الفارس، كلمته الشهيرة: «خسرنا كل شيء، ما عدا الشرف». وكان متملقو البلاط يعيشون في كنف الملوك المستبدين ويؤلفون طبقة النبلاء أو الأشراف، وكانت المبارزة أنصع أسلوب لحل المشكلات، ولا سيما للذود عن العرض وغسل الاهانة، ولو كانت سباباً أو قذفاً. ورافق ظهور البرجوازية انبثاق شكل جديد للشرف، وصار التطلع إلى الألقاب الرفيعة غاية الطماح البرجوازي، تعويضاً عن غياب شرف الحسب والنسب أو «الاسم». ثم هبت رياح الثورة الفرنسية وولدت صورة الشرف الديمقراطي، فالشعبي، شيئاً بعد شيء. وصار الشرف المهني يوجب انجاز «شرف» خاص بكل مهنة وهذا هو مبدأ الشرف العسكري ذاته، وشرف الموظف وشرف الطبيب، وشرف التاجر، والعامل والنوتي... ولكن الشرف المهني لا يعفي في الوقت ذاته من واجب التحلي بشرف أوسع شمولاً، مثل الشرف الطبقي، كالشرف البرجوازي، ومطلبه هو مطلب النزاهة في نظر الأقران، والتطلع إلى الشرف الأعلى اجتماعياً، للتميز عليهم، ومباراتهم؛ وحاول نيتشه السباحة ضد التيار، بتأييده أرستقراطية الشرف، وامتداحه أخلاق السادة... دون القطيع... ولعله أسهم في العودة إلى عبادة الشخصية السياسية عبادة فرعونية ظهرت نماذجها المتنوعة في أكثر من نظام معاصر...

ومهما يكن في الأمر، فإن الشرف في الوقت الراهن شعور أخلاقي ذائع في الناس من النخبة إلى السواد، وقد أصبح كلمة وواقعاً في متناول الجميع، وعلى قدر سواء. ولا تزال لهذا الشعور قوته ونجوعه بالرغم من احتمال انحرافه عن جادة الصواب، وإمكان انزلاقه، مثل سائر الحوافز الأخلاقية، في مزالق الغلو والاندفاع، وحتى اعتباره «المسوّغ» الوحيد لكل قيمة وكل سلوك.

### أخلاق الشرف

الشرف مطلب انساني، ولذا تفترق حول قيمته وحقيقته آراء المفكرين ومذاهبهم. وقد اقتصر بعض الفلاسفة على تعريف الشرف بأنه تقدير المرء ذاته وأن قوامه ما نتمثله في نفسنا عن ذاتنا (بوسويه)، ورأى باسكال أن الشرف هو الرغبة في نوال احترام من نحيا معهم، وأعلن شوبنهور أن الشرف هو خشية الرأي العام، ووجد آدم سميث أننا نستمد تقديرنا لأنفسنا من تقدير الآخرين لنا، ثم يصبح تقديرنا لذاتنا مستقلاً عن تقدير الآخرين لنا، وذلك عندما يغدو المرء ذاته انساناً حكيماً متعاطفاً. وحاول ديكارت التأليف بين العنصر الذاتي والعنصر الخارجي داخل مفهوم الشرف فقال بتكاملهما ورأى أن تقدير المرء ذاته يتحول إلى رغبته في نوال تقدير الآخرين.

بيد أن فلاسفة آخرين ربطوا الشعور بالشرف بالمنفعة المتصلة بالسمعة الطيبة والصيت الجميل (شوبنهور،

هلفسيوس). ورأى آدم سميث أن أصل الشرف هو التعاطف، والتعاطف غريزة انسانية أولية تحمل المرء على مشاركة الآخرين في السراء والضراء. ولكن لاروشفو كولد ينكر أن يكون للشعور بالشرف صلة بالإيثار، ويرى، على العكس، ألاّ وجود لغير الأثرة وحب الذات، والأثرة هي الحافز الوحيد للأعمال كلها.

وقد افترقت كلمة الفلاسفة حول «فائدة» الشعور بالشرف بوصفه مبدأ التخلق. فمنهم من رده باعتباره منطلق الصلف، ومنهم من قال بأن له قيمة متوسطة تضعه في منزلة أدنى من منزلة الفضيلة، وأعلى من منزلة الهوى (أفلاطون، مونتسكيو). ومنهم من منح هذا الشعور قيمة اسمى، إن لم تكن مطلقة (فوفونارك، ديكارت، سميث، رنوفيه).

رأى أفلاطون أن الشرف هو الحافز الرئيسي في حكومة الملاّك التيموقراطية. والشريف الأرستقراطي انسان مهذب، ولكنه في الوقت ذاته جشع يتكالب على السلطة. ورأى أرسطو أن عاطفة تحري الشرف العظيم حد وسط بين الشهامة وهي إفراط، وبين الغرور وهو تفريط. فالشجاع مثلاً لا يرهب الموت الشريف، وإنما يخشى أن يموت موت البعير أو الجبان. والرواقية تكتفي بدعوة اقتصار المرء على تقدير ذاته بذاته، وازدراء رأي الآخرين فيه، لأن هذا الرأي من الميزات الخارجية التي قد تعكر صفو نفس الحكيم (ابكتيتس Epiktêtô).أما شيشرون فيرى الشرف أمانة، والحشمة زينة روحية تولد من تناسب جميع الأعمال وجميع الأقوال. ولما نظر ديكارت إلى التواضع المسيحي على أنه اتضاع، ذهب إلى أن الشرف جدارة شخصية يدركها الوجدان والرأي العام، ولبابها أن يستعمل على أحسن وجه حرية اختياره. ويُلحف بوسويه على أن الشرف كل الشرف هو المرتبط بالفضيلة، ويوجب بركلي التصاق الشرف بالسلوك الديني لأن الشرف بين غير المؤمنين في نظره هو كالأمانة بين القراصنة.

وقد انتقد مونتسكيو مبدأ الشرف بوصفه أساس الحكومات الملكية ورأى أنه مبدأ زائف قوامه حكم مبيّت لدى كل شخص حول شروط وجوده. وشاء روسو قصر الشعور بالشرف على معنى السمعة الطيبة، وبذا رأى أن الشرف مبدأ جدير بالنساء دون الرجال، وأن شرف المرأة لا يكون في سلوكها وحسب بل وفي سمعتها. ثم جاءت الثورة الكانطية الجذرية في حقل الفكر الأخلاقي، واعتبر كانط السلوك بحسب الشرف سلوكاً انفعالياً هو أقرب إلى التهيج المَرَضي، وأن الواجب لا الجدارة ولا السمعة، هو الذي ينبغي أن يكون ذا التأثير الأقوى في الأخلاق. وجعل رنوفيه الشرف مبدأ أخلاقياً ثانوياً لأنه يفترض أن يكون فكر الآخرين حافزاً على العمل الأخلاقي، بدل أن يتجشم المرء مشقة الحكم في موضوع الخير. ان الشرف يحاكي العدالة، ولكنه لا يرقى إلى منزلتها، ولا يوحي بها، وإن كانت له فائدة تربوية وتطبيقية جلّي لدى عامة الناس. ويصرِّح آلان في ضوء تجربته بالحياة: «ان كل انسان، على ما رأيت، متأهب للمجازفة بحياته من أجل شيء ما يدعوه شرفه. والشرف في أغلب الأحيان يزداد قوة كلما كان صاحبه مثقلاً بالرذائل والآثام». وعلى هذا فإن مهنة السلاح ذاتها، لدى الجندي، تخسر «شرفها» عندما تصبح مهنة واحترافاً وارتزاقاً أو ابتزازاً. وقد أوضح كوبرين معنى الشرف عند الضباط، وأظهر وجود عناصر فئوية غريبة عن الشعب إلى جانب الخصال الإيجابية. «يقول الضابط: ماذا أفعل إذا أهانني شخص من الأشخاص؟ ترى هل هو مدني؟ إنني عندئذ أقتله على الفور». ويتسم الشعور بالشرف في العقائدية الاشتراكية بوجه عام بأنه شعور لا طبقي، ينفي برجوازية الشرف الاستغلالي، ويؤدي مباشرة إلى الاشتراكية والثورة الشعبية. وأن شرف المواطن السوفياتي مثلاً، شرف الجندي وشرف عضو الحزب الماركسي، ليعظم بقدر انجازه على نحو أفضل واجبه الكفاحي في الشروط التاريخية المعطاة له للكفاح من أجل الشيوعية. (ا. شيشيكين).

ويبقى شعور الشرف شعور الانسان بمنزلته، وبواجبه، وبتطلعه، شاحذاً فعالاً يتبع نظرة البشر إلى معنى الانسان وجوداً، وقيمة، وسلوكاً.

**عادل العوا**

---

## شَعْب

**Peuple**
**People**
**Volk**

---

إن مفهوم الشعب من أكثر المفاهيم شيوعاً واستعمالاً في مختلف مجالات النشاط الفكري؛ ولكنه أيضاً من المفاهيم التي تتسع لأكثر من مدلول، إلى حد أنه يستحيل حصر معانيه المتعددة والمتفرقة في تصور واحد وعمليّاتي. فهو

يدل، بصورة عامة، على واقع جماعي يتضمّن معنى الوحدة. ولكن عناصر هذه الوحدة، طبيعتها ومكوّناتها هي التي تثير إشكالات هذا المفهوم والالتباسات التي يطرحها والمعاني المختلفة التي يؤديها. فمن أجل الاحاطة بمضامين مفهوم الشعب، يجدر بنا أن نتبين طبيعة هذه الوحدة في المجالات الأساسية الثلاثة التي يستعمل فيها: المجال الإتني والمجال النفسي ـ الإجتماعي (أو السايكو ـ سوسيولوجي) والمجال السياسي.

في المجال الإتني تتجلى الوحدة التي يقوم عليها الشعب في هيأة متحد عرقي ولغوي له مميزات وجودية خاصة تظهر في عاداته وتقاليده، في ذهنيته وفي لغته التي يتعارف بواسطتها أعضاء هذا المتّحد والتي تشكّل وسيلة الاتصال الحياتية بينهم، كما تظهر تلك المميزات أيضاً في الآلات المستعملة والمبتكرات والمصنوعات والنتاجات المادية والروحية. وجميع هذه الظواهر تشكّل ما يسمى بالتراث المشترك والثقافة المشتركة اللذين يحافظ عليهما هذا المتّحد ويتميّز بهما عن باقي المتحدات بالرغم من التقلبات التاريخية التي تطرأ على مجرى حياته. تجدر الملاحظة هنا إلى أن العِرق، بالمعنى الطبيعي والبيولوجي، لم يعد يلعب دوراً مهماً في تحديد هوية المتّحد، وبالتالي لم يعد يعتبر من المقوّمات الأساسية للمفهوم الإتني للشعب؛ لأنه ما من شعب استطاع أن يحافظ على العرق الدموي الصافي الذي تحدَّر منه. حتى الشعب اليهودي الذي يتميَّز بتعصّبه وعنصريته وتقوقعه على نفسه قد دخلته عناصر عديدة من عرقيات مختلفة اندمجت معه وذابت في هويته اليهودية بحيث أفقدته عرقيته السامية الأصيلة. فالوحدة العرقية لا تؤخذ بالمعنى الإتني باعتبارها وحدة بيولوجية، وإنما وحدة تاريخية تقوم على استمرارية لوجود جماعي عام تخصّ شعباً معيناً بالنسبة للشعوب الأخرى. لذلك فكل شعب يبقى ما هو طالما يستمرّ فيه الشعور بتشكيل كل واحد وشخصية متفرّدة لها اسم معين تعرف به. إن الإسلام يحل محل العرق البيولوجي في تحديد الشعب. فالشعب المصري مثلاً ليس بالضرورة الأحفاد الطبيعيين للفراعنة، ولا الشعب اللبناني الأحفاد الطبيعيين للفينيقيين ولا الشعب الفرنسي أحفاد الفرنج... الاسم يمثّل المتّحد الأصلي تمثيلاً ويرمز إليه ولكنه ليس هو اياه بالضرورة.

في المجال السايكو ـ سوسيولوجي تنحدر الوحدة التي يتضمنها مفهوم الشعب إلى حدها الأدنى بمعنى أنه ليس ثمة وحدة بالمعنى الحصري للكلمة، بل وحدة سطحية وشكلية تقتصر على بعض المظاهر والأوضاع والمواقف التي يشترك بتلبّسها وبالتعبير عنها مجموع الأفراد المشار إليه بكلمة شعب. يقتصر إذن مدلول الشعب بهذا المعنى، على جماعة غير متعينة بأصل موحّد أو باسم أو ببنية، وهذا ما يجعل عبارة الشعب مرادفة للجمهور أو للجماهير (بصيغة الجمع) أو الكتلة البشرية. ويقصد بهذا الاستعمال تمييز السواد الأعظم من الناس في مجتمع معيّن عن الأقلية المثقفة والمطّلعة أو النخبة من رجال الفكر والساسة والدين وما إليها. هذه الأكثرية الساحقة في المجتمعات، ليس لها ما يميّزها عن غيرها بل بالعكس إذ إنها تشترك مع غيرها من الجماهير في كافة المجتمعات في أنها تشعر أكثر مما تفكر وتتصرف بهوسٍ وجنون، أو تخضع لقوادها صاغرة. لقد اهتاج الشعب الروماني ضد يوليوس قيصر بعد اغتياله، وذلك على أثر الخطاب الذي ألقاه بروتوس أمام الجموع الغفيرة مبرراً عملية الاغتيال، ولكن هذا الشعب عاد وزمجر ضد بروتوس وأعوانه، وحمل السلاح ضدهم بعد خطبة ماركوس انطونيوس الذي دعا فيها إلى الانتقام من القتلة. يقول مونتسكيو عن هذه الفئة التي تدعى الشعب أنها قادرة بمئة ألف ذراع على تحطيم كل شيء، كما أنها لا تستطيع أحياناً بمئة ألف قدم أن تسير قيد أنملة.

إن هذا المفهوم للشعب، باعتباره جماعة لا متعينة ولا متميزة، يقترن بعض الأحيان بالمعنى الإيديولوجي الذي يمكن أن يتخذه. فغالباً ما تعمد الحركات الإيديولوجية إلى تمجيد هذه الفئة العظمى لتبرر المواقف والاجراءات التي تتخذها باسمها. الشعب هو الفئة المضطهدة والمستغلة والمهضومة حقوقها من قبل الأقلية الحاكمة، وفيه تكمن البراءة والقوة وهو أساس الحرية ومقياس العدالة، ولكنه يبقى قاصراً عن حكم نفسه وإدارة شؤونه واتخاذ القرار المناسب لمصلحته.

أما في المجال السياسي فإن مفهوم الشعب ينطلق من المعنيين الأولين ولكنه يتجاوزهما بحيث يصبح أحد الشروط الضرورية لوجود الدولة ومقياساً مهماً يؤخذ في الاعتبار لتصنيف الأنظمة السياسية وذلك انطلاقاً من كيفية اعتبار دوره السياسي من قبل تلك الأنظمة.

الدولة هي الوجود السياسي لشعب معيّن. ولكن إذا كان وجود الشعب ضرورياً لوجود الدولة، فهو ليس له ـ إذا أخذناه بحد ذاته ومجرداً عن باقي الشروط والاعتبارات ـ

التأثير الضروري والحتمي لنشوء الدولة. إن ما هو رئيسي على مستوى مقولة الشعب في تقرير وجود الدولة هو مجموعة العلاقات التي توحّد أعضاء الشعب، والأهداف المشتركة، والقبول المشترك في إطاعة القياديين الذين يحكمون. لن نتورط كثيراً في معالجة هذه العناصر الجديدة في هذا السياق الذي يضيق بها إلا بمقدار ما تساعدنا على ملاحقة مسألة الوحدة التي بدأنا بتبيان عناصرها وطبيعتها في المجالين الأولين. فمما لا شك فيه أن الخصائص الطبيعية لشعب الدولة، وخصوصاً تكوينه الإتني، تلعب دوراً مهماً في انتقال الشعب من حالة بدائية قبلية إلى حالة موحدة وأشد تماسكاً، ولكنها لا تكفي لإعطاء الشعب مضموناً سياسياً يحتم وجود الدولة. إن وحدة الشعب الاتنية، لا تدلّ إلاّ على وحدة سياسية قيد الإنوجاد، أي بمعنى آخر تدل على وجود وحدة سياسية بالقوة. الشعب الفلسطيني موجود إتنيًا ولكنه لا يشكل دولة بعد. والشعب الكردي وشعب الباسك موجودان إتنيًا ولكن ليس هناك دولة كردية ودولة باسكية. غير أنه يمكن لعدة شعوب بالمعنى الإتني أن تكوّن دولة واحدة تؤلف فيها الجماعات الإتنية (أو الشعوب) شعباً واحداً بالمعنى السياسي للكلمة، كالاتحاد السوفياتي والعراق وإيران التي تضم، كل منها، أكثر من جماعة إتنية. يتبيّن إذن أن الوحدة التي يقتضيها المفهوم السياسي للشعب هي من طبيعة مغايرة. إنها وحدة مؤسسية وقانونية وهي المظهر الوجودي والعيني للوحدة الإرادية النابعة من شعور الأفراد بجدواها. في تنظيم الدولة يقسم الأعضاء إلى قسمين: الحكام والمحكومون، بصورة عامة يرادف الشعب مفهوم المحكومون وهم الفئة التي تشكل الأكثرية الساحقة والتي تؤدي الطاعة، تمشياً مع مصلحة مشتركة، للأقلية الحاكمة وتأتمر بأحكامها وتنفذ أوامرها وتتقيد بالقواعد التي ترسمها. عند هذا الحد يقترن المفهوم السياسي للشعب بالمفهوم السوسيولوجي، ولكن التحليل الدقيق لمفهوم شعب الدولة يبرز بعض الخصائص المتعلقة بطبيعة الوحدة التي تنشأ عنه: إنها أكثر تماسكاً منها في المفهوم السوسيولوجي، وهذا يقتضي بعض التوضيح.

لمفهوم الشعب في المجال السياسي ثلاثة معانٍ رئيسية: المعنى الأول هو الذي يدل فيه الشعب على تلك الكتلة البشرية التي ليست في السلطة ولا تحكم ولا يحتل أفرادها مراكز في الوظائف العامة ولا في القضاء، وبمعنى آخر انها الفئة التي تبقى خارج الطبقة الحاكمة والمتحكمة بمجرى الشؤون العامة. يشبه هذا المعنى إلى حدٍ بعيد، المعنى السوسيولوجي، إلا أنه يتميّز عنه، ليس باعتبار الشعب من حيث كثافة العدد والوضع الجماعي، بل من حيث اعتباره بالنظر إلى تنظيم الدولة ووظائفها وتراتب المسؤوليات العامة والأجهزة الدولتية وتوزيع الأدوار. في المعنى الثاني يدل الشعب على مجموعة الأفراد الذين يكتمل بهم النظام السياسي القائم، ملكياً كان أو ديمقراطياً أو توتاليتارياً أو مونوقراطياً، إذ بدون الشعب لا يمكن أن يقوم نظام سياسي ولا مجتمع مدني. يحمل هنا مفهوم الشعب معنى ايجابياً وخاصة في الأنظمة الديمقراطية حيث يعتبر حاملاً للإرادة السياسية التي ترتكز عليها المؤسسات والقوانين وأجهزة الدولة ومبدأ الدولة ذاته. إن الشعب هو الذي يعطي للدولة وللأنظمة معناها، وهو مصدر السلطة وصاحب السيادة، ولكنه غير متعين، بحد ذاته، بجهاز معين أو بدستور أو بمؤسسة لأنه فوقها كلها وهو مصدرها ومبرر وجودها. ولكن هذا المعنى يصطدم بالتناقضات المختلفة التي تنشأ عن تعارض النظريات والأفعال. فمن جهة، نجد تعريفات مختلفة لمفهوم الشعب ينشأ عنها مبدأ الإرادة الشعبية. ولكن من جهة أخرى، إلى أي حد يكون للإرادة الشعبية، عملياً، دور فعلي في تقرير سياسة الدولة؟ إذ حتى في الأنظمة الديمقراطية التي تدعو إلى مبدأ حكم الشعب بالشعب، نلاحظ أن هناك قسماً من الشعب يقرّر وقسماً آخر يحكمه القرار؛ أي هناك قسم من الشعب يحكم قسماً آخر. لذلك يحاول منظرو الديمقراطية أن يرفعوا هذا التناقض بتصور شخصية عامة تحمل الإرادة الجماعية. هذه الشخصية التي تتميز عن الأفراد والشخصيات الافرادية المعينة، لها وضع قانوني خاص يجعلها موضوع السلطة السياسية، ويجعل الشعب، الذي تمثله هذه الشخصية، جزءاً من المنتظم القانوني الذي يقوم عليه النظام السياسي. وهذا ما يؤدي بنا إلى المعنى الثالث الذي يدلّ فيه الشعب على الجسم السياسي في كلّيته من حيث أنه يشكل وحدة تجري على مستواها مركّبات السياسة وتتكوّن بها المؤسسات الضرورية لحصول الفعل السياسي. من هنا يجب التمييز بين الشعب كمعطى سوسيولوجي وبين الشعب كحقيقة سياسية كاملة أو ككيان سياسي يتعدى الجماعة الحقيقية والطبيعية المؤلفة من عدد معيّن من الأفراد إلى كونه تصوراً عقلياً لها؛ أي بمعنى آخر، إنه منهجة مجردة لبعض العناصر المأخوذة من واقع تلك الجماعة. غير أنه ينطبق على كل فرد من أعضاء الدولة بغض النظر عن جنسه وإتنيته وجميع خصوصياته وذلك انطلاقاً من الوحدة التي تجعله جزءاً من الكل الأكبر، جزءاً يحمل خصائص هذا

الكل. وبهذا المعنى يقترن الشعب بمفهوم الأمة.

أدونيس العكرة

## إضافة

دخل مفهوم الشعب كمفهوم مركزي في فلسفة التاريخ الحديث بعد الثورة الفرنسية. فقد أصبح «الشعب» بعدها «قوة» موجهة للكيان السياسي ـ الإجتماعي للمجتمعات. وقد اختلف فلاسفة التاريخ في تحديد طبيعة ـ هذه القوة. هل هي قوة عمياء أم قوة عاقلة؟ قوة وسيطة ـ أداة أم قوة حاملة رئيسة؟

وبما أن تاريخ البشرية دخل مرحلة عصر الثورات فقد تلازم مفهوم الشعب مع مفهوم الثورة أو القوة الحاملة للثورة.

أما الفكر السياسي العربي الحديث فقد حدد المعنى الجزئي أو القطري للشعب كقولنا: الشعب اللبناني، وتركز استعمال مفهوم «الأمة» على الدلالة الكلية للعرب أي «الأمة العربية» التي تضم الشعوب العربية بين المحيط الأطلسي والخليج العربي.

مع ذلك يصعب القول بأن هذا التمييز بين الشعب والأمة قد رسخ في الفكر السياسي العربي الحديث، (في الدستور الجزائري مثلاً) يستعمل اصطلاح «الأمة الجزائرية» كمرادف لـ «الشعب الجزائري». كذلك يستعمل اصطلاح «الأمة» كمرادف «للشعب» أو كبديل عنه تحت تأثير نزعات قطرية محلية.

ويلاحظ أخيراً استعمال تركيب «الشعب العربي» كبديل أو مرادف للأمة العربية، لكأن هذا الاضطراب في استعمالات هذين التركيبين يعكس «أوجه» أزمة الواقع والفكر معاً في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

التحرير

# شكّ

**Doute**
**Doubt**
**Zweifel**

## تعريفات

يختلف تعريف الشك باختلاف مجال الدراسة، فمعناه في علم النفس حالة من التردد في قبول القضايا المتناقضة حين تكون هنالك أسباب وجيهة لقبول كل منها وأسباب وجيهة أيضاً لرفضها. ومعناه في مجال العلوم الطبيعية أن كل معرفة هي موضوع اختبار وتريث وفحص وتحليل حتى تتوفر كل الأسس والأسباب لقبولها دون أدنى شك. ومعنى الشك في الفلسفة انكار القضايا التي اتفق المفكرون من قبل على قبولها وتصديقها. والشك الفلسفي أكثر أنواع الشك أهمية، ويتصل موضوع الشك الفلسفي أساساً بنظرية المعرفة إذ يقوم على افتراض عجز العقل الإنساني عن تحصيل المعرفة في كل شيء، لكنه يتصل أيضاً بمبحث الوجود (الأنطولوجيا) لأنه يتناول الشك في عدة أصناف ونماذج من الموجودات، كما سيتضح بعد قليل.

## تصور الشك وعلاقته بتصورات أخرى

يمكننا توضيح تصور الشك الفلسفي إذا قارناه بتصورات ثلاثة أخرى هي المذهب القطعي أو التقريري الجازم Dogmatism، وتصور اللاأدرية Agnosticism، والاتجاه النقدي Criticism. فالمذهب القطعي الجازم ينادي بقضايا يدّعي صدقها المطلق ويدافع عنها بكل حماسة لدرجة التزمّت، حتى لو نقصها تدعيم عقلي أو واجهتها اعتراضات هدامة، ولا يسمح بأي شك فيها أو مناقشتها؛ لكننا نلاحظ أن كل فيلسوف عملاق له مذهب فلسفي متماسك إنما هو قطعي جازم في مواقفه لدرجة ما. أما الفيلسوف اللاأدري فإنه يقف موقفاً وسطاً بين نزعة الشك المطلق ونزعة القطع الجازم لأنه لا ينكر مواقف الآخرين إنكاراً تاماً، كما أنه لا يصرّ على مواقفه إصراراً عنيداً، وإنما يعلق الحكم دون اثبات أو انكار، ويقول «لا أدري» وإن كان أكثر ميلاً إلى الشك منه إلى الجزم. والاتجاه النقدي يقف موقفاً وسطاً بين الشك واليقين مع ميل إلى اليقين فإن الفيلسوف النقدي يناقش مقدماته ونتائجه ويحللها، بل ويناقش اعتراضات الآخرين ويقبل منها ما يراه وجيهاً ويغير النظر في مواقفه. ثم يستقر على ما يراه في نهاية الأمر يقيناً لا شك فيه.

## مجال الشك

يتخذ مذهب الشك Scepticism صوراً عدة، فيرى بعض الشكاك Sceptics عجز العقل الإنساني عن إقامة معرفة موضوعية صادقة مطلقة من أي شيء، وان كل معرفة إنما هي ذاتية نسبية، بينما يرى البعض الآخر من الفلاسفة الذين يُطْلَق عليهم لقب الشكاك أن العقل قادر على اصدار أحكام

موضوعية صادقة مطلقة في بعض المجالات كالخبرات الذاتية النفسية المباشـرة. لكن العقل عاجز عن إقامة البرهان الدقيق على وجود الموجودات الخارجة على الذات، مثل وجود الله وطبيعته والنفس الانسانية وطبيعتها ووجود العالم المحسوس الخارجي وطبيعة الكليات وما إلى ذلك.

**أنواع الشك:** يمكن إقامة تمييز حاسم بين نوعين من الشك: شك مطلق وشك منهجي، أو بين الشك كمذهب مقيم، والشك كمنهج وأداة للوصول إلى اليقين. والسفسطائيون هم أول دعاة الشك المذهبي في تاريخ الفلسفة؛ إذ رأوا استحالة المعرفة الموضوعية المطلقة، ويؤثر عن بروتاغوراس Protagoras في القرن الخامس قبل الميلاد قوله إن كل شيء إنما هو بالنسبة الى مَنْ عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل. ويؤثر عن جورجياس Gorgias 480 - 375 ق. م. قوله: «لا يوجد شيء، وإذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه، وإذا فرضنا أن انساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلّغه لغيره من الناس». ومن دعاة الشك المطلق أيضاً في العالم القديم بيرون Pyrrhon 365 - 275 ق. م. ومدرسته ومن أشهر تلاميذه سكستوس امبيريكوس Sextus Empiricus. رأى بيرون أننا لا يمكننا معرفة طبائع الأشياء لأن الحواس هي وسيلتنا الوحيدة للمعرفة، والحواس تقول ما تبدو عليه الأشياء، لا كما هي في طبيعتها، وليس لدينا وسيلة أخرى للمعرفة لنجعلها معياراً الصواب من الخطأ، إذ لا يمكننا مقارنة احساساتنا بالأشياء في ذاتها. وما دمنا لا نعرف شيئاً فيجب أن نعلق الحكم بوجود شيء، سوى حالاتنا الشعورية المباشرة عن تلك الأشياء.

وهنالك فلاسفة يدعون إلى الشك المطلق لكنهم أقل تطرفاً من السفسطائيين والبيرونيين، لأنهم يسلمون بإمكان المعرفة الموضوعية في خبراتنا النفسية المباشرة وفي يقين قواعد المنطق وبديهيات الهندسة، وقوانين الرياضيات البحتة، لكنهم يبذرون الشك في اقامة قضايا صادقة مطلقة عن وجود الله وطبيعته وطبيعة النفس الانسانية وفي وجود أي عالم غير عالمنا المحسوس، بل ويبذرون الشك في إمكان إقامة البرهان على وجود هذا العالم المحسوس، وأن كل ما نعرفه بيقين هو احساساتنا وأفكارنا عن ذلك العالم. وإذن فهم يرون أن للعقل الإنساني حدوداً في معرفته. ومن دعاة هذا الموقف نيقولا أوتركور N. Autrecourt في القرن الرابع عشر الميلادي الذي رأى أن قانون عدم التناقض هو المصدر الوحيد لليقين كما يبدو استخدامه في الاستدلال الصوري، لكن هذا القانون لا يثبت وجود شيء في الواقع أو عدم وجوده، ولا يبيح لنا أن ننتقل من مقدمة صورة إلى وجود شيء واقعي، كما رأى أن الانتقال من علة إلى معلول أو من معلول إلى علة ليس أمر يقين. ووليم أوف أوكام W. of Occam 1280-1347 شخصية بارزة في التشكك في وجود أي موجودات غير العالم المحسوس، وهو مشهور بمبدأ سُمي فيما بعد نصل أوكام Occam's Razor ونصّه: Entia non multiplicanda praeter necessitatem «يجب ألا نكثر المبادىء والموجودات التي لا ضرورة لها». ويعتبر هيوم Hume 1724-1776 أشهر الفلاسفة المحدثين الذين أفاضوا في هذا الموقف، والمتأثر بالفيلسوفين السابقين حين رأى أن ما نعرفه بيقين هو أفكارنا عن أنفسنا وعن العالم، لكننا لا نستطيع الانتقال بيقين من وجود أفكارنا إلى وجود النفس كجوهر أو إلى وجود عالم محسوس مستقل عنا ـ ذلك أمر اعتقاد وليس أمر برهان موضوعي، وإنما يعيش في عالم أفكارنا وأن هنالك ستاراً حديدياً بين عالم الأفكار وعالم الأشياء.

أما الشك كمنهج وموقف مؤقت فيدعو أصحابه إلى أن المعرفة الموضوعية ممكنة، وأن المعرفة بالمعنى الدقيق هي اليقينية الثابتة التي لا تختلف من شخص لآخر، وأن في العقل قدرة على الوصول إلى اليقين. لكنهم وجدوا أن السبيل إلى هذا اليقين هو بذر الشك في كل ما اكتسبناه في الماضي واصطناع الحذر والحرص في قبول ما اتفق عليه الفلاسفة السابقون، ومحاولة تدريب العقل على تكوين ملكة النقد والتحليل ومناقشة ما سماه السابقون مبادىء أولية، حتى نصل إلى مبادىء أولية وقضايا نراها واضحة متميزة، نقيم عليها من جديد قضايا يقينية أخرى. ومن دعاة هذا الموقف القديس أوغسطين St. Augustine في القرن الخامس الميلادي، والإمام أبو حامد الغزالي في القرن الثاني عشر الميلادي، وديكارت Descartes في القرن السابع عشر الميلادي. رأى الأول والثاني أن الحقيقة الموضوعية المطلقة هي الحقيقة الصوفية ولا نلتمسها لا في شهادة الحواس ولا في البرهان المنطقي وإنما في الحدس الإشراقي الذي يستمد وجوده من وجود الله. ورأى ديكارت أن الأفكار الفطرية بين كل الناس هي قاعدة القضايا الحدسية اليقينية، وفي مطلعها إثبات وجودي، ومن وجود النفس يمكنني البرهان على وجود الله والعالم.

**خلاصة موقف الشك المطلق** فيما يلي إجمال موقف الشك

المطلق عند المتحمسين له وعند بعض الفلاسفة الذين لا نسميهم شكاكاً لكن في بعض آرائهم تدعيماً لموقف الشك:

1 ـ المعرفة الموضوعية الصادقة مطلقاً، مستحيلة على الانسان، ذلك لأن كل معرفتنا تبدأ من شهادة الحواس، والحواس تعطينا ما يبدو لنا من الأشياء ولن تعطينا معرفة عن حقيقة الأشياء وماهياتها، لكن المعرفة الحسية ليست موضوعية وإنما ذاتية، وليست يقينية وإنما احتمالية، ولا تعطينا المعرفة الحسية معياراً لتمييز الصدق من الكذب في القضايا، وإذن فالبرهان على صدق أي قضية مستحيل. قد يقال أن قضايا الرياضيات والمنطق يقينية صادقة لا شك فيها، لكن الشكّاك يفحصون هذه الدعْوى ويرفضونها؛ ذلك لأن البرهان الرياضي والمنطقي، انتقال من مقدمات أولية يقينية إلى نتائج لازمة، ودليل يقين تلك المقدمات أنها حدسية Intuitive أو قبلية Apriori تدرك ادراكاً مباشراً، لكن هل الحدس ضمان للصدق؟ يجيب الشكاك بالنفي، لأن ما نسميه قضية حدسية ليست أكثر من قضية تبدو لي واضحة، وما يبدو لي واضحاً ليس معياراً لموضوعيته، إلا في قضية واحدة هي قضية الكوجتو Cogito (تقرير وجود ذاتي)، ولا شأن لهذا التقرير ببراهين الرياضيات والمنطق.

2 ـ لا سبيل إلى البرهان على وجود العالم المحسوس، ذلك لأن مقدمات هذا البرهان تقوم على خبرات حسية وإدراك حسي واستخدام الذاكرة. لكن الحواس خادعة كما قدمنا وأحكامنا التجريبية نسبية تختلف باختلاف الناس. والانتقال غير مشروع من الناحية المنطقية من مقدمات عن إدراك حسي إلى وجود أشياء محسوسة خارج الذات، فالفكرة في ذهن ما لا يلزم عنها تقرير وجود شيء خارجي باستنباط، ولا معيار للتأكد من مطابقة احساساتنا وأفكارنا عن الأشياء بالأشياء الخارجية ذاتها. اننا لا ندرك إلا أفكارنا، ولا ندرك الأشياء إلا عن طريق أفكارنا، وإذن فمقارنة الأفكار بالأشياء خرافة، لأنه ليس لدينا سوى طرف واحد من أطراف العلاقة وهي الأفكار. كذلك لا ثقة في أحكام الذاكرة إذ هي معرضة للخطأ والنسيان، ويعتمد التذكر على أي حال على الإدراك الحسي؛ وهو ما سبق الشك في أحكامه.

3 ـ لا أساس لصدق القوانين التجريبية في العلوم الطبيعية. يصل العلماء إلى هذه القوانين إما باستقراء Induction وإما بالمنهج الفرضي الاستنباطي Hypothético-Déductive method؛ والقوانين الاستقرائية نتائج عامة لمقدمات جزئية عن ادراك حسي لوقائع تجريبية، لكن لا أساس لعمومية هذه القوانين لأنها تفترض مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة Uniformity؛ أي افتراض أن الحوادث في المستقبل سوف تحدث على نمط ما حدث في الماضي في الظروف المتشابهة، والبرهان على هذا الفرض مستحيل لأننا لا نعرف كيف تكون مقدمات هذا البرهان، كما أن لا تناقض في انكار هذا الفرض، إذ إن القضية «لا اطراد في الحوادث» قضية مقبولة عقلاً. حتى إن قلنا إن القانون العلمي ليس يقيناً وإنما محتمل الصدق فإن الشكاك يرون أن من المستحيل اثبات ذلك دون وقوع في الدور، لأن الوسيلة الوحيدة لاثبات احتمال القانون هي الاتيان بشواهد جزئية في المستقبل تدعمه، لكن البحث عن هذه الشواهد يفترض الفرض الذي نحن بصدد إثباته. ننتقل الآن إلى مناقشة الشكاك لصدق القوانين الطبيعية القائمة على المنهج الفرضي الاستنباطي: يقول هذا المنهج أننا لا نبدأ البحث العلمي بملاحظات حسية وتجارب ـ كما يرى المنهج الاستقرائي ـ وإنما نبدأ بفروض نظن أنها تفسر ما لدينا من ظواهر ثم نستنبط ما يلزم عنها من نتائج ثم نختار من الوقائع الجزئية ما يلائمها فإذا جاءت الوقائع متفقة والفرض كان الفرض قانوناً. أو لا نبحث عن وقائع تؤيد الفرض وإنما عن وقائع تكذب الفرض فإن لم نجد كان الفرض قانوناً. وإذا جاءت الوقائع منافية للفرض كان الفرض باطلاً ونبحث عن فرض جديد. لكن كل هذا الاجراء يفترض عمومية الفرض العلمي الذي يفترض بدوره مبدأ اطراد الحوادث، وهو ما نبحث عن إثباته. إذ لا أساس ليقين القانون العلمي أو لاحتمال صدقه.

**الرد على الشكاك**

اهتم الفلاسفة على مختلف اتجاهاتهم في مختلف العصور بمواجهة الشكاك لأن موقف هؤلاء لا يمكن الصبر عليه والوقوف عنده، ذلك لأن الانسان كائن عاقل ويسلّم كل منا أن العقل قادر على المعرفة، ولأن الانسان مولع بفهم نفسه والعالم وبالبحث والاسهام في تقدم العلوم، وموقف الشك المطلق يبطل كل تلك المسلمات. لكن أولئك الفلاسفة رأوا أن موقف الشكاك صلب محكم من الناحية المنطقية لا يمكن الرد عليه ولذلك بذلوا محاولاتهم للهروب من حجج الشكاك، نشير فيما يلي إلى بعض هذه المحاولات:

1 ـ ليست الحواس في ذاتها خادعة فما نراه أو نسمعه حق لكن الخداع يأتي من تفسيرنا الخاطىء لما ندركه بالحواس، ويزول الخداع بتفسير صحيح، وبتصحيح الحواس بعضها

لبعض؛ حين أرى المسطرة المغمور نصفها في ماء أراها مكسورة، وهذا حق، لكن يزول الخداع حين أفسر ما رأيت في إطار قوانين انكسار الضوء أو بمساعدة حاسة اللمس لحاسة البصر، وكذلك الأمر في الأمثلة الأخرى.

2 ـ طلب البرهان على كثير من القضايا أمر ضروري وممكن، لكن طلب البرهان على كل قضية مستحيل، تماماً كما أن طلب تعريف الألفاظ أمر حيوي لتوضيح المعاني، لكن الإصرار على تعريف كل لفظ أمر مستحيل، فيجب الوقوف في سلسلة التعريفات عند حدود أولية لا معرفات نبدأ منها تعريفاتنا، والوقوف في سلسلة القضايا عند قضايا أولية نسلم بها بلا برهان وإلاَّ لا يبدأ علم. ويجد هذا الوقف أوضح أمثلته في قواعد المنطق وبديهيات الهندسة. أما في الفلسفة والعلم فهناك قضايا يجب التسليم بها بدون برهان مثل قضايا الادراك العام Common Sense؛ أي معتقدات الرجل العادي مثل اعتقادي بأن معرفة الانسان تبدأ باستخدام الحواس، وأن هنالك عالماً مادياً خارجاً على ذاتي، وأن الحوادث في العالم مطردة الخ. هذه وسواها من القضايا عليها إجماع، وليس الإجماع برهاناً على صدقها ولكن قصور البرهان عليها لا يجعلنا نشك فيها.

3 ـ ليس البرهان الموضوعي نوعاً واحداً وإنما عدة أنواع، ويتضح ذلك من تطور الرياضيات البحتة وظهور هندسات لا إقليدية تعارض الهندسة الاقليدية، لأن كلاًّ منها تبدأ من لامعرفات وتعريفات وبديهيات مختلفة، لكن كل الهندسات المتعارضة براهين صحيحة ما دامت النتائج في كل منها مستنبطة استنباطاً صحيحاً من مقدماتها الأولى.

محمود فهمي زيدان

---

## شَيْء

**Chose**
**Thing**
**Ding - Sache**

---

وحدة من الخصائص المجتمعة للتمييز بينها وبين غيرها؛ والشيء هو جزء من العالم له وجود ثابت ومستقل، وله خصائص بها يترابط ويتفاعل مع الأشياء الأخرى. ويرى هيغل 1770–1830 أن الشيء هو حقيقة الادراك الحسي وهو الواحد الذي تلتقي فيه الصفات المتقابلة لتكون وحدة مستقلة، وهو الموضوع الذي يظهر نفسه على أنه شيء له خصائص كثيرة. أما هيدغر 1889–1976 فيرى أن الشيء لا يقوم في أنه موضوع مطروح كما أنه لا يمكن تعريفه في اطار هذه الموضعة. والشيء عند هيدغر هو التجميع، إن أي شيء إنما يجمّع في وحدة واحدة أربعة عناصر: السماء والأرض، الآلهة والفانون. فالجرة هي تجميع عناصر لتكوين فراغ يحتوي النبيذ المستمد من الأرض التي شربت من الينابيع التي امتلأت من مطر السماء فيشرب في الجرة الفانون نخب الآلهة. فالشيئية اذن تُجَمِّع وهي بهذا اقتراب ودنو؛ إنها تقرب العالم وتدنيه. وإن ما يستجمع نفسه من وسط العالم يصبح شيئاً.

ويرى الزمخشري أن الشيء اسم لما يصح أن يُعْلَم أو يحكم عليه أو به، وجوداً كان أو عدماً، محالاً كان أو ممكناً. وقد ساوى الأشاعرة وساوقوا بين الشيئية والوجود. وكان الجاحظ يقصر الشيء على المعلوم؛ أما هشام بن الحكم فكان يوحد بين الشيء والجسم.

وقد طرح كانط 1724–1804 مصطلح الشيء في ذاته وهو الشيء كما يوجد في حد ذاته مستقلاً عنّا وعن معرفتنا وهو شيء مجهول لا يمكن معرفته. وعلى هذا فلا يمكن معرفة إلا الأشياء كما تبدو لنا. فمن خلال التجربة نعرف عالم الظواهر أما الماهية فهي مجهولة، وعلى هذا فإن الشيء المعروف هو الشيء كما ينكشف لنا من خلال المعرفة. وقد أعتبر هيغل أن العقل الكلي هو الشيء في ذاته، واعتبره شوبنهور 1788–1860 الإرادة. وينادي الماركسيون بإسقاط الشيء في ذاته فهم يرون أن الأشياء لها وجودها الموضوعي غير أن معرفتها تتم على مراحل، وعلى هذا فإن الشيء المجهول يصبح معلوماً لنا مع التطور ومع اتساع رقعة المعرفة الإنسانية.

والتشيؤ مصطلح يقترن بالإغتراب وأحياناً يكون هو الاغتراب نفسه الذي هو العجز وفقدان الأنا وتحول الذات إلى شيء وشعور باللاجدوى وفقدان المعنى. لكن التشيؤ له محتوى مميز عن الاغتراب في أنه اعتبار ما هو مجرد على أنه شيء عيني. وكان ماركس 1818–1883 يرى أن الانسان مغترب من ثلاث نواح: مغترب عن منتجات العمل، ومغترب عن العمل نفسه، ومغترب عن طبيعة الإنسان. والاغتراب عن العمل نفسه هو التشيؤ. فالتشيؤ عنده هو أن العلاقة الاجتماعية بين الناس يصبح لها شكل خيالي وتصبح علاقة بين أشياء.

والشكل الاجتماعي للعمل يبدو على أنه خاصية شيء، وهو يتشيأ من خلال فتيشية السلع، والأشياء بهـذا تحكـم النـاس وليس الناس هم الذين يحكمون الأشياء. إن العامل يضع نفسه في الشيء لكن حياته لا تعود خاصة به. بل خاصة بالشيء وتصبح للسلع صنمية أو فتيشية في استقلال عن وجودها. وبهذا يكون التشيؤ هو فتيشية السلع فمـع تحـول المصـالـح الشخصية وهي تصبح آلية في تشكيل المصالح الطبيعية فإن السلوك الشخصي للفرد يصبح متشيئاً ومغترباً، ومن ثم يصبح شيئاً بمعزل عنه، يصبح قـوة مستقلـة وتصبـح روح الانسـان شيئاً.

وسار في هذا الاتجاه المفكر المجري جورج لـوكـاتش 1885 ـ 1971 ففي كتابه «التاريخ والوعي الطبقي» يـرى أيضـاً أن التشيؤ هو الطابع التفتيشي للسلع ويصبح نشاط الانسان شيئـاً موضوعياً ومعادياً له. ان التشيؤ له مظهران: موضوعي ويعني ظهور الأشياء وعلاقاتها في استقلال عن السلع من حيث حركة السلع في السوق، وذاتي ويعني أن نشاط الانسان يصبح معادياً له وخاضعاً للقوانين الطبيعية الموضوعية التي تحكم المجتمع. وحتى يمكن القضاء على التشيؤ لا بد من أن تكتسب الطبقة العاملة الوعي الذاتي فتعي مصيرها وتتحرر من هذا التشيؤ وتحرر نفسها وتحرر المجتمع كله.

## مصادر ومراجع


- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- Hegel, F., Phenomenology of Spirit, 1807.
- Heidegger, M. The Thing in: Poetry, Language, Thought, 1971.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, 1781.
- Labedz, L., Ed. Revisionism, 1962.
- Linchteim, G.H.R. Georges Lukacs, 1977.
- Lukacs G., History and Class Consciousness, 1923.
- Marx, K, Economic and Philosophic Manuscripts of 1844, 1929.
- Ollman, B., Alienation Marx's Conception of Man in Capitalist Society, 1971.
- Schacht, R., Alienation, 1970.


مجاهد عبد المنعم مجاهد

## صَداقَة

**Amitié**
**Friendship**
**Freundschaft**

1 ـ الصداقة / العداوة ظاهرةٌ علائقيةٌ عميقةُ الإنغراس في السلوك والمجتمع، في الوعي واللاوعي. فالصداقة معقودٌ من عواطف إيجابية بين كائنيْن بشريّيْن (أو شخصيْن اعتباريين)، وعلاقاتٌ متبادلةٌ من المودة والتعاطف والتفضيل، وحالة نفسية سلوكية يُتمنى فيها للصديق الخير دون توقع نفع، أو استجلاب كسب أو مكافأة. لا يُسعى، في الصداقة الكاملة، لانتظار مبادلة، أو لتغطيةِ هدف مادي. وتكون العداوةُ مجموع عواطف ومقاصد تشد بالعلاقات الإنسانية إلى إحداث الأذى، وإلى السلبية، والنفور المتبادل، والسعي للتدمير. في الصداقة بناءٌ متبادل للأنا والأنت ولحقل مشترك؛ والعداوة ـ؛ التي هي «أن يُتَمكَّنَ في القلب من قصد الأضرار والإنتقام» (الجرجاني، «التعريفات»، 63) ـ لذة في التغلب؛ بل وطلبٌ لمحو الآخر فعلاً أو اعتبارياً أو قهراً. إنها الرغبة في تقليص الآخر، متفاوتة الحدة والشدة، تنعكس، من الوجهة الأخلاقية، على الأنا فتقلص دائرته، وتبقيه متوتراً. وذلك بعكس الصداقة التي تعود الى تبادل انفتاح وعي على وعي، وتشاركٍ في بذل الرعاية، وفي الشعور عند الإثنين معاً بالمودة والاحترام والمساواة.

2 ـ في الحكمة الشعبية، وفي القطاع الديني الفقهيّ منه والصوفي، دعوات شديدة التركيز إلى إقامة علائق صداقة بين الناس، وارشادات للتعامل بين الصديقَيْن، ونبذ العداوة. فمن مصلحة المجتمع أن تتعزز العلائق الحسنة بين الأفراد، وأن تخف العداوة بمختلف درجاتها وفي حالاتها البسيط منها والمركب. ففي ذلك تعزيز الاستقرار، وتوفير الأمن للفرد والمجتمع، وتحقيق الصحة الإنفعالية والطمأنة. وكذلك فمن مصلحة المجتمع، أو الجماعة أو حتى الفئة الإجتماعية، أن تقوم علائق حب متبادل، مختلفة الحدة والشدة، بين أفرادها؛ وأن تُسْقَطَ على المجتمع العدو، أو الفئة الإجتماعية الأخرى، مشاعر النفور والسلبية والكره والعدائية.

3 ـ ربما نلقى المعالجة الأولى، الأبرز والأبعد تنظيماً، لظاهرة الصداقة / العداوة في أعمال ابن المقفع (ت 142/759)، الذي تناول تلك القضية العلائقية الأخلاقية من حيث الوظائف والبنية، واهتم برسم الآدابية التي تنظم السلوكات المثالية الواجبة الوجود بين الناس في نشاطاتهم وفئاتهم:

أ ـ تنبثُ معالجة الصداقة والعداوة في كتب الآدابية العربية، وفي كتب التقميش، وعند كُتّاب المرايا أي في أدبيات الوعظ والوصايا، وفي الفصول التي كانت تخصص للأدب الحِكَمي، و«جوامع الكَلِم»، وضمن آداب الصحبة والمعاشرة التي برز الإهتمام فيها عند الصوفيين والأخلاقيين. يصور ذلك القطاع العريض مبادىء التعاملية الفاضلة، أو السياسة المثالية، في دنيا الصداقة والعداوة، وعلى الصعيدين الفردي والإجتماعي، وفي مختلف الفئات، ويوجَّه بشكل ملحوظ إلى أهل السلطة. ويزيّن تلك الإرشادات الأخلاقية، التي تدمج الفرد في الجماعة وتُروِّض النفس لمصلحة الواجب وتُغرق الفرد في الواجبية العامة، أقوالٌ مأثورة، واستشهادات بقصص قصيرة، وأخبار مؤيِّدة.

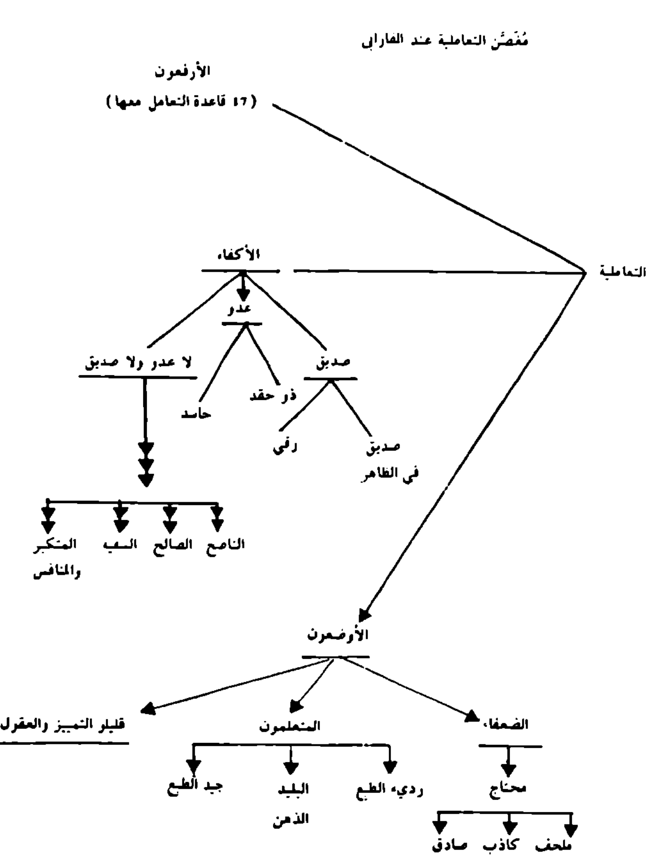
ب ـ الى جانب التيار السابق، المتوازي مع تيار أدب الآيينات والمرايا، اهتم الفلاسفة بتنظيم الصداقة والعداوة في

مجمل عام من العلائق هو سياسة الإنسان نفسه أو سياسة الذات. هنا تتفق الاكتوبات هذه، مع أفكار بريسون، ومع «الأخلاق إلى نيقوماخوس» (الكتابان الثامن والتاسع) لأرسطو. داخل هذا التيار المُتفلسف يتقدم الفارابي كعيِّنة ممثلة لآخرين هم: إخوان الصفا، ابن أبي الربيع في «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ابن سينا في «رسالة في السياسة»، مسكويه في «تهذيب الأخلاق»، نصير الدين الطوسي في «أخلاق محتشمي» (فصل 33). فالفارابي، في «وصايا يعم نفعها جميع من يستعملها من جميع طبقات الناس» (مطبوع في: مسكويه، «الحكمة الخالدة»، نشرة بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط 2، ص 327 - 346، 1980)، يرى ان الصداقة والعداوة ظاهرتان تنوجدان عند الأكفاء فقط، وان الأصدقاء هم إما مخلصون، وإما غير مخلصين، وأن لكل فئة «سياسة» خاصة أو نوعاً خاصاً من «التعاملية». والأعداء صنفان: ذوو الأحقاد، والحساد. ثم هناك الفئة الثالثة من الناس حيث يكون من هو «لا عدو ولا صديق».

(يراجع أدناه: مفصّن التعاملية) إلا ان رسالة التوحيدي في «الصداقة والصديق» تبقى أبرز الكتب في ذلك المضمار، وتركّز على أخذ الصديق على انه «هو أنت، الا انه بالشخص غيرك».

ت ـ لكن تلك التيارات في أخذ الصداقة والعداوة انصهرت لتكوّن ثقافة واحدة غلّبت الوعظ والواجبية على التحليل العيني، ورأت في الصداقة الكاملة مثالاً للعلائق التي يجب أن تسود الأفراد. بل ان الفلاسفة تبنوا ذلك النوع من الجسور بين الأصدقاء في تخيّلهم للمجتمع الكامل (الفارابي، ابن سينا، ابن باجة، نصير الدين الطوسي، الخ.). وهنا تُستَدْعيَ أيضاً مدينة الأولياء، أو المدينة الصوفية الكاملة، أو الجنة الصوفية: فحيث نتخيل انتفاء المصلحة الفردية، وعدم طلب الكسب، والتنزه عن الأنانية، تكون الصداقة، والمحبة، البديل الحتمي للعداوة والتخاصم في «المجتمع الناقص» هو الصداقة والأخوة في «المجتمع الكامل».

★ ★ ★




مُفصّن التعاملية عند الفارابي

جعل الفكر العربي الصداقة فوق كل علاقة اجتماعية بَيْفَردية؛ وهو إذ جعل منها المخالّة («لسان العرب»، ج10، مادة: ص د ق) فإنه أعادها الى المحبة التي تبقى، في ذلك الفكر، كالصداقة المثالية منزلة وفضلاً وضرامية. لكنه دعا لإقامة الصداقة بين الناس أكثر مما دعا لفرض المحبة، أو لأخذ هذه الأخيرة كواجب، أو كمفروض يأتي من الخارج، وكأمر قاطع لا يجد غايته خارج ذاته. لقد رأى الفكر العربي في الصداقة مجملاً من العواطف لا تتوقف عند التآلف المتبادل، وعلائق بين اثنين هي مودة، ومخالّة (محبة) لا تقبل برغبة أي من المشاركين في السيطرة أو الاستنفاع ولا تقبل، داخل الصداقة، بعواطف مثل الشفقة أو التملق. إلا ان الفكر العربي قبل أن يشدد على المخالّة في الصداقة ربط هذه الأخيرة، عبر البنية اللغوية، وكان ذلك أيضاً في اللاوعي وفي السلوك الاجتماعي، بالصدق. فطلب الخير للصديق، وإن نصدقه الخبر. يجعلنا ذلك نقدم الصديق، بوجه عام، على انه الرجل المثالي، والرجل الأمين والشجاع. فالمثالي، بالنسبة لعلاقتي معه، هو من يكون «أنا» أخرى أو نفساً أخرى لنفسي أو بحسب الشاعر المثالي:

روحُه روحي، وروحي روحه
إنْ يَشَا شئتُ وإن شئتُ يَشَا

ويكون ذلك الصديق المثالي، والرجل الأمين، هو الذي يُعَرِّفني بسلوكاتي بأمانة وإخلاص؛ ويكون شجاعاً في ذلك قولاً وعملاً.

4 - أبرزَ الفلاسفة اليونانيون قيمة الصداقة، ورأوا فيها فضيلة أساسية، وهكذا خصّص لها أفلاطون محاورة «ليسيس»، وكرَّس لها أرسطو الكتابين التاسع والعاشر من «الأخلاق إلى نيقوماخوس»؛ وتعرض لها أيضاً، من حيث هي «أنانية اثنين»، في الخطابة. وما قاله أرسطو استمر عميقاً متسلطاً؛ فعنده تقوم الصداقة، عند الدرجة الأولى، بين أفراد يجتمعون طلباً للذة. وهنا تكون تلك المشاعر بينهم يسيرة سريعة العطب. والنوع الثاني من الصداقة يكون لقصد المصلحة وتبادل المنافع. لكن الدرجة الأرفع، والنوع الأسمى، هو الصداقة التي يكون غرضها الفضيلة. ومن المعروف ان أرسطو يتوسع ويشعّب (فيليا، عند أرسطو، ذات مدلول أوسع من صداقة. ان «فيليا» تتسع وتتمدد لتطال مجمل العلائق بين الأنا والأنت). وتلك المنزلة الأولى للصداقة آمن بها أيضاً الأبيقوريون والرواقيون. أما عند الرومان فإن شيشرون، ذلك التلميذ الأمين أمام أفلاطون وأرسطو، في «رسالة في الصداقة»، حيث المحاور الأساسي هو ليليوس، يعرّف الصداقة، ويبحث في الدوافع لها، وتكوينها، وأصلها؛ وفي فئة الناس الذين تنشأ عندهم، وفي الواجبية داخل الصداقة وطرائق المحافظة عليها. وحتى مجيء مونتيني Montaigne في «المقالات Essais»، لم يكن البحث في الصداقة قد تقدم كثيراً أو خفّف من قيمتها واعتبرها كفضيلة بارزة.

5 - إلا أن الفكر المحلّل لم يرَ دائماً الصداقة بالعين المثالية وبنظرة أخلاقية. فقد وُجدت كثرة من الدراسات تأخذ الصداقة داخل مواقف عينية، وفي أوضاع واقعية للإنسان بشخصيته كلها وليس فقط من حيث ما يجب أن يَسْلُك. وكذلك نجد أبحاثاً ترى في الصداقة حاجة، ورداً على حاجات متبادلة بين الناس. فالمذاهب الأخلاقية النفعية تجعل من الصداقة تلبية لمصلحة، وتربط حدة هذه بحدة تلك؛ وبمقدار ما تتناغم المصالح تتولد الصداقة ويعم نفعها (انظر: المذهب النفعي). وقد لعبت الصداقة دوراً مهما في تاريخ الفلسفة. فالتعلق المتبادل بين أفراد ينتمون إلى معلم، أو فكر، أو هدف، أعان على انفتاح وتلاق وألفةٍ من جهة؛ ثم على نشر ذلك الفكر أو تحقيق ذلك الهدف. من جهة أخرى نلقى ذلك عند تلاميذ ابن سينا، وعند اتباع الفلسفة الإشراقية والحكمة المتعالية، وفي السان سيمونية في الأزمنة القريبة.

6 - الدراسات الراهنة، عندنا وداخل الثقافة العالمية للإنسان اليوم، تهتم بالصداقة مأخوذة في حقل، وكظاهرة اجتماعية ذات صلة قوية بدور الأنت في تكوين الأنا، وبمعرفة الأنا عن طريق معرفة الأنت. ان الصداقة هي المثل الأعلى، والقيمة العليا، للعلائق البَيْفَرَدِيَّة والتي تقوم بين شخصيات اعتبارية. وأخذها على انها «أنانية على اثنين» يبعدها عن الصداقة الحقة القويمة، ويمنع الجدلية بين الصديقين، والتحاور، والبحث المشترك عن الصدق والصادق. إن شبكة المشاعر، في الصداقة، هي المشاعر بالمساواة، والحرية، والارادة لكل منهما في التعزيز والاستمرار، والاحترام المتبادل. وبذلك فهي، بشكلها الأمثل أو النموذجي، لا تخضع لأسبابية مادية، ولا تقوم على وجود صفات محددة أو شكل خاص في الجسم أو السلوك أو الفئة الاجتماعية. أما لحمة السلوكات، في الصداقة، فتقوم على الاختيار المتبادل، والعلاقات المنتظمة التي هي أكثر وأبعد من الزمالة، والرفقة، والتآلف، والتعاطف. ان في الصداقة صميمية هي أكثر من الإرتياح، واستقبال الوعي

للوعي، والإيجابية في التصرف، للواحد ازاء الآخر. هناك أيضاً الصدق في الخبر، وطلب الخير، والتحاور، والتفاعل؛ وكل ذلك في مواقف، وفي روابط المخالّة وضراميتها.

7 ـ من المشكلات التي تثيرها الصداقة، من حيث هي المثل الأعلى للتواصل القائم في المجتمع، مشكلة اصطدامها بقيم أخرى. فواجبي تجاه صديقي ربما اصطدم بواجبي تجاه أهلي، أو وطني، أو القانون. وربما تعارض، داخل الصداقة العينية، المحبة والاحترام، أو الصدق وعدم الجرح، وما الى ذلك من ظواهر تثيرها السلوكات العملية وداخل مواقف. ومن الملفتات في التعاملية وجود شخص يقدّم يد الصداقة لمن يقابلهم، ويسعد نفسه في القيام بخدمة هنا أو نفع عام هناك، وفي محبة الناس والرغبة بإسعادهم أو التعاون معهم. والإلتزام بالمايجب أن يكون عليه الإنسان والنوع البشري يحتّم الدعوة العقلانية الشمّالة لأن يكون الإنسان صديق الإنسان أو المحب للناس. ان ذلك الشخص الذي قلنا أعلاه انه يفتح قلب الصداقة للناس، في سلوكه وشخصيته، هو الصورة التي علينا أن نعطيها، بعد عقلنة وتوسيع، للمحب للناس، لصديق النوع، للإنسان الملتزم بالبشري والبشرية. ومن الطبيعي أن يكون من طبيعة الفلسفة، أو من وظائفها ومراميها، نسق فكري يتمحور حول التثمير الفعلي لقيم الأخوة، والتراحم، والجاريّة، والمساواة. وان نعمل بحيث نغرس الصداقة في حقل العلائق الإنسانية نكون قد عملنا لخير الفرد والجماعة والأمم.

8 ـ يتدخل التحليل النفسي في فهم علائق الصداقة، وتفاعل عواملها اللاواعية وديناميتها الحية؛ ويساعد على فهم العامل اللاواعي الذي يوجه الفرد في اختياره للأصدقاء. كما يدرس ذلك الفرع أسبابية العداوة ومشاعر العدوانية، والعدائية الذاتية، والعقاب الذاتي، وأوالية التدمير الذاتي وتدمير رموز السلطة.

ويدرس علم النفس، في ميدان المراهقة، مصطلحاً مبهماً مترجرجاً هو الصداقة الخاصة التي هي حالة وجدانية Affective تحركها صلات ومودة ربما أدت إلى علاقات جنسية مثلية. توجد الصداقات الخاصة ابان المراهقة، داخل كل من الجنسين، في الحلقة الاجتماعية المغلقة. فتقوم صداقة حُبَويّة أو صداقة عاشقة بين مراهقين منعزلين، أو بين مراهقتين، في مدرسة داخلية. لكن تلك الصداقة قد لا تنحرف باتجاه الجنسية المثلية، مما يجعلنا نفضّل استعمال مصطلح صداقة حُبَويّة، لأن فيها حنواً وهوى ووجدانيات، بدل كلمة صداقة خاصة. وفي جميع الأحوال، فإن علم النفس يرى في الصداقة عاملاً فعالاً في تكوين الأنا المثالي، وفي إكمال الشخص نفسه بنفسه. ان في الصداقة تعبيراً عن الذات، واختياراً يقوده شعور بالإستقلالية، وتكوناً لمهادٍ مشتركٍ يكتشف فيه الأنا ذاته والآخرين. وهي توفر المناسبة لشعور الأنا بأنه محبوبٌ من صديق، وإنه يحب صديقاً. وفي ذلك شعورٌ بالأمن، وتغطية حاجة اجتماعية، واستجابة لعوامل لا واعية، ومعطى مجتمعي تاريخي، وعامل تكويني للأنا والأنت والنحن.

9 ـ ان كان لا يصح الكلام عن صداقة بين حيوانَيْن، لانتفاء الوعي والحرية والإرادة والمساواة، أو بين انسان وحيوان، أو بين انسان وشيء أو مادة؛ فإنه من المقبول القول بالصداقة بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، وبين الثقافات، والعائلات. فقد تقوم بين الأمم، أو الدول، علاقات على أساس المساواة، والاحترام، والإرتباطات، بدل علائق العداوة حيث التكاره، والحذر، والبغض، والسعي للتدمير. فالصداقة، بهذا المعنى الواسع، تقوم بين شخصيتَيْن اعتباريتين. ولذلك أيضاً يفضل القول عن صديق للفنون، لا عن صداقة بين هذا الرجل وتلك الفنون. وكما تقوم الصداقة الكاملة بين شخصين من أمتين، أو لونين، أو طبقتين، فقد تقوم بين أمتين بعيدتين، أو أعراق وثقافات مختلفة. والشرط الأول لذلك، على صعيد الفرد أو على صعيد الأمم والثقافات، هو تقدير الشخص في ذاته، وأخذه كغاية لا كوسيلة. وبالتالي حيث تكون المساواة، والاحترام المتبادل، والتعاطف، والمودة، والمخالّة. وقد سعى بعض الفلاسفة منذ القديم، ومنهم اخوان الصفاء على سبيل المثال، الى نشر الصداقة بين الأمم، وبين الثقافات انى كانت وأنى أتت. وهكذا فنحن اليوم نبحث في العدو الإجتماعي أي في القواهر التي تمنع تفتح إنسانية الانسان، وفي الصديق المكوِّن للذات الفردية والمكمل لها، وفي الثقافات الصديقة، والأمم الصديقة. وحتى أفراد الأمة العدوة ليسوا أعداء؛ وذاك تقدم أو سلوك انسانوي يميل للترسخ المتزايد في الحضارة الراهنة للإنسان.

10 ـ الصديق، بالمعنى القريب من الواقعية وفي حقلنا التاريخي العلائقي الراهن، هو ذلك الشخص الذي نفضله على غيره في حياتنا العامة. ذلك إننا نتفق وإياه في كثير من المواقف ووجهات النظر، ونتبادل معه المحبة والإحترام، ونتلاءم معه. أما المعنى المثالي للصداقة، أو حيث الصداقة المثالية،

فيجعلها مثلاً أعلى للعلائق البشرية صعبَ التحقيق لكن ينبغي السعي باستمرار للإقتراب منه؛ وهنا فهذه الصداقة لا تهدف إلا للخير، وتكون بين حكماء، واخيار ابرار، أو أناس غير منغرسين في الواقع. الأخْذُ الواقعي للإنسان، كل إنسان، في كليته وفي مواقف عينية، يؤدي إلى فهم للصداقة، من بين مفهومات أخرى، يجعلها توتراً خلاقاً في كل من الصديقين. وهو توتر يمتص المساواة بينهما، ويتقبل الخصائص المستقلة والشخصية المتميزة لكل منهما. الصداقة احترامٌ لكل شخصية، وسيرورة تفاعل، وجدلية تكوّن الإثنين معاً، والمخالّة التي في الصداقة كفيلة بأن تغسل وتمحو، وتضرم التفاهم، وتوحد ما يطرأ من اختلاف في وجهات النظر باتجاه الخير الأخلاقي، والتواصل الجدلي، والتساعد المتبادل لتحقيق الذات عند كل منهما معاً.

ليست الصداقة وليدة طمس للفروق، أو القفز فوق خصائص كل شخصية. انها جدلية، وتكوُّن مشترك، واحدى الثمرات الإيجابية بل الأرفع للشبكة العلائقية المنغرسة في بيولوجيتنا، والبنية المؤسسية، والبنية اللاواعية والواعية. ندرس الصداقة لا كما يجب، ولا كما هي بين النخبة أو بين أبرار وفضلاء؛ بل وأيضاً في واقع، وفي درجاتها، وتنوع حدتها، ومن حيث هي علائق جدلية بين شخصين لكل منهما فرديته، وكليته، وداخل بنية هي العلائقية مصبوغة بالأخلاق، الصداقة حال دينامي، غير متوقف، حي. وليست سكونية. إن القصد المشترك للقيمة، عند كل من الصديقين، هو الذي يعطي صداقتهما المتانة، والتماسك ومن ثم الاستمرار. والصداقة بين اثنين لا تقفلهما دون الآخرين؛ ولا تكتفي بذاتها. فالمخلص للصداقة يسبغ من فضائلها مسحة على علائقه مع الآخرين. ويكون الصديق صديقاً لنفسه، ولصديقه، وللصداقة بين الآخرين. وقيمة الصداقة أن تشع، وأن نجعلها تتوجد لا في علاقتنا الشخصية فقط بل وفي العلائق عامة بين الأنا والأنت، وبين شخصيات اعتبارية متساوية تقصد الى قيمة مشتركة جمّاعة. الصداقة لا تلغي واجبنا تجاه الآخرين أفراداً أو أمماً؛ إنها تعززه، وتسمو به باستمرار.

### مصادر ومراجع


- ابن سينا، رسالة في السياسة، نشرة شيخو، في مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب، بيروت، 1911.
- ابن سينا، الخطابة، القاهرة، 1950.
- ابن المقفع، آثار ابن المقفع، بيروت، مكتبة الحياة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، مادة صدق.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، الكتابان الثامن والتاسع، تر. اسحق بن، حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات. 1979.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكوتا، 1862.
- التوحيدي، رسالة الصداقة، والصديق، نشرة ابراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، 1964.
- الجاحظ، فصل ما بين العداوة والحسد، في: نشرة السندوبي، رسائل الجاحظ، القاهرة، المطبعة الرحمانية، 1933. أو: نشرة الزعبي، في: فلسفة الجد والهزل لأبي عثمان الجاحظ، بيروت، دار حمد، د.ت.
- زيعور، علي، الحكمة العملية في الفكر العربي الإسلامي، مخرّجة التعاملية والسياسة الفاضلة عند الفارابي. في: مجلة الفكر العربي، العدد 22، 1981.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966. فصول في حقيقة الصحبة، وأداء حقوق الصحبة والأخوة في الله، وآداب الصحبة والأخوة... قارن: السلمي، السراج الطوسي، الغزي، حول آداب الصحبة في ميدان التصوف.
- الفارابي، رسالة في السياسة، نشرة شيخو (انظر أعلاه ابن سينا). نشرة بدوي، في: الحكمة الخالدة، بيروت، دار الأندلس، ط 2، 1980.
- يقرأ أيضاً:

1 ـ أفلاطون، محاورة ليسيس. 2 ـ اخوان الصفا، رسائل... 3 ـ ابن حزم، طوق الحمامة في الألف والآلاف. 4 ـ شيشرون، رسالة في الصداقة. 5 ـ مونتيني، المحاولات (المقالات)، 1، 3.

- Gusdorf, G., Traité de métaphysique, Paris, Armand colin, 1956.
- Merleau. Ponty, M., Phénoménologie de la perception, Paris, N.R.F., 1945.
- Nédoncelle, M., La réciprochité des consciences, Paris, Aubier, 1042.
- Sartre, J. P., L'étre de le néant, Paris, N.R.F., 1043.

ترجمة عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الآداب، 1966.


علي زيعور

## صُدْفَة ـ مُصادفة

**Hasard**
**Hasard — Accident**
**Zuffall**

لكلمة (صدفة) Chance في العلم والفلسفة عدة معانٍ عامة: انها تقابل الضرورة والقانون والتدبير والغائية، لأن ما يحدث

صدفة يُنفى حدوثه بالضرورة وإنما بالعـرض، ومـا يحـدث صدفة يعني عدم خضوعه للقوانين التي نعرفها، وما لا يصدر عن تدبير أو قصد أو غرض. لكن للصدفة عدة معان أكثر تحديداً:

(أ) ما يحدث صدفة يعني ما نجهل علّته مثل الطفرة في علم الاحياء (لابلاس Laplace ورسل Russell).

(ب) حدوث حادثة لا علة لها، فقد يكون لها علة لكن لم يكتشفها العلم بعد، لكن يرى كثير من العلماء أن هنالك حوادث بلا علّة فعلاً، كما سيتبين بعد قليل.

(جـ) حادثتان تحدثان معاً ليس بينهما علاقة عليّة مثل حدوث زلزال وحدوث كسـوف للشمس فـي وقـت واحـد (أرسطو، جون ستوارت مل، كورنو).

(د) للصدفة معنى يرتبط بنظريات الاحتمال، نشير إلى اثنتين من هذه النظريات:

(1) النظرية الرياضية القَبْلية التي تقول أننا إذا عرفنا أن لدينا احتمالين فإننا نعطي لكل منهما 50% دون معرفة أي شيء عنهما كما نقول في احتمال ظهـور قطعـة النقـد حيـن نرميها على أي وجه من وجهيها.

(2) النظرية الإحصائية التي تقول أننـا نـرجـح احتمـال حدوث حادثة ما نتيجة لتكرار حدوثها عدداً من المرات أكثر من غياب حدوثها، فمثلاً إذا رصدنا أن 50,2% من المواليد ذكور قلنا ان الصدفة لظهور طفلك الثاني ذكراً أن يكون 50,2% لا 50% . نلاحظ على المعاني السابقـة للصـدفـة أنها جميعاً تتضمن استحالـة التنبـؤ بـالحوادث التي تحدث صـدفـة باستثناء المعنى الأخير وهو المتعلق بالاحتمال الإحصائي.

نلاحظ أن تصور الصدفة مرتبط أيضاً بتصوري القـانـون العلمي الثابت المطلق في صدقه والحتمية؛ فإذا اعتقدنا ـ مثل نيوتن ـ أن القوانين العلمية التي نكتشفها قوانين صادقة دائماً لا تتغير ولا تكذب، لزم اعتقادنا أيضاً بالحتمية المطلقة، بمعنى أن لا صدفة وإنمـا كـل شيء يخضـع لقـانـون دون استثنـاء فلو اكتشفنا كل القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية استطعنا أن نعرف من حيث المبدأ أي ظاهرة تحدث في أي وقت في المستقبل. لكن اكتشافات القرن العشرين العلمية قضت على هذين الاعتقادين، فمثلاً يلزم عن نظرية الكوانتم Quantum Theory المعاصرة وخاصة مبدأ اللاتحديد Indeterminacy Principle (هيزنبرغ Heisenberg)، أننـا لا نستطيع أن نتنبأ بكل دقة عن كل ما سوف يحدث للإلكترون داخل الذرة من حركات وإشعاع وتغيُّر مواضعه، كما ترى هذه النظرية أيضاً أن هنالك حوادث في الكون تحدث صدفة لا علّة لها أو لم نعرف علّتها بعد على الأقل. ولذلك نرى بعض الفلاسفة المعاصرين (بيرس Peirce) يرون أن الصدفة عنصر أساس لفهم ظواهر الكون وتفسير تلك الحوادث التي تعصى القوانين العلمية التي نعرفها وتفسير ما بالكون من تنوُّع وتباين، ولا تنافر بين خضوع الظـواهـر لقـانـون مـن جهـة وحدوث بعض الحوادث صدفة من جهة أخرى. يمكننا القول أن ما يحدث يحدث صدفة أول الأمر ثم يصبح هذا الحدوث مطرداً فيدعونا إلى اكتشاف القانون، أو أن كل شيء يخضع لقوانين أول الأمر، لكن تنشأ بيـن حيـن وآخـر حـوادث لا تخضع لقوانيننا فندرسها من جديد لنكتشف قانونها، وهكذا، وذلك يفسر ما بالكون من تنوع وتباين وجدة وتطور.

محمود فهمي زيدان

### توضيح

يستعمل مصطلح صدفة بدلالة شمولية مرادفة للمصطلح الإنكليـزي Chance. بينما يـدل دلالـة جـزئيـة في المصطلـح الفرنسي المـرادف Coup de hasard حيـث يـدل مصطلـح مصادفة Hasard دلالة كلية.

لذلك استبدل الشيخ العلايلي صدفة بـ (مصادفـة) عنـد مراجعته اللغوية للنص.

التحرير

---

## صِدْق

**Véracité**
**Truthfulness - Veracity**
**Wahrhaftigkeit**

---

الصدق على وجه الإجمال، ضد الكذب، أي انه كل ما يدل على الحقيقة بقصد الدلالة عليها. وبما ان الدلالة على الحقيقة تستخدم الكلام وسيلـة فـي معظـم الحـالات، درج الفلاسفة على تحديد الصدق بأنه «مطـابقـة الكلام للـواقـع بحسب اعتقاد المتكلم».

غالباً ما يقتصر الفلاسفة على اطلاق الصدق على الخبر، وعلى القول إجمالاً، وتوسعاً على الفعل، وعلى النية، وأحياناً على الذاكرة.

صدق الخبر لا يتم إلا بشرطين مجتمعين: مطابقته للواقع، هذا هو الشرط الأول، ومطابقته لاعتقاد المتكلم، وهذا هو الشرط الثاني. من هنا التمييز بين نوعين من الصدق بالنسبة إلى المطابقة. الأول هو الصدق الذي يكتمل فيه الشرطان، أي الخبر المطابق للواقع ولاعتقاد المتكلم معاً، ويسمى: الصدق التام. والثاني، الصدق غير التام، هو الذي ينعدم فيه واحد من هذين الشرطين.

واذا أطلق الصدق على القول عنى تحاشي ما يجعله، زيادة أو نقصاناً أو تحويراً منافياً لحقيقة ما يرجى قوله أو ما يرجى الإطلاع عليه، وإلا أصبح القول كذباً (راجع: كذب).

ربما جال في خاطر القارىء أن التمييز بين الخبر والقول تمييز غير سديد، لأن القول، في نظره، خبر، والخبر قول، وهذا التباس. الخبر هو ما يراد به الإخبار أو الإعلام Information أو كما هو في عرف المناطقة، أي ما يحتمل الصدق والكذب Enunciation. أما القول فهو كل لفظ مركب لجزئه معنى، وهو الكلام التام الإنشائي. وقد يأتي طلباً، أو تمنياً، أو أمراً، أو نهياً، ولكنه في هذه الحالات لا يحتمل الصدق أو الكذب، أقله مباشرة. وقد يأتي أيضاً وصفاً، وبكونه وصفاً يحتمل الصدق عن طريق مطابقته للحقيقة والواقع، كما يحتمل الكذب عن طريق المغالاة أو التقليل. ولا بد، في هذه المناسبة، من ذكر القول المشهور: «أجمل الشعر أكذبه». هل يعني ان القول اذا أتى شعراً احتمل الصدق والكذب؟ أجل، ولكن الكذب هنا هو من نوع خاص، أي هو على سبيل المغالاة، في خدمة الجمال والفن، ولا يصعب على أحد تمييز ما هو مطابق فيه للواقع، وما هو إطناب. وقد يُبرر الإطناب بمبدأ «ما يجوز للشاعر لا يجوز لغيره»، أي ان الشاعر الذي يغالي يبقى، الى حد ما، صادقاً. انما هذا المبدأ، الى جانب ما يلزم من التحفظ حياله استيحاء من طبيعة الصدق ومستلزماته، لا يستطاع تعميمه بشكل من الأشكال، لأنه نابع من ذهنية حضارة تستمتع الإطناب والمغالاة مع ما تنطوي عليه هذه المتعة من خطر الانسياق في متاهات الكذب والكلام الفارغ الرنان. وما همّ، أليس لكل متعة أخطارها ومحاذيرها!

وإذا أطلق الصدق على الفعل عنى اتيانه كاملاً أي عدم العدول عنه قبل القيام بكل ما يلزم لإنجازه.

واذا أطلق الصدق على النية عنى، بالنسبة الى القول انه مطابق لما هو منويّ قوله حقاً؛ وبالنسبة الى الفعل، الثبات في العزم حتى بلوغه كاملاً.

وإذا أطلق الصدق على الذاكرة عنى قوتها على الحفظ والتذكر.

لا يمكن تحديد الحق والحقيقة، حسب العرف الفلسفي السائد، إلا بواسطة المنطق، كما لا يمكن تحديد الواقع ومعرفته بالارتكاز فقط على الاختبار الحسي وغير الحسي. أقصى ما باستطاعة الاختبار أن يقدمه هو مادة المعرفة، أما الصورة La forme فمن العقل. والصورة المعنية هنا هي أنظومة منطقية. من هنا علاقة المنطق بالصدق الذي هو، كما أسلفنا ذكره، مطابقة التعبير عن الحقيقة والواقع للحقيقة والواقع. ويجب أن نضيف أن المطابقة المشار إليها تفترض إمكان معرفة الحقيقة والواقع وإمكان التعبير عنهما تعبيراً أميناً يفي بالمرام. والجزم في أمر توفر هذين الإمكانين، أو عدم توفرهما، كلياً أو جزئياً، شأن من شؤون المنطق أيضاً وماله من امتداد في مجال فلسفة الألسنية.

لذا، الصدق يطرح على صعيد المنطق، كما على صعيد علم ما وراء الطبيعة، مسألة هي من أعوص المسائل الفلسفية. وهذه المسألة ما أن تثار حتى تتشعب بدورها إلى مسائل أخرى عديدة. والمسألة هذه هي مسألة إرساء أصل المنطق وأساسه التي يمكن صوغها على نحو استفهامي، فتأتي على هذا الشكل: هل للمنطق أساس مرسى بطريقة لا تقبل الشك؟ بتعبير آخر: هل يمكن تأسيس المنطق تأسيساً كلياً، كاملاً، نهائياً، ثابتاً وفي مأمن من هجمات الجدل؟

هناك اتفاق، تارة صامت وطوراً يعبر عنه، بين معظم الفلاسفة، على أن المنطلق مؤسس في طبيعة العقل، أي أن بنية العقل الحقيقية هي بحد ذاتها بنية منطقية. فيستنتج أن كل ما ينسجم والعقل من خلال أعماله، وكل ما يرتاح إليه هو منطقي. إذن المعرفة التي تنسجم وطبيعة العقل وتتوافق مع بنيته هي معرفة حقيقية. وهي، لذلك، المعرفة الصادقة، لأن الصدق في الإدراك هو انسجام العقل وموضوع إدراكه.

أما التساؤلات حول أن يكون المنطق الأصح هو منطق أرسطو المشهور، أو إحدى المحاولات الكثيرة التي تعاقبت لدحضه منذ عهد الفلسفة اليونانية الى يومنا، وابداله بمنطق مختلف، فإن تلك التساؤلات وجميع ما أدّت اليه من اختبارات وتنقيبات، وما أسفرت عنه هذه الأخيرة من استنباط مناطق جديدة، فإنها، وإن كان لها فضل يذكر في تطور علم المنطق، لا تمس جوهر القضية المسلم بها، أي أنها لا تنفي كون بنية العقل الأساسية بنية منطقية.

ولكن هناك مسألة أخرى يطرحها مفهوم المنطق كما سبق تحديده، إلا وهي: هل ارساء المنطق بطريقة مشروعة هو من صلاحيات المنطق عينه، أم انه من صلاحيات علم آخر أشمل، تخوله شموليته أن تكون له صفة الحَكَم بالنسبة الى شرعية المنطق؟ وبسؤال أوضح: هل يضفي المنطق على ذاته صفة الشرعية، أم عليه أن يطلبها من الخارج؟ البحث في هذه المسألة يقود ليس فقط الى البحث في شرعية التضمنات الفلسفية المتعلقة بالمنطق وحده، بل الى السؤال المحرج للفلسفة، وهو: هل الفلسفة منطقية، حكماً، وحتماً، وضرورة؟ ومن ثم: هل الحقيقة منطقية بالضرورة؟ ومن ثم أيضاً: هل الصدق امتثال لقوانين المنطق؟

بصورة إجمالية، الفلسفة تجيب بالإيجاب عن هذه الأسئلة. إذن، الصدق هو الدلالة، عبر مختلف تعابيرها، على الحق والحقيقة كما يستظهرهما العقل مستنداً إلى المنطق.

إنما، إزائياً لهذا المفهوم للعقل وللمنطق وللصدق، نشأ مفهوم معاكس، بدأ مع السفسطائيين والريبيين، مؤداه ان العقل تتحكم فيه الفوضى، وإنه محاولة تنظيمية مصطنعة وفاشلة لأنها تحول بين الإنسان والحياة، وان المنطق زعم فلسفي لا أساس له راسخاً. وبالتالي، فلا صواب ولا خطأ، لا حقيقة، ولا ما يعارض الحقيقة، لا صدق ولا كذب.

لا شك في ان هذا المفهوم لا يخلو من التطرف. ولكنه يلقي أضواء من شأنها أن تحد من ديكتاتورية العقل. وبتخفيفه من حدة توتاليتارية العقلانية، أدى ولا يزال يؤدي خدمات جلّى للمعرفة بوجه عام وللبشرية، على صعيد الأخلاق بوجه خاص.

أما في الأخلاق، فمفهوم الصدق واضح انطلاقاً من تحديداته المذكورة آنفاً. وواضح أيضاً وجوب الاخذ به قاعدة أساسية في علم المناقبية، أي في تنظيم تصرف الإنسان تجاه ذاته وتجاه الآخرين. وقد يجوز الخروج على هذه القاعدة في حالات خاصة، حالات يواجه الضمير الأخلاقي فيها «صراعاً بين الواجبات» (راجع، كذب). انما يجب دائماً مراعاة الشخص الإنساني، واحترام حقوقه، واحترام العقل. بدون الصدق يتعطل العقل وتفسد جميع نشاطاته.

ولا بد من الإشارة الى ان التمرس على المنطق واتقان استعماله سيف ذو حدين. فالخبير الحاذق في سكب الاستدلالات يستطيع أن يلعب فيها على هواه مستعملاً السفسطة بمهارة تجعل كشف النتائج الخاطئة أمراً في غاية الصعوبة. واذ ذاك لا يعد بوسع السامع، أو القارىء أن يميز بين الصدق والكذب. وهذا النوع من التصرف يغلب استعماله عند أرباب الديماغوجيا التي هي دائماً قبيحة.

ولا بد من الاشارة أيضاً إلى صعوبة غالباً ما تواجهها المناقبية على صعيد المحاماة والمرافعة أمام المحاكم، وذلك انطلاقاً من المبدأ الحقوقي القائل بأن كل إنسان، بريئاً كان أم غير بريء، له الحق بالدفاع عن نفسه، أو بتكليف محام يدافع عنه. فالسؤال هو: هل يحق لمحام، متأكد من أن مُخوّله غير بريء، أن يرافع عنه ويتوصل الى تبرئته، مستخدماً نوعاً من السفسطة في هذا السبيل؟ لا مجال هنا للدخول في التشعبات التي يقتضيها الجواب عن هذا السؤال، ولكن القاعدة الثانية التي يجب الارتكاز عليها في مثل هذه الحالات هي: لا يجوز للمرافع أن يلحق أذى ببريء أو أن يهدر حقوق من وجبت له حقوقه.

وفي جميع الأحوال التي لا يضمن فيها المرء عدم وقوع الشر الذي قد ينتج عن انحيازه عن مبادىء الصدق ومستلزماته، فتقيده بها واجب.

اسطفان صقر

---

## صَواب/خَطأ

**Vrai - Erreur**
**Right - Error**
**Richtig - Irrtum**

---

الصواب أو الصدق Truth والخطأ أو الكذب Falsehood يصفان القضايا، فنقول هذه القضية صادقة وتلك القضية كاذبة. والصدق والكذب يتعلقان بعلم المنطق أو بالأحرى بما يسمى حديثاً «فلسفة المنطق»؛ فالمنطق يتناول معيار الصدق والكذب في القضايا والاستدلالات كما يصف الأخطاء المنطقية أو «الأغاليط» للحذر منها، لكن فلسفة المنطق تبحث في المشكلات الناشئة عن بعض التصورات المنطقية ولا يبحثها المنطق بطريق مباشر، ومن بين هذه المشكلات «مشكلة الصدق». ولقد ميَّز بعض الفلاسفة والمناطقة المحدثين بين نوعين من العلوم يختلفان في طبيعتهما، الرياضيات البحتة والمنطق من جهة، والعلوم الطبيعية التجريبية من جهة أخرى، ومن ثم فقضايا كل نوع متميزة في معيار صدقها عن قضايا النوع الآخر. القضية الرياضية والمنطقية

صادقة دائماً لا تكذب أبداً، أي أنها صادقة في أي مجال بحث وفي أي عالم ممكن، ومعيار هذا النوع من القضايا أن نقيضها مستحيل او لا يمكن تصور تكذيبها، والسبب في صدقها ويقينها المطلق انها صورية بحتة لا تقوم على خبرة حسية ولا تعتمد على وقائع المحسوس، فالتجربة ليست معيار صدقها. ومن أمثلة هذه القضايا بديهيات الرياضيات وقواعد المنطق وقوانينه ـ ومن جهة أخرى، فإن قضايا العلوم الطبيعية والتعميمات التجريبية تصدق اذا طابقت الواقع المحسوس وتكذب اذا عارضته، واذا كانت القضية العلمية مطابقة للواقع كانت صادقة لكن الصدق هنا ليس صدقاً يقينياً مطلقاً وإنما صدقاً احتمالياً فقط، واحتمال الكذب في المستقبل قائم، ولذلك فإن معيار القضايا العلمية والتعميمات التجريبية من الناحية المنطقية اننا نتصور تكذيبها، وأي قانون علمي صادق يمكن تصور تكذيبه بهذا المعنى. ان أول من وضع هذا التمييز هو دافيد هيوم Hume وان كان لايبنتز Leibniz قد أدركه بوضوح حين ميَّز بين ما يسميه « حقائق العقل » و « حقائق الواقع »، ونلاحظ ان هذا التمييز أصبح تراثاً مألوفاً عند الفلاسفة والمناطقة المعاصرين الذين يؤكدون أن قضايا الرياضيات والمنطق ضرورية بينما قضايا العلم حادثة احتمالية.

ولدينا ثلاث نظريات متميزة وضعها المناطقة والفلاسفة لحل مشكلة الصدق هي: نظرية الاتساق Coherence Theory ونظرية المطابقة Correspondence Theory والنظرية البراغماتية Pragmatic Theory. والنقطة الرئيسة في نظرية الاتساق إننا نعتبر القضية صادقة اذا كانت متسقة مع بقية القضايا المرتبطة بها في اطار نسق معين، ولا يناقض بعضها بعضاً، فإذا ظهرت قضية ما في هذا النسق مناقضة لباقي القضايا جاءت كاذبة. وأفضل مثل على القضايا الصادقة صدقاً اتساقياً هي الهندسات، اقليدية كانت أو لا إقليدية، والمنطق الأرسطي، والمنطق الرياضي. ويعتبر الرياضيون والمناطقة والفلاسفة المثاليون دعاة لهذه النظرية. وعلى هذه النظرية اعتراضات لعل أبرزها هو القول اننا قد نجد مجموعة من القضايا المتسقة فيما بينها وتكون مطلقة الصدق وان بها أحكاماً منطقياً صورياً، ورغم ذلك فإن المجموعة ككل لا أساس لها أي لا أساس للقول أن المجموعة مؤلفة من قضايا مطلقة الصدق.

اما نظرية المطابقة فانها تقول أن صدق القضية التجريبية يقوم على مطابقتها للواقع أو انه يمكن تحقيقها بالالتجاء الى الخبرة الحسية، كالقول ان المعدن يتمدد بالحرارة، أو ان كل ذرة تتركب من الكترون أو الكترونات تدور حول النواة، وكذلك كل قوانين العلوم الطبيعية. وقد يكون التحقيق التجريبي مباشراً كالمثال الاول، أو غير مباشر كالمثال الثاني. ويدعو كثير من المناطقة والفلاسفة الى هذه النظرية مثل ارسطو وبيكون ومل والوضعيين المناطقة وتارسكي Tarski. وليسوا جميعاً على اتفاق فيما بينهم اذ يختلف كل منهم في تفاصيل نظريته عن الآخر لكنهم يتفقون في أن القضية التجريبية يعتمد صدقها على مطابقة الواقع. (راجع في ذلك مواقف الوضعية المنطقية وتطورها عند فلاسفتها).

أما النظرية البراغماتية في الصدق فهي تطوير لنظرية المطابقة، وكان وليم جيمس رائد هذه النظرية. وتتلخص النظرية في أن قضية ما تكون صادقة اذا أدت بنا الى ادراك حسي لواقعة او حادثة في الواقع تطابق معنى تلك القضية، ولا نكتفي بذلك بل يجب أن نصف أيضاً وصفاً تجريبياً للسبل التي أدت بنا إلى هذا الواقع، أي نصف التجارب الجزئية المترابطة التي تؤدي بنا الى هذا الواقع، فإن وصلنا الى ذلك كانت المطابقة محققة للرضا والقبول لدى الباحث. وللصدق عند جيمس علاقة بين قضية ما ومضمونها التجريبي في الواقع.

محمود فهمي زيدان

---

## صُورَة

**Image - Forme**
**Image**
**Bild - Vorstellung**

---

يقول « القاموس المحيط »: « الصورة بالضم الشكل، جمعها صُوَر وصِوَر وصُوَّر، وقد صوره فتصور، وتستعمل الصورة بمعنى النوع والصفة ». وأما « الشكل » فإن « القاموس » نفسه يقول إنه: « الشبه والمثل... وتشكل تصور، وشكله تشكيلاً صوَّره». وهكذا يكون امامنا المعنيان الأساسيان لكلمة « صورة »، وهما معنى « الشكل » ومعنى « الشبه او المثل او النسخة ». والمعنى الأول وما يخرج عنه هو المعنى الاصطلاحي، اما المعنى الثاني فإنه المستخدم عادياً مثلما تقول « صورة زيتية » أو « صورتي في المرآة» او « صورة الفضيلة دون جوهرها » أي رسمها، او عندما يقال في بعض

المذاهب ان الانسان قد صُوِّر على صورة الإله (وإن كانت هناك تفسيرات متنوعة لهذا القول الأخير تبعد به عن معنى الصورة ذاك). ومع ذلك فإن المعنى الثاني العادي لهو على صلة بالأول، لأن من خصائص الصورة أنها خاصية مشتركة، أو قل إنه الاشتراك في سمة ما أو إمكان ذلك الاشتراك.

والصورة بمعنى الشكل قد يقصد بها اما الشكل ذاته او نتيجته. وأما الشكل فإنه اما الشكل الخارجي واما الشكل الداخلي اي الماهية. وتستخدم «الصورة» بمعنى الشكل الخارجي حيت تأخذ معنى «الاطار»، «الشكل الظاهر»، «طريقة الوجود»، «الهيئة». اما الصورة بمعنى الشكل الداخلي او الماهية التي تأخذ معنى «الجوهر» (في واحد من معانيه)، «البنية»، «التركيب الداخلي»، «التكوين»، «البناء»، «التنظيم». وقد يقصد بالصورة الشكل منظوراً اليه من حيث نتائجه، ونتائج الشكل، خارجياً كان أم داخلياً، هي «التحديد» و«التعيين» و«التمييز»، وفي هذه المعاني تستخدم ايضاً كلمة الصورة. ومن هنا فإنها تستخدم كذلك بمعنى «النموذج» وبمعنى «القاعدة» بل وبمعنى «المعيار» أحياناً. أخيراً فإن الصورة من حيث هي «تمييز» تستخدم أيضاً في معاني «النوع» و«الحالة» و«الجهة» (من الوجود). واظهر ما تعارض به الصورة هو «المادة»، فيقال «مادة الشيء وصورته»، والصورة هنا هي المحدِّد والمادة هي المحدَّد، أو قل أنهما على التوالي الشكل والمضمون. ونضيف معارضة حديثة بعض الشيء، هي المعارضة بين النظر في صورة الشيء والنظر في وظيفته، فإما ان تنظر الى الشيء من حيث تركيبه وبنيته، اي سكونياً، وإما ان تنظر اليه من حيث نشاطه وفعاليته، أي حركياً. والصفة من «صورة» هي «صوري».

ويستخدم اصطلاح الصورة، في واحد أو اكثر من معانيه الاصطلاحية، في ميادين متعددة متنوعة، نذكر منها: نظرية الوجود، المعرفة، المنطق، الرياضيات، علم النفس، فلسفة الفن، القانون.

**١ - في تاريخ نظرية الوجود**: «المثال» الأفلاطوني، الذي هو وريث «التعريف» السقراطي، ما هو الا «الصورة» وقد اصبحت هي الوجود والماهية معاً. اما «الصورة» عند ارسطو فإنها الماهية والمبدأ، وكان ارسطو يقصد بها ما به يتحدد الشيء ويتعين. فهناك الصورة وهناك المادة، وليس من مادة بغير صورة، الا في الذهن، ولكن هناك من «الصور» ما قد لا يلابس المادة، فاذا كانت النفس صورة الجسم، الا ان الإله عند ارسطو ليس صورة لمادة، بل هو «صورة خالصة».

والصورة والمادة يقابلان عند أرسطو الفعل والقوة، فالصورة هي مبدأ الوجود بالفعل، والوجود ينتقل من حالة القوة (اي الإمكان) الى حالة الفعل عن طريق «الصورة». ويقدم أرسطو نظرية العلل الأربع المعروفة: العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الغائية. وتقف العلة المادية وحدها في جهة، بينما تتجه العلل الثلاث الاخرى الى الاتحاد في علة واحدة: هي الصورية. وقد تفرع عن الاستخدام الارسطي للصورة بمعنى «ما هو بالفعل» أو «مبدأ الفاعلية» استخدام متفلسفة العصر المسيحي للصفة «صوري» فهي تشير عندهم اصطلاحياً الى «الواقعي» اي «الفعل» في مقابل ما هو في الذهن فقط او في الإمكان. ويأخذ الاسلاميون من المنبع نفسه، فيقول احدهم (فخر الدين الرازي): «الصورة ليست مبدأ للقبول والامكان، بل هي مبدأ للحصول والفعل». ويعرف الجرجاني في تعريفاته «صورة» الشيء بأنها: «ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات، ويقال صورة الشيء ما به يحصل الشيء بالفعل». ويستخدم الاصطلاح التفلسفي الاسلامي عدة تعبيرات تخص الصورة، منها: «الصورة الجوهرية»، «الصورة النوعية»، «الصورة الجسمية»، إلى جانب تعبيرات اخرى اقل وروداً، ومنها «الصورة العرضية»، «الصورة البسيطة»، «الصورة المركبة». ولعل من أوضح وأجمع مواضع تعريفات الصورة عند الاسلاميين في اطار نظرية الوجود هذا النص لابن سينا من «رسالة الحدود» (المنشورة ضمن مجموعة «تسع رسائل»). يقول ابن سينا: «الصورة اسم مشترك يقال على معان: أ) على النوع، ب) وعلى كل ماهية لشيء كيف كان، جـ) وعلى الكمال الذي به يستكمل النوع استكمالاته الثواني، د) وعلى الحقيقة التي تقوِّم المحل الذي لها، هـ) وعلى الحقيقة التي تقوِّم النوع. فحد الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المقول على كثيرين في جواب «ما هو»، ويقال على آخر في جواب ما هو بالشركة مع غيره. وحد المعنى الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان. وحد الصورة بالمعنى الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه ولأجله، وحد الشيء مثل العلوم والفضائل للانسان. وحد الصورة بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقاً له لكن وجود ما هو فيه بالفعل خاصاً به، مثل صورة النار في هيولى النار، فإن هيولى النار انما يقوم بالفعل بصورة النار أو بصورة أخرى حكمها حكم صورة النار. وحد الصورة بالمعنى الخامس انه

المبلور في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه مفارقاً له ويصح قوام ما فيه دونه، الا ان النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له. وربما قبل صورة للكمال المفارق، مثل النفس، فحده انه جزء غير جسماني مفارق يتميز به وبجزء جسماني نوعي طبيعي».

2 ـ **في ميدان المعرفة:** لما كانت «الصورة» وحدها دون المادة، هي المتمتعة بالثبات والعقلية، فانها كانت عند افلاطون وأرسطو موضوع العلم الحقيقي، لأن الصورة وحدها هي «الكلي». وقد استمر هذا الموقف عند اتباعهما. واهم استخدام لتعبيري «الصورة» و«الصوري» من بعد ذلك، هو الذي يوجد عند الالماني كانط الذي ميّز في العلم بين مادته، وهي المعطى الحسي المباشر، وبين «صورته»، ويقصد بها كانط قوانين الفكر التي تتلقى المعطيات وتنظمها في اطار من العلاقات. و«الزمان» عنده هو «صورة» الحس الداخلي، بينما المكان هو «صورة» الحس الخارجي، وهما معاً «الصورتان القبْليتان والخالصتان للإدراك الحسي». أما «صور الفهم» (غير الحسي) فهي «المقولات». وأخيراً فهناك عنده «صور العقل»، وكان يقصد بها ما يجاوز المعرفة الحسية وتصورات قوة «الفهم» معاً، وهو يسميها «الأفكار» أو «المثل» Ideen، وهي أفكار: النفس والعالم والإله. (ونشير هنا سريعاً كذلك الى تمييز كانط بين «الصورة» و«المادة» في الأخلاق، ويقصد بالصورة الطابع الإلزامي للقانون الأخلاقي، أما المادة فهي النحو المعين من السلوك).

3 ـ **أما في المنطق** فلا تزال كلمة «صوري» مستخدمة، لأن جوهر المنطق هو انه دراسة «صورة» الفكر، اي شكله دون مضمونه. كذلك فإن المنطق يستخدم اصطلاح «التصور» بمعنى الفكرة العقلية المحدودة. ويقال «نظام صوري» في المنطق دلالة على نظام نظري من الحدود والعلاقات تقوم على توجيه عملياته مجموعة من المسلمات، ويضم «النظام الصوري»: أ) عدداً من الرموز الأساسية، ب) قواعد التكوين، جـ) مسلمات، د) وقواعد الاستدلال.

4 ـ ويقال «المدرسة الصورية» في علم الرياضيات على مدرسة غربية حديثة أسسها ديفيد هلبرت، وترى ان الرياضيات يمكن ان تختزل الى مجموعة من القواعد على أساسها تتم العمليات الرياضيات دون النظر في «معنى» الرموز المستخدمة في تلك العمليات، وعلى هذا تكون الرموز ذاتها هي موضوع التفكير الرياضي وليس معناها.

5 ـ ويستخدم علم النفس الغربي اصطلاح «الصورة» في نظرية من أهم نظرياته وتسمى «نظرية الصور» أو «نظرية الجشطالت» (وهو تعريب الكلمة الالمانية التي تعني «الصورة» او «الشكل»). والفكرة الأساسية في هذه النظرية هي ان كل شكل هو أكبر من مجموع عناصره، وان الكل فيه اهم من الاجزاء، وأن ذلك الكل هو الذي يسبغ على عناصره مغازيها. بعبارة اخرى فإنه لا يمكن ادراك او فهم جزء ما إلا في «اطار» معين، هو «الكل» الذي ينتمي اليه. وعلى هذا فإن كل صورة او شكل لها خصائصها الخاصة التي لا تنتج عن محض اضافة عناصرها الى بعضها البعض. ويرى الجشطالتيون ان هناك قوانين لتنظيم الصور أو الأشكال وأن هناك «صوراً حسنة»، وهي في ميدان الادراك الحسي، الأشكال سهلة الادراك والأبسط من غيرها والأكثر نظاماً وتوازناً.

6 ـ وتُثار في ميدان فلسفة الفن (فلسفة الجمال) مشكلة الشكل والمضمون، او الصورة والمادة، ويرى البعض ان المفهوم الهيئي في الفن انما هو الشكل بمعنى الصورة، اي هيئة انتظام العناصر بصرف النظر عن مضمونها او معانيها. ومن هنا يقال «الاتجاه الشكلي» او «الصوري» في الفن، وهو الذي يركز على العلاقات الهندسية وليس على «المعاني».

7 ـ ويستخدم رجال القانون في اللغة العربية تعبير «صوري» للدلالة على «الظاهر» في مقابل «الحقيقي»، وبهذا يقترب من معنى «الإيهامي»، فقد يكون العقد في حقيقته عقد هبة ولكنه يأخذ مظهر او صورة عقد البيع، اما «الدعوى الصورية» فهي الدعوى لاثبات صورية عقد ما. ويقال «عقد صوري» و«إجراء صوري».

عزت قرني

# صَيْرُورَة

**Devenir**
**Becoming**
**Werden**

الصيرورة هي الانتقال من حالة الى أخرى وتقابلها الديمومة. وفي القديم قال هرقليطس 544 ـ 483 ق. م. ان كل الاشياء صائرة، وليس بينها ما يدوم. من هنا ان الصيرورة كانت متمركزة في محور تفكير هذا الفيلسوف الذي رأى في النار الأصل الاول لكل الموجودات، اذ انها تبني وتهدم دون انقطاع. لكن اذا كان الحرب أباً لجميع الموجودات، كما كان يقول، وإذا كان الانسان لا يستطيع عبور نفس النهر الواحد مرتين، كما كان يحب التشبيه، فان عقلاً شاملاً Logos يهيمن، في نظره، على مختلف التناقضات ويبدع الانسجام في مجرى العالم.

أما بارمنيدس حوالى سنة 500 ق. م. فقد نادى بوحدة الموجود وأبديته. ولأنه انطلاقاً من ذلك نفى امكانية العدم قال أيضاً بعدم الصيرورة. فما تدركه الحواس ككثرة وصيرورة هو وهم خادع وبعيد كل البعد عن الحقيقة.

وحاول افلاطون 427 ـ 347 ق. م. اعادة بناء الجسور في العالم الواحد بين الصيرورة والديمومة فقال بصيرورة الاشياء في عالم الظواهر الحسية وبديمومة المثل التي هي جوهر الاشياء وحقيقتها. فلا يمكننا القول بأية معقولية، كما يقول سقراط لكراتيلوس في الحوار المعنون باسم هذا الأخير، ان هناك معرفة على الاطلاق اذا كان كل شيء في حالة تغير وعبور. من هنا ان امكانية المعرفة وواقعها يحتمان، في نظر افلاطون، وجود ما هو ثابت وباق. لكن الديمومة عند افلاطون غيرها عند بارمنيدس اذ ان هذه لا تستوعب غير الواحد فيما تشمل تلك كثرة المثل، التي فيها كثرة الموجودات في عالم الحس الظاهر.

لكن اول محاولة لفهم ماهية الصيرورة تأتينا من أرسطو 384 ـ 322 ق. م. فلقد كان أرسطو ذا نزعة تجريبية دفعته الى البحث عن حقيقة الوجود في عالم الموجودات الحسية. لكن عالم الموجودات الحسية هو عالم صائر ومتغير. ومن هنا اهتمام أرسطو، بل تركيزه على تقديم شرح واف لهذه الظاهرة كان من شأنه دخول تاريخ الفلسفة والهيمنة عليه حتى مجيء هيغل.

وعندما راح أرسطو يحلل ظاهرة الصيرورة وضع نصب عينيه عملية الانتاج. فهناك، في نظره، ثلاثة أنماط رئيسية للانتاج: نمط طبيعي ونمط اصطناعي ونمط تلقائي. كما ان همه الرئيسي في شرح هذه الانماط هو اظهار التماثل بين شروطها.

يقول أرسطو في الكتاب السابع، (الفصل السابع) من «ما بعد الطبيعة» ان كل ما يصير انما يصير بفاعلية Agency شيء معين. وهو يصير من شيء معين شيئاً معيناً. بالنسبة للصيرورة الطبيعية هناك «الشيء» «الذي له الصورة النوعية التي يتخذها النسل (الاب). وهناك المادة التي بوسعها ان تكون أداة نقل الصورة النوعية (المادة التي يؤديها دور الام). وهناك اخيراً النسل او المولود الذي يحمل نفس الصورة النوعية. وبالنسبة للصيرورة الاصطناعية يبدو، كما يلاحظ روسّ، الوجود القبْلي للصورة أقل وضوحاً. فصنع البيت لا يفترض وجود بيت فعلي كما يفترض توليد النسل اباً فعلياً. وبالرغم من ذلك، فهناك صورة البيت كما يتصورها البنّاء وهي ذات وجود يسبق وجود البيت. أما الصيرورة التلقائية فلها نوعان: احدهما يقلد الطبيعة والآخر يقلد الصنع. هذه الصيرورة تحدث بالمصادفة؛ وارسطو يعتقد انه بالامكان العثور على صيرورة كهذه في الطبيعة حيث نرى هنالك بعض الأشياء تتوالد على نحو تلقائي وبدون تلقيح. لكن أرسطو يؤكد ان الصورة دائماً تسبق الانتاج والصيرورة وذلك مهما اختلف النمط. إلا أن هذا الوجود المسبق للصورة يتراوح بين الوجود الفعلي والوجود الممكن. يكون هذا وجوداً مسبقاً فعلياً في حال الانتاج الطبيعي وتوليد جوهر جديد. ويكون وجوداً مسبقاً ممكناً في حالات الصنع كما نشهد في عملية تغيير اللون والحجم مثلاً. هنا تتقوم الصيرورة في تعاقب الصور، حيث لا تكون الصورة في لحظة معينة وفي لحظة أخرى تكون. ومهما يكن من أمر فالصورة ذاتها لا تصير ولا تولد، بل تنتقل من وجود فعلي إلى وجود فعلي آخر (كما في التوليد الطبيعي) أو تنتقل من وجود ممكن إلى وجود فعلي (كما في الصنع). الشيء الأسود قد يصبح شيئاً أبيض، لكن السواد لا يصبح بياضاً. كما أن الشيء الأسود يصبح أبيض بالتدرج، لكن في كل لحظة تكمن الصيرورة في تعاقب الابيض على الأسود بالتدرج. هذا وأن الصورة لا توجد بمعزل عن المادة. وجودها دائماً فردي وعيني. ولأنها تشير إلى الصفة، لا إلى الشيء الذي تحمل عليه فإن صور افلاطون (المثل) لا تنفع لتفسير وقائع الحدوث والصيرورة في الأشياء.

أما هيغل فينظر الى الصيرورة في منظار منهجه الجدلي. فالصيرورة، عنده، تصور ذو طابع جدلي. انها تركيبة العلاقة التناقضية بين الكينونة والعدم.

يقول هيغل ان الكينونة هي المقولة الأولى وهي على أقصى ما يمكن من التجريد. ان الكينونة مجردة، في أعلى مستوى، من كل الطوابع والتعينات والصفات. من هنا أن الكينونة المجردة على هذا النحو هي كينونة فارغة لا متعينة.

ولأن الكينونة فارغة على هذا النحو كلياً فهي مساوية للعدم. ذلك لأن فكرة العدم تعني غياب كل تعيين وانعدامه. فنحن عندما نفكر شيئاً من الاشياء فإننا نفكره بالنظر الى كونه متعيناً على هذا النحو او ذاك. فهو ذو شكل معين، او حجم معين، او لون معين والخ... وما ليس بذي تعينات مطلقاً إنما هو فراغ مطلق، انعدام مطلق، عدم. ولأن الكينونة، بحكم تعريفها بالذات، هي انعدام كل تعيين، فإنها العدم بنفسه.

هذه المساواة بين الكينونة والعدم تتضح ايضاً عندما نفكر الكينونة كمحمول في قضية. فنحن يمكننا القول ان الواقع هو كينونة. لكن هذا القول هو من باب تحصيل الحاصل (توطولوجيا)، ومؤداه القول ان الواقع كائن. لكن السؤال ينطرح أمامنا لتوه: كائن ماذا. فهنا ايضاً نرى ان محمول الكينونة يتركنا في فراغ بالنسبة لماهية الموضوع في القضية. هذا الفراغ هو العدم. ومرة ثانية نرى التكافؤ بين الكينونة والعدم. فلو كان هناك اي فرق بينهما فلا بد وان يكمن في كون الكينونة تتمتع ببعض التعينات التي يفتقر اليها العدم لكننا رأينا انه لا تعينات للكينونة مطلقاً. ولذلك فلا يمكن أن يكون هناك أي فرق بين الكينونة مطلقاً. ومن هنا أن فكرة الكينونة هي ذاتها فكرة العدم، كما أن الواحدة منهما من شأنها العبور إلى الأخرى.

وعندما نقول ان الكينونة تعبر الى العدم والعدم الى الكينونة فاننا لانعني هذا العبور بمعنى الانتقال الزمني. انه انتقال منطقي لا يعني غير المساواة والتكافؤ بين الكينونة والعدم. هذا الانتقال المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم الى الكينونة هو الصيرورة. ان عبور العدم الى الكينونة هو الحدوث. كما ان عبور الكينونة الى العدم هو الزوال. بذلك يريد هيغل القول ان للتغير الزمني بنية جدلية هي الصيرورة.

ان الطابع الجدلي للصيرورة يبرز لنا بوضوح عندما نلاحظ مع هيغل ان الصيرورة هي وحدة عينية بين الكينونة والعدم، اي انها وحدة لا تلغي الفرق بينهما. فهي ليست وحدة تجريدية كوحدة التصور العادي الذي يشتمل على كل ما هو مشترك بين افراد الصنف الواحد ويستثني كل ما مختلف. ان الصيرورة تحتوي على الفرق بين الكينونة والعدم تماماً كما تحتوي على الهوية بينهما. فواضح ان الكينونة ليست العدم. فالكلمتان مختلفتان. وواضح أيضاً، كما رأينا، أنها العدم. ان العبور المتبادل بينهما هو في الآن ذاته مؤشر الى وحدتهما العينية. لكن لو لم يكن هناك من فرق بينهما لما كان عبور الواحدة منهما الى الأخرى ممكناً.

يبقى لنا تحذيران أخيران على هذا الصعيد: فعلينا أولاً الآ نخلط بين البنية الزمنية والبنية المنطقية للصيرورة. فهيغل يصر على تجريد بنية الصيرورة المنطقية عن كل بعد زمني. والكينونة، في هذا المجال، تعبر الى العدم، كما يعبر العدم الى الكينونة على نحو منطقي صرف. هذا العبور المنطقي من الكينونة الى العدم ومن العدم إلى الكينونة هو الصيرورة عينها. واذا قال معترض هنا ان فكرة الصيرورة لا تعزل عن فكرة التغير، وان هذه تشتمل بالضرورة على مقوم الزمن، يرد هيغل بالقول انه ينبغي، بالرغم من ذلك كله، تجريد الصيرورة منطقياً عن الزمن، وان ذلك ممكن أيضاً.

وعلينا ثانياً الآ نخلط بين الكينونة والوجود Existence. فالقول عن شيء من الأشياء انه كائن (انه يكون) غير القول عنه انه موجود. ان القول عن الشيء «انه يكون...» ليس قضية مكتملة. انه قضية ما تزال تبحث عن محمولها (خبرها). فنحن نسأل لتونا: ماذا يكون هذا الشيء؟ لكن ان نقول عن الشيء انه موجود فهذه قضية مكتملة. ان قولنا هذا هو قضية تحتوي ضمناً على محمولها: ان الشيء الموجود هو جزء آخر من هذا الكون الكلي وان له علاقات متبادلة مع باقي الأشياء وانه من صلب الواقع الذي نميزه عما يسمى عادة احلاماً وهلوسة وما شاكله. من هنا ان فكرة الوجود هي فكرة أغنى من فكرة الكينونة واكثر منها تعقيداً وعينية. ولذلك فان مقولة الوجود لا تظهر في منطق هيغل الا في مرحلة متأخرة.

انطوان خوري

## ضَرُورَة

**Nécessité**
**Necessity**
**Notwendigkeit**

ليس من باب المغالاة أن نقول ان تاريخ الفلسفة بوجه عام إنما هو قصة تصوُّر معين هو تصور الضرورة. فالعقل الفلسفي كان وما يزال يفهم ذاته « عقلاً » للضرورة أو مقدرة على « عقل» الضرورة. ومع أن تفكير الضرورة لم يكتسب قبل أفلاطون وسقراط تنوعاً مضمونياً وشمولاً نسقياً فإنه كان منذ بدء التفلسف اليوناني القديم يهيمن ـ رغم خضوعه آنذاك لطابع شكلي عام، كما في تصوُّر الوجود عند بارمنيدس (القرن الخامس ق. م.) والإيليين، أو في تصور الصيرورة والتغير عند هرقليطس (القرن الخامس ق. م.) ـ على النظرات الفكرية في مسألة الوجود ومبادئه الأولى. هذا وإن ما دعا إليه أفلاطون 427 ـ 347 ق.م. في أواخر الكتاب الخامس من « الجمهورية » من تفريق جذري بين المعرفة والتصديق وقوله المتكرر في المرجع وفي « فيدون» مثلاً إن موضوعات الإدراك الحسي تختلف كل الإختلاف عن موضوعات المعرفة والإدراك العقلي لم يكن إلاّ بداية مركزة لخط طويل من الأجيال المتفلسفة يربط الحاضر بذلك الماضي العريق في ظل مفهوم الضرورة. ان موضوعات الإدراك الحسي تقع بالنسبة الى أفلاطون في قطاع ما لا يمكن أكثر من تصديقه أو التسليم به لكونها تتغير باستمرار. فهي نتيجة التفاعل القائم بين العالم الظاهر المتغير أبداً وأعضاء الحس البشرية التي هي أيضاً ـ لكونها من هذا العالم بالذات ـ تتغير على الدوام. أما موضوعات المعرفة «فتبقى»، بصفتها ذات وجود حقيقي، في منأى عن كل تغير ودوران وبالتالي عن كل مكان وزمان وكثرة وتركيب. فهي واحدة في هويتها وبسيطة في طبيعتها، مما يجعل معرفتها جلية ومترابطة وثابتة. هذه الموضوعات الإدراكية السامية تدعى « مثلاً » أو ماهيات ايدوسية.

ورغم كل الفوارق الأساسية بين فلسفة أفلاطون وتلك التي كانت لأرسطو. 384 ـ 322 ق. م. فإن هذا الأخير أيضاً فهم الميتافيزياء في منظور مفهوم الضرورة. إن الفلسفة الأولى، كما كان أرسطو يدعو ما نسميه نحن اليوم بالميتافيزياء، كانت بالنسبة اليه علماً على أسمى مرتبات العلم، والعلم كان في نظره علماً بالثابت والضروري. فالعلم لا يمكنه تناول العرضي وما جاء من باب الصدفة لأن المادة، وهي مصدر كل عرضية، تحوي إمكانيات عديدة غير التي تحققت في الصورة، إمكانيات لا حصر ممكن بالنسبة لها ولا تعيين.

هذا وإن المسألة الميتافيزية كسؤال عن الصورة الخالصة والمحرك الأول أصبحت عند أرسطو في ما بعد سؤالاً عن الجوهر كرباط ضروري للموجود في كثرة تعيناته العرضية. وهكذا نرى أن الجوهر عند أرسطو كالماهية الايدوسية عند أفلاطون، جاء كجواب على السؤال الذي يقول عنه هيدغر انه سؤال يوناني نوعياً: « ما هذا؟ » وفي كل مرة كان العقل رغم كل اختلاف يرفض كل تحديد يقصر عن رؤية الضروري في ماهية « الهذا ».

كما ان أرسطو يميِّز بين نوعين من الضرورة: الأول ضرورة نسبية تحصل كلّما حصل شيء آخر أو طالما أن شيئاً آخر حاصل. والثاني ضرورة لا نسبية، مطلقة. وعلى صعيد آخر يجري أرسطو تمييزاً آخر بالنسبة لمفهوم الضرورة: فهناك ضرورة واقعية تميز أسس الأحداث التجريبية أو الأساس المطلق للعالم. وهناك ضرورة مثالية وهي بدورها ضرورتان ينبغي التمييز بينهما: الأولى ضرورة نسبية تميز الأحكام المستنبطة والأخرى ضرورة مطلقة تميّز المسلّمات البديهية.

انطلاقاً من التقسيمات الأرسطية أعلاه أصبحنا اليوم نميّز بين عدة أنواع من الضرورة: فهناك الضرورة المنطقية والضرورة التجريبية والضرورة الميتافيزية.

ان الضرورة التجريبية هي ما يشار إليه أحياناً بالضرورة الطبيعية، فيقال مثلاً ان التنفس ضروري للحياة وأن الغذاء ضروري للنمو. وذلك بمعنى ان لا حياة بدون أوكسجين ولا نمو بدون البروتايين مثلاً. وواضح هنا أن علاقة التنفس بالحياة وعلاقة الغذاء بالنمو هي علاقة تجريبية ناموسية تقوم على الملاحظة والتجربة والاستقراء.

لكن الضرورة المنطقية ضرورة استنباطية لزومية لا تقبل الكم والتدرج وترتكز على قانون اللاتناقض، فإمّا أن تكون القضية منطقية فيكون صدقها ضرورياً ونقيضها كاذباً بالضرورة (مناقضاً لذاته)، أو لا تكون ضرورية على نحو منطقي فيكون نقيضها ممكناً صدقه ولو كذب.

بكلمات أخرى: اذا كانت العلاقة بين القضية 2 + 2 = 4 والقضية الأخرى 2 + 2 ≠ 4 علاقة، كما رأينا، بين نقيضين على صعيد منطقي صرف بحيث لا يجتمع كلا النقيضين ولا يرتفع كلاهما معاً فإن العلاقة بين تمدد الغازات المسخنة مثلاً وتقلصها أو بالتناظر بين الضروري تجريبياً والممتنع (غير الممكن) تجريبياً، هي علاقة بين ضدين: يمكن ارتفاع كليهما معاً (كذب القضيتين) ويمتنع اجتماعهما (صدق القضيتين معاً). كلاهما يرتفع إذا لم يحدث التمدد ولا التقلص من جهة أولى أو، من جهة ثانية، عندما يتمدد الغاز أو يتقلص على نحو استثنائي. أما في حال اللاإستثناء (تمدداً أو تقلصاً) فإنّ الضدين يفترقان فيصدق أحدهما ويكذب الآخر.

ثم إذا كانت الضرورة المنطقية تعيناً لزومياً على صعيد الحكم أو القضية فإن الضرورة التجريبية تعيّن عِلّي على صعيد الحدوث والصيرورة.

أما الضرورة الميتافيزية فلا هي استنتاجية لزومية كالضرورة المنطقية ولا هي استقصائية استقرائية كالضرورة التجريبية. لقد أراد الميتافيزيون لأحكامهم وقضاياهم أن تكون وصفية «تركيبية» (كانط) دون أن تكون تجريبية استقرائية، وأن تكون ضرورة قبلية دون أن تكون «تحليلية» (كانط) لا يمكن للواقع تكذيبها ولا يكون، في أي حال، تكذيبها مناقضاً لذاته. وصفيَّتُها ليست وليدة الملاحظة وضرورتها ليست لزوماً منطقياً. خذ مثلاً على ذلك: النفس كائن لا يفنى، إرادة الإنسان حرة ولا تخضع لناموس العلة والمعلول، لكل حادث علة، الله موجود وهو واجب الوجود الخ...

ان معظم الفلاسفة في يومنا هذا ينكرون على القضايا الميتافيزية ضرورتها. منهم من قال، كڤتغنشتاين مثلاً، إنه لا يعترف بغير الضرورة المنطقية. حتى الضرورة التجريبية لا مكان شرعياً لها في نظره. كما أن برترند راسل يرفض الاعتراف بأي وجود ضروري ويصر على حصر الضرورة في الأحكام والقضايا.

هذا وإن الضرورة المنطقية هي ما اصطلح الفلاسفة في العصر الحديث والمعاصر على تسميته بالضرورة التحليلية لأنها في نظرهم تميز القضايا التي تصدق بفعل معنى رموزها وبفصل لزومها عن معنى هذه الرموز. وتعود تسميتها بهذا الإسم الى عمانوئيل كانط 1724 ـ 1804 م الذي قسم الأحكام عامة الى تحليلية وتركيبية.

وأخيراً تقابل الضرورة مع المصادفة والحرية. (راجع: «مصادفة» و«حرية»).

**أنطوان خوري**

## ضَمير (وجدان)

**Conscience morale**
**Conscience**
**Gewissen**

(أ) الوجدان: هو، في اللغة وفي استعمالات الفكر العربي الإسلامي، معرفة. وهو أيضاً حَدْس Intuition. ونهمل الآن أن لكلمة وجدان معنى صوفياً (انظر: الوجد). يهمنا هنا أن كلمتنا تلك تتوازى، في الدلالة الراهنة، مع

الكلمة كونْشيانْسْ Conscience، التي هي أيضاً تستدعي كلمة معرفة أي كونّيسانس Connaissance. من جهة أخرى، عندنا وفي المصطلح الأجنبي المقابل، صرنا نلقى أيضاً التمييز بين الحالتين المذكورتين، بين الحَدْس والمعرفة. فالكلمة الأولى، نورٌ مبهم يضيء محتويات الفكر وحالاته، أو أن الوجدان هنا وَعْيٌ عفوي. بينما المعنى الثاني، معرفة، يدل بالأخص على ذلك الوعي وقد انعكس على المعطيات الأولى للفكر؛ فهنا يصبح الوعي أعمق وأحدّ.

لكن الوجدان ليس فقط حدساً ومعرفة منعكسة. فهو يطلق، في بعض الحالات، على الحالات الإنفعالية حيث العاطفيات كالحب، والغضب على شخص، أو الوجد عليه، وما الى ذلك من وجدانيات. إن الوجدان هو، هنا أيضاً، معرفة لكن منصبة على العاطفيات التي تبرز الإنسان موجوداً في شبكةٍ علائقية مع آخرين يشعر ازاءهم بميولٍ وحب، أو بوجدٍ ونفور. وهكذا، في هذا المعنى الثالث، يضيق الحقل الذي تدل عليه كلمة وجدان فتطلق على الوعي [ الشعور في بعض الكتابات: Conscience ] بتلك العلائق العاطفية. وهذا المعنى يستدعي تعريف الوجدانيات بأنها ما تكون مدركة بالحواس الباطنة (الجرجاني، التهانوي).

أما الوجدان ككلمة تعني الوعي الأخلاقي أي الوضع في مقابل Conscience morale، فتنطلق من المعنى اللغوي الدال على معرفة لكن باطنة، وعلى عقل. هنا نستدعي ان وَجَدَ عليه: أخفى عاطفة ضده، وستظهر في الحين المناسب. تواجَد: استدعى علماً معيناً أو معرفة موجودة لكن كامنة. وبذلك فإن كلمة وجدان، من هذه الزاوية، تصح كنظير للمصطلح الأجنبي المذكور. إلا أن بعض الأعمال العربية الأخرى تفضل كلمة ضمير بدل كلمة وجدان. ويضيفون أحياناً الصفة، فيقال: الضمير الأخلاقي. وقد ترسخت كلمة ضمير للدلالة على الوعي الأخلاقي في الموسّعات، والاستعمال اليومي إذ نقول: رجلٌ صاحب ضمير، افعل بحسب ضميرك، أنّبَهُ ضميرهُ. إلاّ أن كلمة وجدان شائعة هي أيضاً في الإستعمال للدلالة على تلك الحالات عينها، فنحن نقول: رجلٌ صاحب وجدان، حاكِمْ وجدانياً هذه أو تلك من القضايا، الخ.

(ب) نعالج الاستعمالات المتعددة لذلك المصطلح: في قواعد اللغة، وفي المنطق، وفي الجذر اللغوي أو البنية اللغوية، ثم في الأخلاق أي لكلمة ضمير بالمعنى الحصري المقصود به الوعي الأخلاقي.

1 ـ الضمير: في قواعد اللغة، كلمة هو تارةً، أو حرف، تارة أخرى. ينوب عن الاسم، ويتنوع الى متكلم ومخاطب وغائب. وهناك ضمائر للرفع، والنصب، والجر، وأخرى تكون متصلة أو منفصلة، الخ...

2 ـ قياس الضمير: أخذ المصطلح ضمير على أنه الغائب نلقاه مستعملاً في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني، في اللغة اليونانية، فكرة أو دليلاً. وذلك القياس «مركب من مقدمات محمودة، أو من علامات». (أرسطو، «التحليلات الأولى»، الترجمة العربية القديمة، ص 302 ـ 303). وقد أطلق العرب على ذلك القياس اسم قياس الضمير (ويسمى أيضاً قياس الخطيب)، وقالوا إنه «قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها والاستغناء عنها...؛ وإما لإخفاء كذب الكبرى إذا صرِّح بها كلية». (إبن سينا، «النجاة»، ص 58 ـ 59). وكان ابن سينا قد عرّفه قبلاً بالقول: «هو أن لا يصرّح في القول بكلتي مقدمتي القياس؛ بل يقتصر على الصغرى ويطرح العظمى...». («الحكمة العروضية»، ص 23 وما بعدها). وهكذا يكون ذلك النوع من القياس، عند العرب منذ دخوله مع الترجمات ثم عند الجميع مروراً بابن سينا، وابن رشد. (انظر: «تلخيص الخطابة»)، حتى «البصائر النصيرية»، انه قياس الضمير لأن مقدمته الكبرى محذوفة. فقد سمي ضميراً إذْ كانت إحدى مقدمتيه مضمرة (أو محذوفة أو مطوية).

والآن ما هو الضمير بالمعنى الحصري الراهن. كيف يكون وينشأ ويحاكم ذلك الوعي الأخلاقي؟

أ ـ الضمير هو، في اللغة، المستور؛ فقد «أطلق على العقل لكونه مستوراً عن الحواس» (أبو البقاء «الكليات»، 3، 135). كما يدلّ أيضاً على المُضمَر في النفس، الموجود فعلاً لكن مستور؛ وهنا تَنتصب أمامنا مقاربةٌ للضمير بأنه المستور من العواطف والنوايا التي تظهر عند الحاجة أو الحاجز. وقال قدماؤنا بأن الضمير باطن الإنسان، وما يخفى في السر، أو السريرة، أو الصدور؛ وبأنه يعني «السر، وداخل الخاطر». (إبن منظور، ج 4، 491). لكننا نستطيع التعمق في الجذر: انّ الضمور حركة تضمّ، وتتجه نحو الداخل؛ وتُضمِر ما في الصدر (أو القلب أو النفس أو العقل) أي تضمُّه وتُبطِنه. إلاّ أنه من المعبّر هنا أن ضَمُرَ تؤاخي، في البنية اللغوية والجذر، خَمَرَ وأَمَرَ. وهكذا يكون الضمير مجموع ما يخامر السر، وما يأمر الإنسان؛ ويكون ذلك

مغموراً مضموراً أي منطّى حتى يأخذ شكلاً ضرامياً كالنار في حركتها وأفاعيلها. فيكون الضمير، عند يقظته، قوة وضرامية باتجاه العمل؛ وهذا ما نلقاه في مقلوب فعل ضَمَر أي رَمَضَ الذي يعني التوقد والإندفاع بحركة الى الأمام.

تنبَثّ أكثف الدراسات التراثية عن الضمير، من حيث هو الوعي الأخلاقي، والشعور المميِّز بين الشر والخير، ومحاكمة الذات ومحاسبتها ومراقبتها وفق المعايير، في كتب التعاملية والواجبية، وفي كتب الصوفية، وأدب النفس أو سياسة الإنسان نفسه، وأدب الوصايا والأمر بالمعروف. فنلقى ذلك متمثلاً في مصطلحات عديدة منها: السر، السريرة، السرائر، خفايا أو خبايا الصدور، محاسبة النفس، الذمة (للمقارنة: نقول اليوم رجل صاحب ذمة، أو حرُّ الضمير)، المراقبة... ومن جهة أخرى، فإن تراثنا القديم اقترب من الضمير، بمعنى الوعي الأخلاقي الذي ندرسه هنا، عبر مصطلح آخر بارز هو المروءة.

ب ـ الضمير، هو بُنية الانفعالات والعواطف، مع الأحكام والمعايير، التي تمس قيمة عملٍ نفّذتُهُ أو أقوم به. إنّه انفعالات وعواطف مع أنه، من جهة أخرى أبرز، حُكْم ألفظه بنفسي ورغماً عني على نفسي، وقاعدةٌ أدعو نفسي لاتباعها عند التردد أو عندما لا أتّبعها. وهو مقاوَمةٌ لي، وسلطة عليَّ. فالضمير أحكام معيارية على القيمة الأخلاقية لبعض أعمالي المخصَّصة المحدَّدة، يلقيها، بشكل مباشر وتلقائي، العقل. انه سلطة فكرية وأخلاقية عليا: هو دَفْعٌ لِفِعلِ الخير، ورَفْعٌ عن فِعلِ الشر. فالضمير نشاطيةٌ ضرامية مباشرةٌ تُثمِّن أفعالنا، وقاضٍ يُعيِّر السلوك والنوايا وفق معايير الأخلاق والواجبات السائدة. ويتمظهر في ثَوابٍ هو رضى وشعورٌ بالابتهاج والإرتياح، أو في عقاب هو تأنيب أو حسرة، وندم، ومشاعر بالفشل أو الخجل، وما إلى ذلك...

ينهض الضمير أمام عقبة، وفي الأزمة مع القيم، وعند اضطراب الأنا مع الحقل الأخلاقي، وفي صراع القائم مع ما يجب أن يكون أو ما يجب أن نفعله. إذ يوقظ الضمير الصراع بين الواقع والمتوقع أخلاقياً، وبين نداءات الأنا الأعلى ومطلوبات الـ «هو» النفسية الحياوية، انه يستيقظ ليضع حاجزاً انفعالياً، وحُكْماً أخلاقياً على ما جرى أو ما نودّ إجراؤه. فعندما تبدو الحياة التلقائية غير كافية نشعر بتوتر، أو بقلق، يؤلم الضمير كرقيبٍ يعمل باسم القيم، وكسلطةٍ تدعو لاحترام المُثُل والخير والمقاصد الشريفة.

3 ـ خصائص الضمير: الوعي الأخلاقي واقِعة Réalité معقّدة، وبنية حَيّةٌ حِراكيةٌ [دينامية] من العلائق المتفاعلة. انه واقِعةٌ ذات صفة إلزامية من جهة؛ لكنها مرغوبة من الجهة الأخرى. فالواجب يبدو قانوناً، ومُلزِماً، وضغطاً؛ بيد اننا نستطيع أن ننبذه أو أن لا نخضع لإكراهاته وضغطه. الواجب يقاومني إنْ قاومته. الضمير سلطة، والواجب أمر؛ وإن كنا نخضع له فلأن الضمير يبدو لنا قطعي الأوامر كالمطلق، والمقدس. فقد كان الضمير في مختلف العصور والأمم ذا شكلٍ شامل، خالد، مطلق، وقانوناً ثابتاً؛ لكن يتغير محتواه بتغير الأمم والتاريخ والتربية والمواقع. واذن فتلك صفة في الضمير متناقضة هي بين المطلقية وتغيّرية محتواه، وذاك تناقض متكافىء القوى داخل الضمير: تكافؤ بين المحتوى والشكل، بين الضمير من حيث هو مُفْرد [مخصوص Singulier] وشامل، عَرَضي ومطلق، زمني وخالد. وهكذا يبرز الضمير بصفتيه المتضادتين: صفة الكلية والضرورة، مما يجعله قريباً من العقل؛ والصفة العَرَضية التي تعكس ما فيه من فردي وتاريخي. وكذلك يُبرزُ الضمير التشريع الذاتي Autonomie والتشريع الخارجي Hétérénomie في الإنسان. وهذه المتكافئة [التناقض] الثانية تعني: أ ـ ارتباطنا بنظامٍ من الأخلاق والواجبات لا نستطيع تغييره، ويأتينا من الخارج، ويتجاوزنا، ولم نصنعه بل يفرض علينا. ب ـ إلاّ أن الضميرَ دلالةٌ أيضاً على استقلالنا تجاه تلك الواجبات والقوانين الأخلاقية. وهذا الجانب الثاني يُظهِر ان القانون ليس متعالياً فقط بل وأيضاً هو مُحايث: نوافق عليه، نتمثله، نُذَوِّته فينا، نُجَيْونُهُ.

هذا التناقض الثاني داخل الضمير كيف نوافق بين وجهيه؟ هنا نجد أننا انتقلنا الى مشكلة علائق الواجب بالحرية. (انظر: الحرية، الواجب، الإلزام). وتلك احدى خصائص الضمير التي منها، أيضاً، أنه يظهر لنا وجود القيم، وتكوّنه من عناصر أبرزها فكرة الخير. فالخير من جهة، والواجب من جهة أخرى، هما المقولتان الأساسيتان في الحياة الأخلاقية، في الضمير.

4 ـ الضمير والأخلاق: الضمير هو الأخلاق وقد صارت عينية، مُطَبّقة. ليس الضمير عِلْماً، ولا هو يُمَذْهِبُ أو يُقيم نَسَقاً. ليس هو معرفةً نظرية؛ فهو أقرب لأن يكون شعوراً أو عاطفة (وحتى عادة) تشجب وتدين، أو تقرُّ وتوافق. إنه شكلٌ من العقل هو العقل العملي على الصعيد التطبيقي والعيني.

الضمير منخرطٌ في العمل؛ هو القواعد الأخلاقية حيّة،

والجسر بين المبادىء المثلى والمواقف الخاصة. انه إرادة، وتوجّه، وحركة ضرامية باتجاه رفعنا إلى المبادىء أو المبدأ العام، وإلى أن نكون متفقين مع ما يدينه الجميع وما تقره وترضاه الجماعة. بذلك فهو الجسر بين الواجب والعيني باتجاه القيمة والخير. والضمير استجابةُ الإنسان من حيث هو وحدة تاريخية حيّة. فالإنسان في كليته النفسية الإجتماعية العقلية هو الذي يكون حاضراً في عمله الأخلاقي؛ الضمير يعكس لنا الإنسان الفاعل المنغرس في الواقع، المُعارك في حقل. وهو يعكس الشخصية بكاملها، في عقلها معاً وعواطفها، ويظهر مقدار الإيمان الفعلي للشخصية بالقيم ويمتحن في كل مناسبة عُمق ما نحن، وما نودّ أن نكون، على الصعيد الأخلاقي والالتزام بالواجبات.

5 ـ الضمير والوعي النفساني: الوعي النفساني معرفة بما يحصل في الإنسان من حالات وعواطف، ذاك هو الوعي [ الشعور ] في الدرجة العفوية أو الوعي بما هو في داخل الإنسان. ويصبح الوعي منعكساً عندما ينكفىء على معطيات الوعي العفوي، أي عندما يزدوج إلى مشاهِد ومشاهَد. يستلزم الضمير وجود الوعي النفساني؛ فكل فعل أخلاقي يفترض وجود الوعي به بطريقة مُنَوَّرة تَعَقُّبية. ويخطىء الضمير إن تُرِك لنفسه، ولم ينتفع من الأنوار التي يقدمها علم النفس بل والتحليل النفسي في مجال معرفة الدوافع الحقيقية للعمل الأخلاقي، ومن أنوار المعرفة بالاستبطان. ومن الجهة المقابلة، فإن الوعي النفساني يعرف قِيَماً، ويهدف الى قيم: فنحن نعرف بعفوية أحكاماً وتثمينات. وهذا يعني ان بين الوعي النفساني والضمير تشابهاً، وتجاوزاً، وتبادلاً، وتداخلاً. وباختصار، فإن الوعي النفساني يقدّم السند، والطاقة، والقوة، والدفع، للقيم والأخلاقيات، وبينما تكون أحكام الضمير نفسانية، فإن تَمَظْهُرات الوعي النفساني هي العواطف الأخلاقية، والاحترام، والإنجذاب الى الخير. بيد أن الضمير يتجاوز الوعي النفساني بمعنى أنه يذهب الى أبعد، الى ميدان آخر. لكن الاثنين مرحلتان وليسا من عالَمَيْن مختلفَيْن. يختلفان بالدرجة لا بالنوع؛ وبالوظيفة والتوجه. وهكذا يحصل الانتقال الى الضمير بفعل تعمقٍ تفكيري يقوم به هذا الوعي الأخلاقي على المعلومات النفسانية؛ وذلك يكون عند نشوء صراع بين المتناقضات فيه فتبرز حالتئذ الحاجة لخفض القلق، وإقامة التوازن أو الترتيب. وبذلك يبدو الوعي أكثر توجهاً إلى المستقبل فيكون وعياً أخلاقياً، أو أكثر ارتداداً فيكون وعياً نفسانياً.

أ ـ الضمير والوعي المنطقي: اذا كان الضمير قوة ضرامية، دينامية، تقيم الترتيب والحلول بين المتصارعات، فإن الوعي المنطقي يتمركز بشكل أقوى، عند بروز أزمة، على الحقيقة. كلاهما يبذل مجهوداً، ويستعمل الوعي النفساني، ويلقي أحكاماً. إلا أن الأحكام هي، هنا، متعلقة بالموجودية (هذا القلم أبيض أو موجود). بينما تكون أحكام الضمير منصبّة على الميزات، وعلى القيم.

ب ـ الضمير والوعي الجمالي: الإثنان معياريّان. يهتمان بالمبادىء، وينهدان الى قيم. لكنهما لا يعادان الى بعضهما بعضاً. فالجماليُّ أميل الى ما نحسّ به أو نتمثله، دون أن يكون الإنسان فاعلاً، مريداً، حراً إلى الحد الذي نلقاه في الضمير. والحياة المتمركزة على القيم الجمالية تبقى أميل الى الخارج. وفي جميع الأحوال، فإن العلائق بين الضمير، أو الأخلاق، وبين الوعي الجمالي، أو الفن، معقدة وتُقْرأ في تاريخ الفكر الإنساني مبحوثةً وبعمق منذ أفلاطون. فأواصر الفن والأخلاق متشابكة الى درجة أننا نجد كلمة واحدة، هي كالوكاغاثوس Kalokagathos في اللغة اليونانية، تدل على الجميل والصالح معاً. كما ان اللغة العربية، تدل بالنعت « حَسَن »، على ما هو جميل وحَسَن، على الجمال والأخلاق معاً. من هنا فإن « الحُسنيات » مصطلح أوسع من مصطلح « جماليات »: فالأول يضم معاً القيم الأخلاقية والفنية، أو أنه يربط بين الفن والأخلاق، بين الضمير والوعي الجمالي. وذاك، بتعبير أفضل، هو الوعي « الحُسْني ».

ت ـ الضمير والوعي الديني: كثيراً كان عدد الذين يعيدون الضمير الى القواعد الدينية؛ ونجد بعض المعاصرين يشددون بقوة على أن الضمير يأخذ من الدين ضِرامية، وغذاء، وسنداً، وامتداداً بل ودفعاً، ونسغاً. هذا، بمعنى أن الدين يُعمّق الضمير باتجاه الروحانية، ويعطي العون والخصوبة والرفعة باتجاه المطلق والأبدية. وعندنا، ومنذ القديم، عرف تاريخنا الفكري التمييز، نسبياً، بين الضمير والقواعد الدينية، أو بين الواجبات الأخلاقية والأوامر الإلهية. فهناك، كأبي بكر الرازي، من نادى بالاستغناء عن الدين والغيب لإقامة أخلاق سليمة، ولمعرفة القبيح والحسن أو الخير والشر. كذلك شدد المعتزلة على دور العقل في المعرفة الأخلاقية والسلوك الأخلاقي، وفي استقلالية الإنسان، وفي بنائه لقدره [ قِيَمِه ].

إنّ تحميل الإنسان مسؤولية تلك القُدَر، بمعزل عن الغيبي وبدون لجوء للدين، في التيار الذي يتجه عندنا اليوم

الى علمنة الضمير، وإحلال ما هو مجتمعي محل ما كان غيبياً، هو فكرة تستطيع بيسر أن تنطلق من ذلك التيار المعتزلي. وهكذا فأنا أرفض أن ينحني الضمير بشكل أعمى، بدون نقاش وموافقة حرة، أمام الماورائيات والغيبيات التي تقدم كمقومات لبنية ذلك الضمير. يعني هذا ان اقامة الوعي الأخلاقي على الماورائيات، أو على الدين، يقود إلى إبعادِ ذلك الضمير عن ذاته، وتأسيسه خارج الواجبات العينية، وخارج الإنسانْ نفسه. والأجدى، في الإشكالية تلك، هو حرية المعتقد، والمحافظة على كرامة العقل، وعلى قيمة الإنسان وحقه في بناء هذا العالم. ويرفض التيار الآخر تلك العلمنة للأخلاق بحجة اسناد السلوك الى قواعد تقوم على فهم شامل للعالم والمطلق. ثم ان المفاهيم الدينية تعمق الأخلاق، وتوحّدها، وتكامل فيما بين الواجبات لتعطيها قوةً ونوراً وغاية. وفي غياب المهاد الديني تغدو الأخلاق أقل فعالية، وأبخس.

تلك مشكلة خصبة في الفكر العربي؛ وتجد في كانْط قمة: فقد رأى هذا ان الدين متعلقٌ بالعقل العملي واستمرار له، ورأى ان الدين ليس سوى واجبات. ويُستدعى هنا أ. كونْتْ الذي رفض المطلق والدين وعبادة الله، لمصلحة النسبي والمجتمع وعبادة الإنسانية؛ هذا، بحيث صار الدين عنده شيئاً اجتماعياً وطبيعياً. وهناك الدعوة الراهنة لقيام الضمير على إلهٍ شخصي، أُقنومي، أي إله لا يطحن الإنسان وينبع من داخله ونوافق عليه وينفعنا و... لكن ألا نكون بذلك وقعنا في الحشوية؟ وفي فهمِ إلهٍ على صورتنا، ومحايثٍ لنا، ومن خلقنا؟ تقال أحكام سلبية أيضاً على فهم للألوهية يبعدها كثيراً، ويغرقها جداً في التنزيه والتميز عن الإنسان الذي، بحكم ذلك التصور، نبقيه وحده أمام مصيره. وهكذا فإن الدراسة التاريخية للضمير، والتي تأخذه في ثقافة معينة، هي الأصح. وفي جميع الأحوال فإن الضمير يقودنا الى الفلسفة، الى ما هو عام. إلا أن الثابت أن وشائج الضمير والدين تختلف حدة وتطوراً باختلاف التربية، والمستوى للعلوم، وتمثل الروح العلمية في الوعي الفردي، والتنظيم العقلاني للمجتمع والحياة.

ليس الضمير كينونةً، ولا هو قائم بذاته؛ فهو لا ينفصل عن الضروب المتنوعة للوعي النفساني. فالوعي وحدة، وبنية جَميعِيَّةٌ ذاتُ عملياتٍ متعددة تغذي الضمير وتحركه؛ ويستند إليها وإنْ فاض عليها وتجاوزها. فالضمير يذهب الى أبعد وأكثر لذا يجتاف شتى ضروب الوعي، ويقيم الترتيب والوحدة لا في مجالات متخصصة (نفسانية، منطقية، جمالية) بل في الكائن كله. انّ مسؤولية الضمير هي الشمّالية، ومضماره هو الأوسع لأنه يتولى برعايته قطاعات الأنا المنغرس في واقع وتاريخ، والمأخوذ في حقل وفي عالم قيم.

6 ـ الضمير وتنازع الواجبات: يتأرجح الضمير بين قطبي الإدانة والتأييد. ولا يكون الشجب والاستهجان، أو الموافقة والمصادقة، فعلاً سهلاً في جميع الأحوال وباستمرار. فقد يتمزق الأنا، بفعل صراع بين واجبين، أو أكثر، داخل عملٍ، أو مشكلة، أو مقتضى اجتماعي. وهكذا فقد يتجاذبنا الصدق والإحسان، الواجب الوطني والواجب العائلي، تجاذباً يجعل القيام بهذا يؤدي إلى التضحية بذاك. هنا مأساة الضمير، وانكفاؤه عائد بمسؤوليته، وعائد إلى حريته بحثاً عن خلقِ حل شخصي وعن قرار حرّ، أخلاقي. وقد يكون الحل مرتبطاً بالعواطف العميقة، باللاوعي، أو بالمكبوتات والهاجعات. وتلك التجربة لا توجد إلا في الصراع بين الواجبات، لا بين ملذات أو مصالح ذاتية ومنافع؛ وتوجد في الميدان العملي والتنفيذي، لا على الصعيد النظري أو في الأخلاق العقلانية. بحث الفكر العربي الإسلامي تنازع الواجبات، وتعارض القيم مع بعضها البعض، في الوعي الواحد وفي موقف محدَّد. لقد بَيَّنَ المحاسبي، للمثال، أن بعض الفروض قد تتوجب في وقت واحد ويكون لا بدّ من الاختيار. وهكذا يوصينا بالبدء بالأهمّ؛ انه يضع أمامنا سلّم أولويات: فعلينا البدء بالواجب ازاء الوالدة قبل الوالد، والبرّ بالأقرب فالأقرب؛ واذا توجب أداء فَرْضٍ تجاه اثنين في وقت واحد فلنبدأ بالأحوج لذلك الواجب. ويضع المحاسبي الواجب إزاء الله فوق الواجب ازاء الإنسان (المحاسبي، «الرعاية»، ص 115 ـ 122). كما ان الفقهاء أقاموا أولويات للواجبات اذا تصارعت فيما بينها عندما يحلّ وقتها كلها في آونة واحدة محددة. يعكس حلّ تنازع الواجبات عند شخص تَمَرْتُب القيم الأهم التي يؤمن بها ذلك الشخص. ومهما يكن فإن النظريين الأخلاقيين يضعون بعض المعايير في عملية التنازع: ما هو أسمى وذو نفع مشترك يفضّل على ما هو أقل أو نفعه أخص؛ وما هو متعلّق بالروح أو بالدولة لا يُنْتَهَك لمصلحة ما هو متعلق بالبدن أو بالشخص. لكن هذه «الضوابط» تبقى بحاجة لأن تنغرس في الواقع كي تنظّمه؛ وتبقى قريبة من العيني، والسياق، والأوضاع.

7 ـ الضمير الرديء، تأنيب الضمير، أحوال أخرى للضمير: يتمظهر الضمير الرديء في الخجل، والشعور

بالخطيئة. والوعي بالفشل ودلالته، والتأنيبات، والحسرة، والندم مع التوبة، والأسف. في تلك الأحوال للضمير، يبرز تردده؛ فهنا تعبيرٌ عن تجربة تمزّقٍ داخل الأنا. يتخلخل هدوء الإنسان فيسعى لأن يَخرُجَ من ذاته؛ لكنه يشعر انه مهاجَمٌ ومحاصَر. هنا يكون الإنسان رافضاً حريته، مفضلاً الاستقالة من مسؤوليته. لكن كلام التحليل النفسي، في هذا المضمار، ميّال للتشاؤم الأكثر ويدعو لمعرفة الأسباب اللاواعية لتلك الحالات التي قد تكون مَرَضيَّة. والآن ما هو كل من تلك الأحوال الرئيسية للضمير أو، بعبارة أخرى، ما هي كل حالة من عقوبات الضمير؟ ما هو كل من المحتويات الرئيسية للضمير الرديء؟

أ ـ عقوبات الضمير: في التأنيب الضميري Gewissenbis: أو Gewissensangst; Romords; Remorse; يكون الضمير، الإنسان في كليته، غير راضٍ عن عمل. وفي هذا الحال الضميري يأكل الإنسان نفسه، يؤنّب بل يعذّب ذاته بذاته؛ لكن رغم ذاته، ومع أنه هو ذاته أراد ذلك. فالإحساس بالخطيئة أو بالإثم ينهش؛ لَسْتُ أنا الذي أراد ذلك، ولكني لا أستطيع غير ذلك. أنا أدخلتُ العقاب الذاتي في نفسي؛ ولكني أصبحتُ عاجزاً عن الفكاك. هنا يكون الضمير متمركزاً على الماضي، واستعادياً ارتدادياً، شاجباً لحادث، وذا طابع انفعالي يمزّق. ان ذلك الشعور بالألم الأخلاقي يعزّز صاحبه، ويقلقه، ويوتّره بسببِ أنه قام بفعلٍ سَيِّء أو عملٍ مؤثَّم. لكن هذا التأنيب الضميري، بل الإيلام، تهذيب للأخلاق الفردية؛ وهو رادع وردع.

ب ـ الندم والتوبة والتحسر والملامة: في الندم والتوبة ألَم بنّاء، وألم نشيط فعّال. فقد استطاع الضمير الفلات من الخطيئة ليأخذ معنى جديداً، وتوجهاً آخر. لقد غسل الضمير ذاتنا، فارتفع وتَطَهَّر. فهنا حُزنٌ بناء، لا ألم عقيم، ولا محاصرة للذات. فنحن اذ نندم ونتوب نشعر بوثبة الى الأمام بل وبفضيلة، أحياناً. إن في تلك الحالات للضمير إقراراً بالذنب والرضى بالعقاب، ووعداً بعدم العودة إلى مثل ذلك الفعل الذي أتمنّاه. اللوم، كالتحسُّر، عاطفة لا تجدي؛ وطلبٌ تخيّلي لإرجاع الزمن الى الوراء. فهنا إدانة ارادية لعملٍ ما كان يجب أن يكون، ورغبةٌ حاضرةٌ في أن يكون ذلك الماضي أحسن. لكننا لا نجد هنا تأنيباً، ولا ألماً شديداً. والأسف شعور ازاء فعل مضى، أو حادثة قديمة، أو على لذة. وهو رغبة في اعادة ما لا يعاد. هنا يرد، أيضاً وبتلميح لا بتحليل، الشعور بالخطيئة، والوعي بالفشل.

ونذكر، بعد كل ذلك، الخجل. وهناك التردد الذي يصيب الضمير فيتمثل موقفنا في التجربة أمام الغواية؛ ثم الحيرة والوسوسة، ومآزق أخرى أو ما الى ذلك من «أحوال الضمير» التي سبق الكلام عنها. ان موضوع الضمير الرديء، الذي حظي مؤخراً بمكانة في الأدب الأخلاقي مع جانكيليفتْشْ، موضوع جديد من حيث التسمية بشكلٍ خاص ويستدعي فكرة «الوعي البائس» عند هيغل. (راجع: «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص 158).

تدلّ أحوال الضمير على وجود عواطف أخلاقية في الضمير وعلى مكوّناته الانفعالية. لكنها تدل على أن الإنسان يزدوج، ويحاكم نفسه، ومن ثم يسعى للقضاء على التوتر وعلى الاضطراب في العلائق مع الحقل. وتُظهر الأحوال اننا أحرار لا في استعادة الماضي، وتغيير الأحداث أو الجسم أو اللون أو العرق؛ فهنا حتمية. لكنا أحرار على صعيد آخر في إعطاء المعنى والتوجه والفهم للماضي، وللأحداث، ولجسمنا، أو للون بشرتنا وما إلى ذلك من بيولوجي وطبيعي. نحن لا نغيّر الماضي، ولا نمحو أحداثه. فقدرتنا فعّالة في تغيير معنى ذلك، وفي تمثّله، وفي اعطائه التوجه الذي نريد ونبغي. هنا يلاحظ تأثر الفرنسيين (Madinier مادينيه، وقبله لو سِيْنْ Le Senne) الشديد بآراء ماكس شيلير، في هذا الصدد، عبر كتابَيْه: «طبيعة وأشكال التعاطف»؛ «معنى الألم».

ت ـ الذّمامة أو المسائل الفَتْيوية: ودراسة أحوال الضمير تذكّر بالذمامة [ مبحث الذمّة، الفتيويات Casuistique؛ Cusuistik ] التي هي دراسةُ المشكلات الناجمة عن التطبيق العينيِّ للقواعد الأخلاقية في ظروف محددة. وفي فكرنا، كما في الغرب، فإن الذّمامة بحث شديد الإرتباط بالكتّاب الدينيين، أو بالدين في علاقته مع الأخلاق. هؤلاء المفكرون، عندنا وهناك، يقومون بحِيلٍ فقهية، وألعوبات لفظية، لتبرير ما يريدونه. هنا لجوء الى رهافات، وأحابيل على النص، هرباً وسعياً للتكيف.

8 ـ رضا الضمير، وارتياحه: يكون الضمير في حالة رضى عند الشعور بأننا قمنا بما كان يجب علينا فعله. يكافىء الفاعل نفسه، وترضى الذات عن الذات. فالمكافأة الذاتية تتمثل بذلك الشعور الايجابي، وبالارتياح، لأننا أدينا الواجب أو، من جهة أخرى، لأننا لم نقع في خطأ رأينا الآخرين يقعون فيه. وفي هذا الشعور بالرضى، حيث نبعاه هما الفعل

وعدم الفعل، يتوحد الأنا الفاعل والأنا القِيَمي. وبالتالي فقد نلقى الادعاء، والزهو، والنفاق. ان الذي يدعي لنفسه أنه مرتاح الضمير لأنه لم يشارك، أو لأنه شارك بطريقة ناجعة، قد يكون فريسة الرضى الزائف. وهو إنسان قد توقف عن أن يكون مكافِحاً. فمرتاح الضمير يكتفي بذاته؛ يتوقف. وحتى القاتل، لأسباب معينة، قد يرضى عن فعلته ويسقط على ضحيته تهماً فيؤثِّمهَا باستمرار؛ ويزيل عن سلوكه ما هو سَيِّء. يُمَثِّلَنَّ عمله، أو يبرره باستمرار، ويؤثِّم خصمه كي يبقى مرتاحاً شاعراً بالرضى. والذي يظن في نفسه أنه بلغ الكمال، أو حقق القيم في ذاته، يَجمد؛ ويقع فوراً في النقص لأنه يتخلى عن الصرامية، وعن ضرورة الوضع المستمر على المحك لنفسه وللقيم التي يؤمن بها. ان الرضى عن الذات شعور إيجابي؛ لكنه قد:

أ ـ يكون سلبياً، فاتراً، رفضاً للفعل، ووقوعاً في اللاإنخراط.

ب ـ يكون متحيزاً، لأن الإنسان يتحيَّز لنفسه بشكل واع ولا واع. وهناك مشاعر لاواعية تقود الرضى أحياناً. وربما يكون الرضى قائماً على معرفة ناقصة أو على وهم.

ت ـ يخفي مشاعر مزيفة: بالكمال والامتلاء؛ بالزهو والتكبر الفارغ.

ث ـ يدل على جمود وخَدَر. وقد يوقع هنا في النَّصيّة والركونية.

9 ـ فحص الضمير، التحلية والتخلية: هو انكفاء على الأعمال والنوايا لتطهيرها، أو لوضعها على محك المعايير الخلقية؛ ومن ثم للتمسك بالمنجيات (الفضائل) والتخلي عن الرذائل أي، بحسب التعبير القديم، المُهلِكات. هنا الوعي يزدوج والإنسان يصبح شاهِداً ومشاهَداً، حاكِماً ومتَّهماً، ملاحِظاً وملاحظاً. نلقى تلك المحاكمة الذاتية، وفق القيم والمُثُل، في قطاع الادابية في الفكر العربي الإسلامي معروفةً باسم أدب النفس أو سياسته. وفي تلك دعوةٌ للإنسان الى أن يعود الى نفسه كل ليلة، ليحاسبها على ما فعلت، فيكافئها أو يلومها بحسب ما أقدمت عليه من فعلٍ أو نوايا ومقاصد (الفارابي، ابن سينا، مسكويه، نصير الدين الطوسي، الخ...). كما أكثرت الأدبيات الدينية، عندنا وفي حضارات عالمية كثيرة، من التشديد على ذلك العمل. ولعلَّ مقام المحاسبة، في الفكر الصوفي، هو الموازي العربي لمصطلح «فحص الضمير». والمحاسبة تلك تكون على السلوك أو على النفس ككل، وتكون محدَّدَةً خاصة إذا كانت تصبّ على اكتساب فضيلة معينة أو ترك حالة محددة. والخلاصة، إن فحص الضمير عمليةٌ تجديدية للإرادة باتجاه الخير والحق، ورغبة في التطهّر، وفي إبقاء الأنا، بحسب جُمَلٍ مُكرَّسة، «صافي السريرة» و«طاهر الذيل». فمحاسبة النفس هي، عند المحاسبي مثلاً، «النظر والتثبت، بالتمييز لما كَرِهَ الله عز وجل مما أَحَبّ. ثم هي على وجهين: أحدهما في مستقبل الأعمال، والآخر في مستدبرها». («الرعاية لحقوق الله»، ص 54، وصفحات أخرى كثيرة). (قارن: «المراقبة وسياسة العمل بالعلم»، في: القشيري، الرسالة القشيرية»، باب المراقبة).

10 ـ تكوّن الضمير، طبيعته: يتكون الضمير في حقل تاريخي علائقي. وهنا تكثر النظريات التي نرى لها في الثقافة العربية الراهنة، أنصاراً. وعلى ذلك فنحن نستطيع ذكر التفسيرات تلك، والمذاهب دون اللجوء لذكر كِتاب أو كاتب أجنبي وتلك طريقة آخذة بالترسُّخ، عقلانية، ومقبولة:

أ ـ لا يبدو فهم الضمير على أنه ملكة فطرية لا تخطىء فهماً كافياً في شرح طبيعة الضمير ونشوئه. فذاك فهم ناقص، ومبتور، وغير تاريخي ويغفل دور المفاعيل الاجتماعية وتأثيرات البيئة والعوامل الموضوعية الأخرى. وهو يتجاهل أيضاً دور العقل، وفعل التطور، والنسبية، والتغيّرية، في تكوين الأخلاق. فليس الضمير غريزةً، ولا غَرْسَةً إلهية في الإنسان، ولا ميلاً طبيعياً وانتحاء قسرياً أزاء الخير ورفض الشر.

ب ـ يقول الفهم الخَبْروي [التجرُبي، التحارفي، الامبيريقي] إن الضمير محصلة الحياة، ومنتوج التجربة الفردية والإجتماعية. هنا تُستدعَى العادة، والتجربة، وتداعي المعاني، والبحث عن اللذة، والمنفعة، وما الى ذلك. تلك المفاهيم تُفَسِّر، بنظر صاحبها، العقل؛ وتفسر الضمير أيضاً: فهي تنقل من اللامبالاة الأخلاقية أو من اللاأخلاقية الى الاهتمام بحاجات الآخرين، ومن الأنانية والفردية الى الغيرية. وقد يضع البعض، الى جانب المفاهيم السابقة، أخرى مثل: التربية، والتطور، أو الأعراف، لتفسير نشوء الضمير. لكن تلك التغيرات في الشكل للمفاهيم تبقى كلها، وكل منها بمفرده أيضاً، خاضعة للنقائص التالية: إنها تنفع وتصحّ في تفسير جانب، لكنها لا تكفي ولا تستطيع تفسير الإنتقال من الإكراهات والضغوط الى الواجب والى القيمة أو الى الصفة الإلزامية في الضمير، ولا تستطيع تفسير النية العميقة والقصد. ثم هي تنطلق من فهمٍ للإنسان على أنه كائنٌ منعزل، وللعقل

على أنه فاتر، يتلقى وينفعل أكثر مما يكون ايجابياً.

ت ـ يقترب الضمير من مفهوم الأنا الأعلى في الفرويدية (علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 227)، الذي هو مجموع الممنوعات التي تضعها العائلة، والمجتمع، والدين، في وجه الغرائز ودوافع «الهـو». هنـا الأخلاق نَسَقٌ مـن الإنعكاسات الشرطية المتكوّنة بفعل التربية وحرمة العادات. وهكذا يجتاف الولد، ويستدخِل، المُثُل والقيم تحت طائلة الخوف من الأب؛ يَتَذَوَّت [ يتعيَّن ] في الأب ويقلدُه، فيغتني الولد بذلك، ويتكون «الأنا الأعلى» عنده، ويعيش بتوازن مع الجماعة. الأنا الأعلى رقيب، يسمح فقط للدوافع المقبولة اجتماعياً بالظهور؛ وهو الجهاز القضائي، وسلطـةٌ تكـافـىء وتعاقب. ثم هو يوفر للمعايير الاستمرار، ويفرض احترام اللياقات الاجتماعية والقواعد السائدة. تصيب الفرويديـة فـي إظهار الجانب التكويني في الضمير، أي ولادته. وتُبرز قيمة الوسط العائلي في تربية الولد، وأهمية السنوات الأولى عن العمر، والدور الذي يقوم به التقليد، ثم دور العوامل اللاوعية في تكويـن الضميـر. لكـن نظـريـة الأنـا الأعلـى لا تشرح الممنوعية بل انتقال الممنوع. فلا هي تكفي؛ ولا تكفي أيضاً نظرية الاجتياف والتذوت والتسامي والاستدخال ومصطلحاتٍ أخرى تحليلنفسية. ذاك ان فرويد يبقـى، فـي شكـل عـام، عائداً الى النظريـة الخِبـرويـة فـي شرحـه للقيـم والأخلاق (ع. زيعور، «مذاهب..»، ص 248، 252)، ومُضئِلاً دور العقل والفكر، أو دور الوعي والإرادة، ودور أوامر الأم، في تكوين الأخلاق. فهو يفترض ان دور الأب هو دائماً الأفعل؛ بل ويفترض التطابق التام والشامل بين الأوامـر المعطـاة مـن الأب والأوامر القائمة في أوساط أخرى ينتقل اليها الولد. وأخيراً، فإن في الفرويدية حتمية، أو افتراضاً بحتمية العوامل العاطفية، والتأثير الدائم والفعال للتجارب الأولى في طفولة الإنسان وتكوين ضميره.

ث ـ الفهم العقلاني: اذا كان الفهم الرَّبْطاني، والخِبروية الحِسّانية، لا يكفيان فلا يعني أننـا نقـول بـأن جعـل أسـس الضمير قائمة في العقل مذهبٌ كافٍ ونـافٍ. فلا المـذهـب العقلاني الأيْسيّ [ الوجودي، الأنطولوجـي ] عنـد سبينـوزا ولايبنتز، ولا المذهب العقلاني النقدي عنـد كانْـطٌ، يكفي لفهم الواجب الأخلاقي. فمثلاً وقع كانط، أو من اليه عندنا، في الشكلانية، والصرامة الفظّة؛ وأصأل دور مفاعيل التجربة والحسيات والعاطفيات. وجعل الواجب مشتقاً من العقل. بل وجعل القانون الأخلاقي قانون العقل. وذلك التعاكس الذي أقامه بين الطبيعة الحسية والعقل في الإنسان قاد الى جعل الفكر لا يُدرِك إلا القانون. والحقيقة ان ذلك القانون الكانطي ليس هو وحده الأخلاق، ولا يقيم بمفرده الأخلاق؛ ويقود الى العودة للأخـذ الثنـائـي للإنسـان. إنّ إمكـانيـة الإرادة المحضة، في المذهب الكانطي، قابلة للنقاش. فتلك الإرادة قلَّ أن تكون محضةً، خالصة من النـوايـا الخفيـة والدوافـع اللاواعية. ثم ان اغفال وحدة الإنسان، والقول بثنائية طبيعته، يجعل الضمير ذا صفة مجردة بل مغرقة في التجريد، ومهتماً بالمبادىء فقط. ومن ثم يبعدنا ذلـك عـن المـواقـف، عـن الأعمال العينية. ان مذهب كانْـطْ ينكـر دور المجتمـع فـي تكوين القواعد الأخلاقية، إذْ يرى أن القانون الأخلاقي قانون قَبْلي، موجود في طبيعة العقل، وسابق على التجربة وسيّدها، ومُحاكِمُها، ومتعال عليها.

ج ـ المذهب التطوري: انه يطبق على الضمير المبادىء العامة عينها التي يفسّر بها كل الظواهر، وكل الظاهرة، وكل شيء في الظاهرة. ومذهب يعيد القيم العليا الى القيم الحياوية [ البيولوجية ] لا بد أن يقع تحت الضربات التي توجّه الى المذاهب الخِبروية المتنوعة الأشكال.

ح ـ يعيد المذهب الوضعي، الوضعانية، الضمير الى فهم حياوي. فيجعل من غرائزنا جذور الأخلاق والمناقبية، ويطبق على السلوك البشري المناهج المطبقة على سلوك الحيوانات.

خ ـ وتعيدنا الوضعانية الى الفهم المجتمعي [ الاجتماعي، السـوسيولوجي ] للضمير. وذاك فهـم يعـود فـي أسـاسـه الى المذهب الخبروي، ويقول بأن الضمير انعكاس ونتاج للوعي الاجتماعي. وهكذا يجعل دوركايم من المجتمع إلهاً، أو قوة متعسِّفة، وينكر عمل الوعي الفردي أمام االقوانين التي تفرض عليه من خارج. ثم ان الوعي الجماعي، عنده، إلغاء للوعي الفردي، ومفهوم ما ورائـي، ومصـدر لكـل القيـم، والمثـل وكينونة متعالية، ونفس للمجتمع أو روحه. وذلك المفهوم ينقل الى الماورائيات وما بعد الأخلاق، ويؤدي الى الدولويّة حيث السلطة المطلقة للدولة. وقيل فيه: إنه مفهوم أيسيّ [ وجودي ]. وبعد أيضاً، ان هذا المذهـب يحتقـر الفـرد، ويفسّر نشوء الوقائع لا الحق ولا القيمة، ويؤدي الى عبادة النظم الاجتماعية، ويجعل الضمير ظاهـرة سطحيـة مضـافـة ثانوية. كل ذاك يذكر بقول لـ أوغست كونْتْ: «الفرد؟ لا حق له إلا القيام بواجبه».

لعله من اليسير تطويل الداحضات للمذاهب السابقـة فـي فهمها للضمير، فالبحث في الضمير يؤدي الى ميدان الفلسفة

الرحب. هناك نلقى المذاهب الأخلاقية تتصارع حول تفسير الضمير، فتتنوّع بحيث نجد: أخلاق اللذة، أخلاق المنفعة، الأخلاق التي تجعل الخير محوراً، أو العاطفة، أو الواجب، أو حتى التراث نفسه.

11 ـ تربية الضمير وتطويره. قيمته: هل هناك مجالٌ للثقة المطلقة بالضمير؟ هل نستطيع تطويره؟ في الواقع، لا يكون الضمير ذلك القاضي الذي لا يخطىء أبداً في التمييز بين الخير والشر، ليس هو الصوت المعصوم، أو النور الذي يدل، كالغريزة، على القيمة ويلفظ دائماً الحكم النـزيه على كل السلوك. والأدلّة كثيرة: فالضمير يبدي أحياناً جمّة تردداً، وقد يضطرب، ويقع في أزمات. ثم إنه، وهذا تاريخي، ظاهرة تتغير بتغيُّر المجتمعات والأزمان؛ فهي بنت التطور. وفي الثقة العمياء بالضمير اغفال لدور العقل، ولأهمية التفكير الأخلاقي؛ بل في ذلك أيضاً تجاهل للتطور في القيم، وللنسبية في الأخلاق، وللطبيعة التاريخية للأوامر والواجبات، واغفالٌ لكون الأفكار الأخلاقية مرتبطةٌ بالبنية الاجتماعية... يضاف الى ذلك ان الضمير قد يتبلّد أو يذوي؛ وقد يرتضي في بعض الأحوال ما يناقض القيم والمبادىء كحال قاتل ينتقم أو يقر بنفسه لنفسه الجريمة في ظروف معينة. ان الوعي الأخلاقي يَرِقّ، ويترهّف، وتزداد فعاليته، ويصقل أكثر فأكثر، ويغتنيٰ بالعقل. وكذلك ربما يغرق في التطبيق الحرفي للقواعد الأخلاقية؛ فنجد النصّيّة، والتزمتية، ووقوفاً عند الظاهر، والشكلي، مع عدم اهتمام بالكلية في الكائن أو بتاريخية الظواهر.

لذلك يجب أن تهدف التربية الى تكوين ضميرٍ قادرٍ على التمييز، وخلق الحلول، ويشعر بالحرية ويستعملها. فالضمير الذي يكون شيئاً، أو خضوعاً، أو انعكاساً ثانوياً، هو نتاج الترويض لا فعل التربية المتّزنة. وعلى الضمير أن يعي القواهر، ويتمثل الإكراهات؛ لا أن ينحني أمامها. عليه أن يقتنع بها، يتمثلها، يوحّدها مع نفسه؛ فلا يقيم علائق مفروضة من الخارج بل علائق تعاون وتعاضد مع المفروضات والتشريع المقدّم إليه.

رأينا أن الضمير يكون أكثر من الأخلاق التي هي دراسة فكرية نقدية، وانساق مُمَذْهَبَة. فالضمير هو الشخصية في وضعها الواقعي والتاريخي داخل التجربة الحية مع المبادىء؛ ليس هو نَسَقاً، ولا يُعاد الى مذهب مجرّد؛ إنه يفعل وينفّذ. ويوجِّه؛ وهو يوحِّد بُنى الأنا داخل وجود كلي. وذلك الضمير لا يتجمّد؛ بل هو مكافح، وضرامي اذ لا يتوقف عند شعور بالكمال أو الإنفعام. ينمّي في الشخصية الحسّ بالمسؤولية تجاه الذات، والآخرين، والوطن، والإنسانية. وهو تجاوز مستمر للذات من قبل الذات عينها؛ ويستطيع محاكمة مكوّناته الاجتماعية النفسية، والإرتفاع فوقها، والاستقلال عنها، ومحاورتها. انها تكوّنه؛ لكنه قد يطل على ما هو أرحب، على الإنسانية، والإنسان اطلاقاً. يتمركز الضمير على النية، وعلى القصد الرفيع؛ وفي ذلك دليل يُظهِر وجود العقل فيه، والإرادة والمعرفة؛ ويُظهِر الدرجات الضميرية المختلفة من حيث الحدّة والتوتر.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، الخطابة (منطق الشفاء، رقم 8)، تحقيق محمد سالم، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية...، نشرة محمد س. سالم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، ج 4.
- أرسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر. اسحق بن حنين، تحقيق بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع في: بدوي، منطق أرسطو، ج 1، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1959.
- بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط 2، 1975.
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3، 1980.
- الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، دون تاريخ. (وهو يكرر حرفياً ابن سينا في «النجاة»).
- عوا، عادل، الوجدان، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، 1961.
- عوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، دمشق، جزءان.
- فخري، ماجد، الفكر الأخلاقي العربي، جزءان، بيروت، المطبعة الأهلية للنشر والتوزيع، 1978 ـ 1979.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، بيروت، تصوير لطبعة البابي الحلبي القاهرية، دون تاريخ.
- لالو، شارل، الفن والأخلاق، تر. عادل عوا، دمشق، الشركة العربية للصحافة، 1965.
- المحاسبي، الرعاية لحقوق الله، تحقيق أحمد عطا، القاهرة، ط 3، 1970.

- Gusdorf, G., Traité de l'existance morale, Paris, A. Colin, 1950.
- Le senne, R., Traité de morale générale, 3e éd., Paris, P.U.F., 1949.
- Madinier, G., La conscience morale, Paris, P.U.F., 1954.
- Scheler, M., Le sens de la souffrance, tr. fr., Paris, Aubier, 1963.
- Yan Kélévitch, V., La mauvaise conscience, Paris, Alcan, 1939.

علي زيعور

## طاقَة

**Energie**
**Energy**
**Energie**

مصطلح فيزيائي يُعنى بالعمل الذي تنجزه المنظومات الفيزيائية. والقياس الفيزيائي للطاقة هو (1 erg=1dyn. 1cm).

ومن أنواع الطاقة المعروفة اليوم، الطاقة الميكانيكية (الكامنة والحركية)، والطاقة المغناطيسية والكهربائية، والطاقة الحرارية والضوئية والذرية. والفيزياء تعرف قانونين أساسيين للطاقة: قاعدة بقاء وتحويل الطاقة، وقاعدة القصور الحراري. وقانون بقاء وتحويل الطاقة في منظومة معينة يعني أن الطاقة لا تلقم ولا تؤخذ، وأن الطاقات كلها تبقى ثابتة. فالطاقة إذن، لا يمكن أن تنشأ من لا شيء، ولا يمكن أن تنقضي باللاشيء. فأنواع الطاقة يمكنها أن يتحول بعضها في بعضها الآخر.

واكتشاف قانون بقاء وتحويل الطاقة (ماير، جول، هيلمهولتس) في القرن التاسع عشر (وفيلهم لوموفوسوف في القرن الثامن عشر) كان له، بالنسبة إلى التبصر الطبيعي، أهمية ثورية. وإن كان البعض، قبل اكتشاف هذا القانون، قد اعتقد، في عملية تفسير البواعث المؤثرة في الطبيعة، بوجود «قوى» مجهولة لا يمكن تحديدها عن كثب، واعتبرها بمثابة صفات مستقلة، مستقل بعضها عن بعضها الآخر (مثلاً القوة الدافعة، القوى الممدِّدة، القوى الكيميائية، الخ). فاليوم، تمَّ التثبت من أن هذه البواعث (القوى)، هذه الاشكال، مميزة في نمط وجود الطاقة نفسها أي الحركة.

واكتشاف قانون بقاء وتحويل الطاقة أيّد النظرية الجدلية عن ترابط جميع الوقائع الطبيعية، «وعن وحدة كل حركة في الطبيعة» (انجلز). وبالرغم من محتواه الجدلي المادي الصريح، فإن قانون بقاء وتحويل الطاقة كان موضع تأملات مثالية. فعوضاً عن النظر في ماهية «القوى» المختلفة لعلوم الطبيعة الرياضية - الميكانيكية، جرى النظر إلى الطاقة بمثابة جوهر مستقل، أي جرى الزعم بأن الطاقة متحللة من المادة وتتمتع بوجود مميز. وبذلك تمت محاولة «تصور الحركة بدون مادة» أي فصل الحركة عن المادة وجعلها مستقلة. وهذا الفصل هو بمثابة فصل الفكر عن الواقع الموضوعي، والتحول إلى صفوف المثالية. وأوستفالد، الممثل الرئيسي للفلسفة الطاقوية Energetismus يعتبر الطاقة في ذاتها، هي الأصل، وأنّ وحدة العالم تقوم على الطاقة، وبذلك يتم «حل» التناقض بين الطبيعة والروح، - فإنّ الاثنين هما ظاهرتان للطاقة.

واعتماداً على تاريخ الفلسفة والعلم، أثبتت الجدلية المادية، أنّ الحركة ليست ميزة المادة فحسب، بل هي نمط «كينونتها» (انجلز)، ومثلما لا يوجد مادة بدون حركة كذلك لا يمكن أن تكون هناك حركة بدون مادة. وهذا الترابط وجد تعبيره الفيزيائي في نظرية النسبية، لـ آينشتين، أي في العلاقة المكتشفة $E = nc^2$، التي تفيد بأن كل مادة ترتبط بطاقة، وكل طاقة ترتبط بمادة. (ونتيجة لهذه العلاقة، فإن كل غرام من مادة يساوي Calories $2,15.10^{13}$). وبما أنَّ كل حركة فيزيائية مرتبطة بطاقة، وأن أيّة حركة تتضمن أيضاً حركة فيزيائية، فإن هذه العلاقة تفيد باستحالة وجود مادة بدون حركة.

وفي ضوء اكتشاف الثنائية - الجزئيات - التموجات Korpuskel-Welle-Dualismus أيضاً، برهن على عدم وجود مفهوم الطاقوية «الطاقة الخالصة» أي الطاقة غير المادية. لكن الطاقوية لم تشكل، كتيارٍ فلسفي مستقل، إلا على تخوم

القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في ارتباطٍ بـالـمـوجـة الايديولوجية الرجعية، التي حملتها الامبريالية.

وقد فند لينين في كتابه « المادية ومذهب النقد التجريبي » الطاقوية، مطوراً المادية الجدلية، مبيناً تضاد المادية والمثالية في فهم ارتباط المادة والحركة، وكذلك تضاد المادة الجدلية والمادية الميتافيزيقية: « فالمثالي يمكن أن يعتبر العالم حركةً لأحاسيسنا... أما المادي فيعتبره حركة مصدر موضـوعـي، حركة نموذج موضوعي لأحاسيسنا ».

« ان المادي الميتافيزيقي أي اللاجدلـي، يمكـن أن يسلـم بوجود المادة (لو مؤقتاً، قبل « الدفعة الأولى » الخ...) بدون حركة. أمـا المادي الجدلي من يرى في الحركة خاصية ملازمة للمادة، فحسب، بل ويرفض النظرة المبسطـة الى الحـركـة، وقس على ذلك ». (ص 269).

ان أوستفالد ينادي بحركة دون حامل مادي. وهو يتساءل بهذا الصدد: وهل يجب أن تكون الطبيعة مؤلفة من موضوع ومحمول؟ ان الموضوع أي وجود الشيء المتحرك، ليس من الضروري، عند أوستفالد، أن يكون في الطبيعة؛ الضروري هو وجود المحمول، أي حركة ما. ويبيِّن لينين في كتابه « المادية ومذهب النقد التجريبي » بأن محاكمات أوستفالد هي ضرب من السفسطة. ففي الطبيعة هناك أشياء موجودة في حركة. إن أحداً لم يفرض علـى الطبيعـة هـذا وإنمـا ذلـك خاصية موضوعية لها. وإذا أردنا أن نحاكم بصورة صحيحة كان لزاماً علينا الانطلاق مما هو موجود واقعياً في العالم، أي ليس بوسعنا إلاّ إيراد « الموضوع » و« المحمول » معاً.

الروح والمادة؛ وكل ما في العالم، هـي عنـد أوستفـالـد ضروب من الطاقة حتى عمليات ذهننـا هـي أيضـاً عمليـات طاقوية: الوعي الطاقوي يخلق العالم الطاقوي. وبهذا الصدد يشير لينين إلى أن قول أوستفالد هـو مثـاليـة صرفـة؛ ليس الوعي انعكاساً لخواص العالم الخارجي، بل العالم الخارجي انعكاس لخواص الوعي.

وفي تلخيصه لنقد « الطاقوية » يشير لينين، مرة أخرى إلى ارتباط المثالية الفلسفية بالثورة في علوم الطبيعة. إن اكتشاف أشكال جديدة لحركـة المادة، لم تكـن معـروفـة سـابقـاً (وفي الحالة المعينة - اكتشاف أن الذرة تتألف من دقائق، لها طاقة معينة)، هو مصدر تلـك المحـاولات لتصـور المـادة بدون حركة. إنّ فلسفة أوستفالد « الطاقويـة » تعبـر تحـت ستـار مصطلحات « جديدة » عن الخط القديم للفلسفة المثالية.

ولكن لكي يتخلى أوستفالد عن طاقويته كان لا بدَّ من دفع قوي من جهة النجاحات العاصفة لعلوم الطبيعة نفسها، هذه العلوم التي كان تطورهـا يـدفـع، علـى الدوام، نحـو المادية. وقد حدث هذا مع أوستفالد أيضاً: ان الاكتشـافـات الفيزيائية والفيزيائية - الكيميائية في أوائل القرن الحالي كانت تبرهن أكثـر فـأكثـر علـى أن المـادة منفصلـة، وعلـى أن الاتجاهات، المعادية للنظرية الذرية، لا تقـوم علـى أسـاس مكين. هذه الوقائع وغيرها أجبرت أوستفالد على الإعلان (في مقدمة الطبعة الرابعة من مؤلفه « أسس الكيمياء، العامة » لايبزغ 1908) عن تهافت طاقويته، وعن هزيمته في المعرفة مع النظرية الذرية - الجزيئة. (لم يعرف لينين باعلان أوستفالد هذا).

عصام الجوهري

---

## طَبْع

**Tempérament**
**Temper**
**Gemütsbeschaffenheit**

---

**تحديده:**

نقول في اللغة العربية: طبع يطبع طبعاً وطباعة، أي ترك ختماً أو حرفاً أو كتابة أو إشارة على شيء ما. فالشيء قد أصبح مطبوعاً أو مختوماً، أي ذا صفة مميزة تحدد طبيعته ومحتواه. وتشير كلمـة « طبـع » الى مجمـل الاستعـدادات الفطرية التي تشكل الهيكل النفسي للإنسان. ولكن الإنسان ينمو ويتطور عبر الزمان والمكان. وهذا يدل على أن تطور الفرد يخضع لعاملين: الأول قائم على السببية الدائمة التي تعني استمرار الذات الفردية في قلب التغيير، مثل الطبيعة الكيميائية للرصاص والتي تعرضه للذوبان تحت حرارة معينة. وتتناول السببية الثانية عامل التحول الذي يعني تدامج البنيان التحتاني الثابت مع البنيان المتحول دائماً. وهكذا، فإنّ وحدة الإنسان هي وحدة حيّة، أي « أنها علاقـة دينـاميكيـة بيـن الثـابـت والمتحول » (حسب عالم الطبائع لوسين). ويبدو أن كلمة Caractère تعني الطبع بالعربية وهي من أصل يوناني وتدل على أمور الطباعة والختم. وقد وجدنا بعض الصعوبات في التمييز الدقيق بين مزاج وطبع، باعتبار أن التحديدات العلمية غير واضحة تماماً، وغالباً ما يختلط المفهوم والمعنى عند العامة والخاصة بين طبـع ومـزاج. واذا رجعنـا الى الأصـول

اللغوية، فإننا نقول أمزجة البدن أو أخلاطها، ويقابلها بالأجنبية كلمة Tempéraments وتعني الأخلاط المتناسبة. وتعود قصة الأمزجة الى العصور القديمة وبالأخص الى اليوناني هيبوقراط الذي قسّم الناس الى أربعة أمزجة حسب وظائف البدن وتمشياً مع عناصر الطبيعة:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| العناصر: | الماء | الهواء | التراب | النار |
| الأمزجة: | بلغمي | دموي | سوداوي | عصبي (صفراوي) |

ان الصحة الجسدية والنفسية تتوقف، عند هيبوقراط، على التوزيع المتعادل بين الدم والبلغم والصفراء (الكبد) والسوداء (الطحال). وإذا سيطر الدم الحار، فإن الشخص يكون حاراً أي شجاعاً ونشيطاً، وإذا سيطر الدم البارد السيّال، فإن صاحبه يكون هادئاً وذكياً، وإذا سيطرت الصفراء، فإن المزاج ينقلب الى النرفزة والعصبية والعدوان. وإذا سيطرت العصارة السوداء فإن المزاج يصبح سوداوياً أي ميالاً إلى القلق والتشاؤم. أما إذا سيطر البلغم، فإن صاحبه يكون هادئاً جداً إلى درجة الخمول والبرودة.

ان المزاج يعتمد إذن على التمايز في النشاط البيولوجي - الفطري الذي يحدد، بصورة شبه دائمة، استجابات الفرد ازاء مثيرات العالم الخارجي، أي أن المزاج يحتفظ بخاصيته دون أن يتأثر بعوامل الوسط.

ان نظرية الأمزجة المذكورة قد تراجعت كلياً أمام الأبحاث العلمية التي أدّت إلى نشوء علم الطباع Caractérologie ونظريات الشخصية. ونشير إلى أن دراسة الطباع قد سبقت دراسة الشخصية التي جاءت متأخرة (بعد الحرب الأولى) ويحاول بعض العلماء أن يتحدثوا عن علم الأنماط Typologie الذي يحاول أن يصنّف البشر ضمن أنماط بيولوجية - مورفولوجية (تكوين الجسم وشكله) أو نفسية كما هي الحال مثلاً عند كرتشمر ويونغ... وظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، نظرية السمات وتحليل العوامل. والسمة تعني الصفات الجسدية والنفسية العائدة الى الفرد والتي تميزه عن غيره من حيث الاهتمامات والمواقف ازاء الآخرين والعالم الخارجي: مثلاً فلان ذكي، انفعالي، نشيط، متعصب وعدواني... وتعتبر هذه النظرية من أكثر نظريات الطبع تقدماً لأنها لا تحلل السلوك الى عناصر مفككة وسطحية، وانما تحاول أن تربط فيما بينها وأن تجمعها في وحدة منبنية تميز شخصية فرد ما عن سواه. صحيح أن هناك سمات عامة تحدد العناصر الأساسية للسلوك البشري، غير أن الفروق الفردية تتبلور ضمن التمايز الحاصل لكل فرد بالنسبة للسمة الواحدة ومدى ارتباطها بالسمات الأخرى.

إزاء هذا التطور في مفهوم الطبع، «لا يجد عالم النفس الأميركي، على سبيل المثال، أي حاجة للتحدث عن الطبع لأنه يستعمل كلمة مركب أو شخصية للدلالة على المظهر العاطفي والدينامي لسلوك الفرد». (نوتان).

وهناك مسألة أخرى يجب توضيحها وتتعلق بالمفهوم الأخلاقي للطبع. نقول: فلان طبعه غريب وفلان طبعه هادىء، وهذا يعني ان الناس تربط الطبع بأنماط السلوك الأخلاقي والاجتماعي. لذا فإن كلمة «طبع» قد تتخذ عدة مفاهيم:

- المفهوم الاجتماعي المذكور أعلاه.
- المفهوم النفسي الخاص الذي يميز بين فرد وآخر والذي يقوم على وجود الفروق الفردية في استجابات الشخص ازاء العالم الخارجي، أي أن فلاناً يختلف عن فلان بطريقة تفكيره وشعوره ونشاطه وعلاقته مع الآخر.
- الصفة البارزة والدائمة التي يعطيها الشخص عن نفسه للآخر من خلال تصرفاته الماثلة للعيان. وهذا هو المفهوم الشعبي.

ومهما يكن من أمر، فإن علم الطباع ما يزال يثير اهتمام الناس والعلماء في مختلف المجتمعات، وهو يساعد على معرفة الذات والآخر. غير أن هذه المعرفة تبقى محدودة اجمالاً لأنها تكتفي بالتصنيف الوصفي لمظاهر السلوك ولا تدخل الى أعماق الذات لتكشف عن طبيعة الصراعات والدوافع ومدى ارتباطها بالعالم المعاش.

## 1 الأنماط السوماتية (الجسدية)

نستعرض أهم النظريات التي تناولت دراسة الطباع والتي تركت آثاراً مهمة في علم النفس.

### أولاً - نظرية كرتشمر 1888 - 1964:

حاول كرتشمر (طبيب نفساني الماني) أن يجد الجواب العلمي لهذا السؤال: هل الأنماط الجسدية تقابلها أنماط نفسية معينة؟ ان البنية الجسدية وما يطرأ عليها من نشاط وظائفي مميز، تشكل مع السلوك جهازاً قائماً بذاته بل وحدة متكاملة. وهذا النشاط يرتبط مثلاً بعمل الجهاز العصبي والجهاز الغددي والجسد ككل. من هنا ركّز كرتشمر على أنماط الجبلة

وانعكاساتها السببية على السلوك، وقام بدراسة العلاقة بين السمات الجسدية والصفات النفسية والمرضية، وقد توصل، من خلال أبحاثه العيادية على مرضاه النفسانيين، الى تحديد أربعة أنماط رئيسية. ويعتقد كرتشمر أن هذه الأنماط يمكن ملاحظتها عند الرجال أكثر من النساء، لأن طبيعة التركيب المورفولوجي تختلف بين الجنسين وهي متمايزة أكثر عند الذكور.

**1 ـ النمط المكتنز Pychnique**: ويمتاز بنمو الاحشاء والصدر والرأس والكتفين وبوجود التراكمات الشحمية، وهو من أصحاب القامات المتوسطة، عنقه قصير وبطنه بارز، والكتفان متوسطان ويفتقران الى القوة والعضلات.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط خمول وقد يتباطأ في تحمل المسؤوليات وتنفيذ الأعمال الصعبة، ينقصه التنظيم والرؤية في العمل، ومع ذلك، فهو قادر على تحمل الضغوط الفيزيائية والتعب، يهتم باللون والعالم المحسوس أكثر من الجوهر، وهو صاحب ملاحظة واسعة وخاصة فيما يتعلق بشؤون الآخرين. ولا يستطيع المكتنز أن ينفذ الى أعماق الشيء، إذ يدرك الأشياء والمظاهر دون أن يعمد الى التحليل، وغالباً ما يعمم أحكامه من خلال ملاحظاته. انه رجل شعبي وسهل المعشر، يحب الناس والحياة والمجتمع، شهواني ونهم يحب اللذة والمادة والمال، ويناقش حتى في الأمور العادية والتافهة، وأحياناً تراه مرحاً بشوشاً وأحياناً غاضباً ثائراً.

**2 ـ النمط النحيل Leptosome**: ويتصف بحالة ضعف عام في بنيانه الجسدي بشكل لا يتناسب فيه الوزن والقامة، وهذا النحول يظهر في مختلف أعضاء الجسم: في الوجه والأطراف، في العنق والصدر والكتفين. وهناك نمط آخر للنحيل بحيث يبدو فيه الشخص نشيطاً وقادراً على مقاومة التعب وتحمل المسؤوليات. وأهم دلالة في هذا النمط هو عدم تناسب الوزن والقامة. (الوزن أقل من المعدل).

من الناحية النفسية، يتمتع النحيل بمزاج حاد وديناميكي ويحب التنظيم في عمله، غير أنه لا يستطيع تحمل الظروف المعيشية الصعبة. الى جانب ذلك، هو شخص يتعلق بالشكل والجوهر أكثر من اللون والمظهر وهو لا يكترث إلاّ بالأشياء التي تهمه مباشرة، وهو لا يهتم بالآخرين الا من خلال علاقاته الحميمة. انه دقيق أيضاً في آرائه وأفكاره ومشاعره، يفضل أن يعتمد في حياته على نمط ثابت، وهو حساس ويتأثر بسرعة، ولكنه يضبط انفعالاته. انه كتوم ويتحمل المسؤولية.

**3 ـ الرياضي Athlétique**: ويمتاز بنمو العظام والعضلات بدلاً من التراكمات الشحمية وكذلك بنمو القامة والكتفين. البطن ليس بارزاً جداً كما هي الحال عند المكتنز، وتظهر العظام والعضلات في مختلف أنحاء الجسم، وهذا النمط متوافر أكثر عند الرجال.

من الناحية النفسية، صاحب هذا النمط متصلب إجمالاً في تفكيره ورأيه، يثق بنفسه وبقوته الذاتية، ولكن سلوكه لا يخلو من الغضب والنرفزة الى درجة العنف والسيطرة والعراك. يتحمل المشقة والتعب والخشونة في الحياة. من المحتمل أن يصاب بنوبات صرعية (الغضب الشديد)، وهو ليس اجتماعياً وبشوشاً كالمكتنز.

**4 ـ المشوه Dysplastique**: ويمتاز بعدم التناسق بين مختلف الأعضاء، بحيث يكون نمو الاحشاء بارزاً في بعض الأحيان، بينما يكون نمو الكتفين محدوداً أو ضعيفاً. وتدخل في هذا الباب حالات التخنث عند الرجل والذكورة عند المرأة.

ان الأنماط المذكورة لا يمكن ملاحظتها بأمانة عند جميع الناس. ويعتقد كرتشمر أن كل نمط من تلك الأنماط قد نجده عند الناس بنسبة 10 بالمئة، بينما تنتمي الأكثرية الى الأنماط المختلطة. وقد توصل كرتشمر الى تحديد النسب المئوية للأنماط الأربعة (أوروبا)

| | |
|---|---|
| النحيل والرياضي | 40 ـ 50% |
| المكتنز | 20% |
| المشوه | 5 ـ 10% |

وفيما يتعلق بالاضطرابات العقلية، فقد أشار كرتشمر الى أن أصحاب النمط المكتنز معرضون للإصابة بالجنون الدوري بنسبة مرتفعة. أما أصحاب النمط النحيل فهم عرضة أكثر للاصابة بالفصام (السكيزوفرانيا). وبالنسبة الى الرياضي، فإن الإصابة تتراوح بين الفُصام والصرع (الغضب الشديد). والجدول التالي يوضح ما توصل اليه كرتشمر في هذا الشأن. (راجع مادة الجنون).

| | الفصام | الجنون الدوري | الصرع |
|---|---|---|---|
| المكتنز | 13,7% | 64,6% | 5,6% |
| الرياضي | 16,9 | 6,7 | 28,9 |
| النحيل | 50,3 | 19,2 | 25,1 |
| المشوه | 10,5 | 1,1 | 29,5 |
| غير محدد | 8,6 | 8,4 | 11,0 |
| | 100% | 100% | 100% |

ولم يكتف كرتشمر بدراسة الأمراض العقلية حسب الأنماط، بل تعدى ذلك الى دراسة العبقرية. اذ قام بدراسة دقيقة وشاملة على العلماء والفلاسفة والأدباء، وقد توصل الى النتائج التالية:

ان رجالات الفلسفة واللاهوت والدين كانوا في معظمهم من النمط النحيل (مع الميل الى الانطواء والفصام)، بينما كان علماء البيولوجيا والتشريح والأطباء والعلماء من النمط المكتنز. وقد وجد كرتشمر ان 59 % من الفلاسفة وعلماء اللاهوت كانوا بالفعل من النمط النحيل مقابل 15 % للمكتنز و25 % للأنماط المختلطة. ان ديكارت وكانط وشوبنهور وسبينوزا وهيغل ونيتشه وميكال آنج هم من أصحاب النمط النحيل.

وفيما يخص الأمراض الجسدية، فإن المكتنز معرض أكثر للأمراض التالية: الروماتيزم، تصلب الشرايين، السكري، أمراض الدورة الدموية، الكبد ووجود الحصى في الكليتين...

وبالنسبة للرياضي، فإن الأمراض تكون منخفضة بصورة عامة. وتركز الأبحاث على المكتنز بالمقارنة مع النحيل الذي يصاب بالأخصّ بأمراض الصدر والسل والجهاز الهضمي...

**ثانياً ـ نظرية شلدون:**

توصل شلدون (أميركي) من خلال أبحاثه على الطلاب الى تحديد ثلاثة أنماط رئيسية تتشابه الى حد ما مع أنماط كرتشمر، ولكنه يختلف عنه في الطريقة والتفسير. ان العينة التي اختارها شلدون لم تكن من المرضى ولكن من الطلاب، كما أن المرض لا يرتبط، حسب رأيه، بطبيعة الجبلة المصنفة بقدر ما يرتبط بالابتعاد عن الحدود الطبيعية لتلك الجبلة. وباختصار، يعتمد شلدون على التكوين العضوي لدراسة السلوك والسمات النفسية:

**1 ـ المركب الحشوي Viscérotonie**: ويمتاز صاحبه بنمو الاحشاء واتساع البطن والمعدة بشكل بارز، وهو انسان شهواني يحب الحياة المادية بكل أبعادها ولا يستطيع العيش دون الآخرين. يتعلق بالأرض والعائلة والماضي ولا يعاني من الأرق والصراع الداخلي. (شبيه بالنمط المكتنز).

**2 ـ أما صاحب المركب البدني أو العضلي Somatotonie**: فإنه يمتاز بنمو العضلات وبتصلب الرأي وحب العراك والسيطرة، وينجح في الأعمال التي تستدعي الإرادة والقوة والاحتمال. (شبيه بالنمط الرياضي عند كرتشمر).

**3 ـ وهناك أخيراً المركب المخّي Cérébrotonie**: ويتصف صاحبه بنمو الحواس والأطراف والجهاز العصبي وبنحول الجسم، وهو انسان، دقيق وحذر في تصرفاته، يفضل العزلة والنشاط الذهني، يحفظ الأسرار ويكبح العاطفة. وفي حال تعرضه للصعاب، يلجأ الى العزلة. بينما يلجأ البدني الى ردات الفعل المباشرة والحشوي الى الآخرين. والمخي يتعرض للأرق والصراع النفسي. (هذا المركب شبيه بالنمط النحيل).

ان هذه الدراسات السوماتية تبدو ذات أهمية على الصعيد النظري ـ الطبي، بينما هناك، على الصعيد العملي، صعوبات جمّة في تحديد الأنماط المذكورة وربطها بسلوكٍ معين. اذ ليس من السهل ان نحصر السلوك البشري وخاصة الشخصية في نمط سوماتي جامد، لأن الإنسان فريد في معاناته وشخصيته وتجاربه الحية.

## II الأنماط النفسية

نكتفي هنا بعرض نظريات هايمنز ويونغ نظراً لأهميتهما التاريخية والعلمية.

**1 ـ نظرية هايمنز:**

يعتبر هايمنز (عالم نفساني هولندي) من رواد النظريات النفسية في علم الطباع. اذ بدأ بنشر أبحاثه قبيل وأثناء الحرب الأولى. ويعتبر لوسين (فرنسي) من أهم علماء الطباع المعاصرين وقد اهتم بتعليل نظرية هايمنز وتعديلها ونشر المؤلفات في هذا الشأن. انطلق هايمنز من ثلاث سمات رئيسية للسلوك: الانفعالية (وضد الانفعالية) النشاط (وقلة النشاط) النظر البعيد ـ والنظر المحدود. وقد توجه الى عدد كبير من الأطباء وغيرهم وطلب منهم أن يدرسوا بعناية الأسئلة التي وضعها (90 سؤالاً) وان يجيبوا عليها. وشملت العينة 2,500 شخصاً ينتمون الى 450 عائلة، وقد ساهم الأطباء في هذا البحث. إذ كانوا يطبقون بأنفسهم الأسئلة على الأشخاص الذين يعرفونهم جيداً وكانوا يدوّنون ملاحظاتهم الشخصية والعيادية حتى يتمكن هايمنز من ضبط الأسئلة.

وانطلاقاً من السمات الأساسية المذكورة، توصل هايمنز الى تحديد ثمانية أنماط:

1 ـ الغاضب ويرمز إليه بالأحرف التالية EAP أي انفعالي Emotif نشيط Actif وذو نظر محدود Primaire بمعنى أنه

يعيش في الحاضر ولا يقوى على التصور والخيال والتجريد، وهو مغرور يحب الظهور والسيطرة والتغيير والأمجاد الباطلة.

2 ـ المشبوب ورموزه EAS أي أنه انسان انفعالي وشديد العاطفة، كثير النشاط والحركة والانتاج، وهو أيضاً ذو نظر بعيد Secondaire وخيال خصب. يحب النظام والترتيب والدقة.

3 ـ العصبي ENAP وصاحبه انفعالي يثور بسرعة وهو قليل النشاط والتركيز والانتاج، يعيش في الحاضر ولا ينظر إلى البعيد ولا يغرق في الخيال. عدواني، عنيف، متكبر، كثير الشكوك، تناقض بين الأقوال والأفعال.

4 ـ العاطفي ENAS وصاحبه إنفعالي، قليل النشاط والهمة والصبر، ولكنه خصب الخيال والعاطفة وذو نظر بعيد، يتخطى الواقع والحاضر ويعيش في عالم من الصور والأحلام والعواطف. الى جانب ذلك، هو انسان متردد وخجول وغير راضٍ عن نفسه والظروف.

5 ـ الدموي NEAP وصاحبه غير انفعالي، انه رجل الواقع والعمل والمجتمع، ولكنه ذو نظر محدود ولا يهتم بالمسائل الفكرية والتجريد والتصورات الفلسفية.

6 ـ الفاتر أو البلغمي NEAS وصاحبه هادىء، يضبط انفعالاته وهو نشيط يتحمل المسؤولية، طموح وذو نظر بعيد. انه موضع للثقة، لا يثرثر على الناس، دقيق ومنظم في عمله ومثابر عليه.

7 ـ غير المتبلور NENAP وصاحبه فاتر العاطفة والانفعال، قليل النشاط والهمة والانتاج، وذو نظر محدود وعقل منغلق.

8 ـ الخامل NENAS وهو لا ينفعل، فاتر العاطفة والشعور، هادىء جداً الى درجة البلادة والخمول، ولكنه ذو نظر بعيد.

حاول هايمنز أن يطبّق نظريته على شخصيات التاريخ، اذ صنف في النمط العصبي كل من ديستوفسكي والشاعر موسيه... وفي الدموي كل من مونتسكيو، فرانسيس باكون، وفي البلغمي كل من لوك وفرانكلن وهيوم، ويأتي نابليون في النمط المشبوب ومعه أيضاً ميكال آنج ولوثر. ويدخل ميرابو وهتلر ودانتون في النمط الغاضب...

**2 ـ نظرية يونغ التحليلية** (سويسري متوفى عام 1961):

واذا كان كرتشمر وشلدون يحاولان دراسة الطبع والسلوك من خلال البنية الجسدية، فإن يونغ يذهب الى أبعد من ذلك ويحاول أن يدرس الطبع من خلال النظرية التحليلية القائمة على وحدة الوظائف النفسية الدينامية. ومن المؤسف أن نقول بأن يونغ لم يعط حقه، وان معظم المؤلفات العامة في علم النفس لا تتعرض لدراسته بشكل متكامل وكأنّ فرويد هو النسر الأوحد في عالم السيكولوجيا. ما يعرفه الطلاب عن يونغ هو تصنيفه للناس في فئتين: الانبساط والانطواء. والواقع، ان التوقف عند هذه التسميات العامة يبقى دون فائدة علمية.

ان الأنماط النفسية عند يونغ تتألف من طبقتين: الطبقة الأولى أو القاعدة وتتناول مسألة الانطواء ـ الانبساط، والطبقة الثانية وتضم أربع وظائف نفسية: التفكير ـ الشعور، الحدس ـ الإحساس.

لاحظ يونغ من خلال خبراته العيادية ودراساته للمنتوجات الثقافية والاجتماعية، أن مواقف البشر تدور حول نقطتين: الاتجاه البارز نحو الذات أو الاتجاه نحو العالم الخارجي. فالانطوائي Intraverti يعاني عادة من وجود الصراعات الداخلية ذات امتداد زمني، بينما الانبساطي Extraverti يتصف بالميل الى التكيف والانشراح في الزمن الحاضر. في الانبساط، هناك انجذاب نحو الشيء الخارجي الذي يؤثر جداً في سلوك الفرد ومواقفه الى درجة الانسلاب. (الخضوع للشيء وغياب الذات فيه). في هذا التكالب على الشيء، تتقزم الذات وتفتقر من الداخل، وهنا يتمرد اللاوعي على هذا الانحراف ويحدث نوع من التعويض يتمركز بقوة حول الحاجات المكبوتة في مستوى الوعي والواقع، ثم يبرز عند الشخص ميل الى الأنانية والتكبر البدائي. وفي حال تفاقم هذا الانحراف، يتعرض الشخص للاضطراب النفسي كالهستيريا التي تعني التعلّق الأعمى بأشياء أو بأشخاص في الوسط المألوف. فالشخص يتأثر بالآخرين ويريد أن ينال اعجابهم. غير أن اللاوعي يثور ويرفض هذه الطرفانية، فتبرز الصراعات بشكل اضطرابات جسدية مقنعة. (مثلاً الشلل الكاذب). وهذه العوارض تعبّر عن صرخة اللاوعي وعن ضرورة العودة الى الذات.

أما في الانطواء، فإن الشخص هو الذي يسيطر على الشيء ويدخله في حقل تجربته الذاتية أو أنه يتخطاه ليعود من جديد الى ذاته وبالأخص عندما يصبح الشيء مصدراً للاحباط أو الخوف والقلق. وعند تفاقم هذا الشعور، تصبح العلاقة مع الشيء بدائية وتؤدي الى ظهور بعض العوارض المرضية. فالشخص في عراك دائم مع نفسه للسيطرة عليها وللهروب من

الشيء، وهذا الصراع قد يؤدي في النهاية الى السقوط في الانهيار النفسي والإرهاق أو في الفُصام.

الى جانب هذه الأنماط الأساسية، هناك الأنماط الوظائفية التي ترتبط وتتفاعل بالأولى، والتي بدونها يبقى فهمنا للأنماط محدوداً. من جهة، هناك التفكير والشعور اللذان يدخلان في باب الوظائف المعقولة بينما يدخل الإحساس والحدس في الوظائف اللامعقولة، أي التي لا تخضع للمراقبة والمنطق. فالشعور يعني مثلاً اعطاء قيمة ذاتية للشيء. (الشعور الناشط المعقول). بينما الشعور الفاتر يعني سيطرة الشيء على الشعور. (الشعور غير المعقول). فالشخص صاحب الشعور الانبساطي يتعلق بالأشياء والقيم التقليدية والاجتماعية الى درجة غياب الفردانية والذاتية. اذ نرى، على سبيل المثال، ان الشاب يختار زوجته لأنها مناسبة من الناحية المادية والاجتماعية ولأن الأهل يرغبون في ذلك ... والتفكير نفسه قد يكون انبساطياً، أي منصباً على الأشياء والعالم الخارجي وقد يكون انطوائياً أي متجهاً نحو الداخل والتأملات الذهنية والروحية. والواقع، ان الفكر الانبساطي هو الأكثر شيوعاً في حياتنا اليومية والمعاصرة، وصاحبه يكون عادة رجلاً واقعياً، مادياً، منافساً، بينما يكون صاحب التفكير الانطوائي مثالياً، متعالياً. أما الاحساس فهو نوع من الإدراك الحسي الواعي بحيث يتجه الشخص نحو الأحداث والأشياء التي تقع عليها الحواس. والشخص الواقعي هو الذي تسيطر عنده اتجاهات الاحساس والانبساط. وهذا ما نلمسه أكثر عند الرجال، بينما يسيطر الحدس عند النساء. (الحدس نوع من المعرفة المباشرة عن طريق الشعور لا العقل).

يربط يونغ الأنماط المذكورة بالوظائف الشاملة والموحِّدة للذات البشرية، فهناك وحدة ديناميكية متفاعلة باستمرار بين الوعي واللاوعي، بين الانبساط والانطواء، بين الأنا والعالم.

وفي نهاية هذا البحث المحدّد، لم نجد ضرورة للكلام عن نظرية السمات المعتمدة على التحليل العاملي (طريقة احصائية - رياضية) الذي يدرس الشخصية على أنها مجموعة من عدة عوامل أو سمات (صفات نفسية) قد تتراوح بين 10 - 16. ويعتبر ريمون كاتل من رواد هذا الإتجاه. وتوجد اختبارات نفسية مخصصة لدراسة هذه السمات (أسئلة نفسية مقننة) تتناول مثلاً تحليل الذكاء - الانفعالية - النشاط - الانبساط - الانطواء - السيطرة والخضوع - الخجل والشجاعة - الغيرة والثقة - التكيّف وسوء التكيّف... غير ان هذا الإتجاه لا يدرس الشخصية من الناحية الدينامية بل من الناحية الوصفية والكمية والبنائية.

وفيما يتعلق بالنظريات الآنفة الذكر والنظريات الأخرى التي درست الطبع، يتبيّن أن منطلقاتها النظرية محدودة أو متواضعة لأنها لا ترمي الى سبر أغوار الشخصية ودراستها بصورة معمّقة. ان كرتشمر يحاول أن ينطلق من الجبلة ويبني عليها أنماطه العامة وما يرتبط بها من استعدادات للسقوط في المرض العقلي. وهذه التعميمات لا تنطبق دائماً وبسهولة على الواقع. من الصعب أن نجد الأنماط كما هي، هناك أمزجة هائلة من الأنماط، كما أن التصنيفات المرضية ليست صحيحة دائماً. وقد أبدى شلدون بعض التحفظات في بحثه نظراً للنتائج المتناقضة التي حصل عليها باحثون آخرون في الموضوع نفسه. وهناك مسألة مهمة في دراسة الأنماط يسقطها العلماء من حسابهم، وهي تأثيرات الوسط والتربية. وهذا الجانب يلحظه جيداً العلماء الذين يهتمون بدراسة الشخصية، بينما علماء الطبع يكتفون بالكشف عن جانب معين من تلك الشخصية.

## مصادر ومراجع


- Blum, Théories psychanalytiques de la personnalité, tr. de l'anglais, P.U.F., 1955.
- Cattel, R., Personality, N.Y., McGraw-Hill., 1950, tr. fr P.U.F., Paris, 1956.
- Kretschmer, La structure du corps et le caractère, tr. fr., Payot, 1931.
- Nuttin, Structure de la personnalité, P.U.F., 1976.
- Sheldon, The Varieties of Temperament, N.Y., Harper. 1942.
- Yung, C.G., Les types psychologiques, Libraire de l'université, Genève, 1950.


غسان يعقوب

# طَبَقة إجتِماعيَّة

**Classe sociale**
**Social Class**
**Soziale Klasse**

عندما نفكر بموضوع الطبقات الاجتماعية والتدرج الاجتماعي غالباً ما يخطر في ذهننا الجماعات التي تشغل مواقع أو مراكز متباينة وتتمتع بدرجات مختلفة من التأثير والجاه الاجتماعي. غير أنه يحسن أن نلاحظ أن الفروق والاختلافات بين الناس لا تصلح كلها أن تكون أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي. فليس مقبولاً سوسيولوجياً اعتبار جميع

الرجال المتزوجين طبقة اجتماعية، أو كل الرجال العازبين أو المطلقين، أو الأشخاص المراهقين أو الاناث الأرامل. ولكن يمكن اعتبار جميع (الفلاحين المأجورين)، كما يجري في المجتمعات الاقطاعية طبقة اجتماعية، لأنّ هؤلاء يؤلفون مركزاً أو موقعاً طبقياً واحداً من حيث التأثير الاجتماعي والحقوق والواجبات.

وللتمييز بين المواقع الطبقية وغير الطبقية يمكن القول إن المواقع أو المراكز غير الطبقية أي التي لا تخضع لمبدأ التدرج العمودي هي تلك التي يمكن أن تجتمع في أسرة واحدة ومنها المراكز التي تعتمد على الجنس Sex والسن Age والقرابة Kinship. فهذه المراكز ليست جزءاً من النظام الطبقي في المجتمع. أما المراكز التي لا يمكن اعتبارها جزءاً من الأسرة القانونية أو الشرعية فتكون نظاماً طبقياً يعتمد على التباين أو التفاوت في التأثير الاجتماعي.

وبالإشارة إلى التدرج الطبقي تعتبر الأسرة (وحدة) Unit يشغل أعضاؤها المكانة نفسها لأن الأسرة نفسها تحتل مركزاً اجتماعياً واحداً ينطبق على الأبوين وأطفالهما في الوقت عينه. كما لا يظهر الصراع الطبقي القائم بين الطبقات الاجتماعية المتباينة في علاقة الزوجة وزوجها بالنظر إلى أن المجتمع يعتبرهما نظيرين من ناحية تكافؤ الحقوق والواجبات.

وهكذا يتّضح لنا أن جميع المراكز أو المنزلات Statuses المختلفة التي يمكن اجتماعها سوية في الأسرة الواحدة في نسق اجتماعي وظيفي موحد لا تصلح أساساً للتدرج الاجتماعي الطبقي.

وإذا تجاوزنا الأسرة والجماعة البدائية البسيطة إلى المجتمع الكبير لنفهم التركيب الطبقي على ضوء مبادىء التدرج الاجتماعي المستعملة نجد أن هذه المبادىء أو المعايير تزداد في العدد. فبالإضافة إلى مبدأي السِّن والجنس اللذين يفقدان أهميتهما في المجتمعات الرأسمالية المعقدة هناك معايير الثروة والانتماء القومي والتحصيل العلمي والانتماء المهني أو الحرفي والسياسي والعقيدي والاقليمي وغيرها من المعايير التي تزداد أو تنقص حسب درجات تباين أو تجانس المجتمع.

وعلى أساس ما تقدم من التمهيد يمكن تحديد الطبقة بأنها تمثّل فئة اجتماعية مؤلفة من عدد من الناس يشتركون في مجموعة من السمات أو الخصائص الموضوعية التي تميزهم اجتماعياً عن غيرهم دون أن يكونوا مشتركين في السكنى في منطقة واحدة. ومع ذلك فالطبقة ليست مفهوماً متصوراً أو متخيلاً بل هي حقيقة موجودة في دنيا الواقع.

ويتماثل أفراد الطبقة الواحدة في المكانة أو المركز الاجتماعي. ونتيجة للخلفية القرابية ومقدار الثروة أو الغنى والتحصيل المدرسي والمؤهلات الأخرى فإن أفراد الطبقة الأرستقراطية في المجتمعات الرأسمالية يتصرفون ويفكرون كما لو كانوا وحدة اجتماعية واحدة على الرغم من أنهم لا يشكلون جماعة منظمة أو محسوسة. وتجدر الإشارة إلى أن بعض السمات التي تحدد للفئات الاجتماعية (ومنها الطبقة الاجتماعية) قد يصعب اعتمادها موضوعياً أو ميدانياً لأن هذه السمات لا تتساوى في وضوح عناصرها وانقيادها للبحث المختبري.

وينبغي أن نذكر أن المنزلات التي لا تخضع للتصنيف الطبقي لا تخلو من الفروق الفردية بل إن هذه الفروق تفرض نفسها بشكل أو بآخر. غير أن مكانة أو (رتبة) هذه الفروق تكون في مستوى لا يسمح بوضعها في فئات اجتماعية متدرجة. أما المراكز الطبقية من الناحية الأخرى فتنطوي على عناصر من التباين الفردي أقوى وأشدّ، وهي عناصر يمكن وضعها في مراتب متدرجة اجتماعياً في ترتيب طبقي عمودي. وتكون هذه المراتب متعددة وذات طابع اجتماعي غير شخصي وقابلة لأن تعرض في (كيان هيراركي) Hierarchy. والسبب الذي يجعل هذه الكيانات الهيراركية غير شخصية يتصل باستثناء الروابط الأسرية منها. ويلاحظ أن المركز الطبقي يخضع إلى امكانيات التغير صعوداً أو نزولاً، رغم أن ذلك يصطدم بصعوبات متعددة في المجتمعات الرأسمالية والعنصرية، كما هي الحال بالنسبة للزنوج في الولايات المتحدة الأميركية عندما يحاولون تحسين مركزهم الاجتماعي في وجه الكثير من المعوقات التي تعرقل هذه المحاولات.

وعند استعراض ثقافات المجتمعات البشرية نلاحظ أنه لا يوجد مجتمع منها يخلو تماماً من التدرج الاجتماعي. فهناك بعض الجماعات البدائية الصغيرة التي تكاد تفتقر للطبقات الاجتماعية حيث أن تنظيمها الاجتماعي يعتمد كلياً على السن والجنس والنسب القرابي. ومع ذلك فإن هذه الجماعات تعطي رتباً اجتماعيةً متفاوتةً لزعمائها وللأفراد الأكثر شجاعة والأكثر كرماً وبذلاً. وعلى هذا الوصف فإن ملامح التمايز الطبقي تختلف بصورة حادة بين المجتمعات.

ويلاحظ أن المجتمعات الحديثة التي تمارس نظم التدرج

الاجتماعي تولي مواقع الأشخاص ذوي الكفاءات التقنية النادرة أهمية خاصة بسبب تزايد قيمة التخصص العلمي والمهني في التقدم الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات. وتتضح الحقيقة الأخيرة خصوصاً في المجتمعات الغربية الرأسمالية في القيمة الاجتماعية التي تضفي على المركز الاجتماعي للأطباء والمهندسين والعلماء والتكنوقراطيين بالنظر لدورهم النشيط في المجالات التكنولوجية والاقتصادية.

قيس النوري

## طَبيعَة

**Nature**
**Nature**
**Natur**

التحدث عن «الطبيعة» في الفلسفة يعني الحديث عن فلسفة الطبيعة.

**1 ـ أ ـ** يطلق اسم فلسفة الطبيعة على الدراسات الفلسفية المتعلقة بالواقع المادي، ويمكن أن نميّز فيها بين نوعين:

1 ـ دراسات مرتبطة بالرياضيات (كما هو الشأن لدى فيثاغوراس أو ديكارت مثلاً) أو بالوصف والتجربة (كما عند أرسطو مثلاً) وتسمى كذلك، على الخصوص، باسم الفلسفة الطبيعية.

2 ـ دراسات عقلانية مجردة وغير متقيدة بالتجربة، وترفض الصبغة الرياضية.

وهي ما يشكل فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة، هذه الفلسفة التي، بعد ان كانت ممتزجة بالنوع الأول، اتخذت صورة متميزة في المثالية الرومانسية الألمانية، وبالأخص عند شلنغ وهيغل. إلا أنها، على كل حال، لم تكن أبداً منفصلة عن عالم التجربة ونتائج العلوم.

ب ـ اطلق اسم فلسفة الطبيعة، في العصور الحديثة عند الانجليز خصوصاً، على دراسة المشاكل التي يثيرها البحث في الكائنات المادية. وهي دراسة تطرح اسئلة تتجاوز، في عمومها، مسائل العلم التجريبي. فتنظر إذن في الامتداد والزمان والحركة الخ. كما تبحث في المميزات العامة للطبيعة ولقوانينها الكبرى.

ولم يحظ هذا الاصطلاح بالذيوع والقبول.

وقد احتلت فلسفة الطبيعة، داخل الفلسفة والفكر البشري بصفة عامة، مكانة عظيمة تجعل من الحديث عن مختلف النظريات المتعلقة بالطبيعة حديثاً عن الفلسفة بأكملها، بل ان الفلسفة لم تكن، في الأصل عندما اعتبرت علماً كلياً، سوى فلسفة طبيعة.

### 2 ـ فلسفة الطبيعة في الفكر اليوناني:

1 ـ قبل سقراط: اتسمت الفلسفة اليونانية، قبل سقراط، بسمة كوسمولوجية، أي بالنظر إلى الكون نظرة عامة، ولم يشكل فيها التفكير الأخلاقي ميداناً مستقلاً. واستمر الحال كذلك إلى ان عارض سقراط، في نهاية القرن الخامس ق. م.، التفلسف في الطبيعة ووضع، هو ومن أعقبه، أسس فلسفة أخلاقية.

وترجع الى أرسطو، فيما يبدو، تلك القسمة الثلاثية التي عرفها تاريخ الفلسفة وتجعل فلسفة الطبيعة، وهي القسم النظري من الفلسفة، أسبق الى الظهور من الأخلاق التي أدخلها سقراط، وتشكل اذن القسم العملي، الى ان أضاف أفلاطون الجدل، وهو سلف المنطق، وان كان أرسطو لا يرى في المنطق سوى أداة، ويحصر الفلسفة في قسميها.

ولا يكاد يوجد، في الفلسفة اليونانية أو الفكر اليوناني بصفة عامة، مفهوم اهم ولا أخص في دلالته من مفهوم الطبيعة Phusis. فقد كانت له، عند اليونان، دائرة واسعة من المعاني الدقيقة والمتخصصة. واعتبر اللغويون ان المعنى الأصلي لكلمة Phusis هو دورة النمو الحيوي، وكان لهذا المعنى تأثير لم ينقطع أبداً.

ان مشكل الطبيعة لم يطرح، في الفاظ دقيقة الا في العصور الحديثة، ولكن جميع النظريات التي يمكن تصورها، فيما يتعلق بالطبيعة، كانت موجودة عند المفكرين اليونان الأولين. بيد ان أفكارهم كانت، في بدايتها، قريبة من الكوسمولوجيات الأسطورية والشعرية، اي التي عبّرت عنها ملاحمهم، ومثّلت الوجه الأول لفلسفة الطبيعة عند اليونان.

لقد تشكل الفكر اليوناني في ملتقى التأثيرات الآتية من الكلدانيين والمصريين وغيرهم، اي في ملطية Milet بالبلاد الايونية، حيث جرد المعطيات الأسطورية من غشائها الخرافي، وارتقى بها الى اعتبارات نظرية.

وهكذا يشترك الطبيعيون الايونيون في انهم جميعاً فكروا ضد هيزيود Hesiode وكوسموجونيقة، أي عرضه الأسطوري

لأصل الكون. وابتدعوا طريقة جديدة في التفكير، هي التفكير العقلاني، فلم تعد الارض والسماء والكواكب تدل على آلهة. ولكن على أشياء.

لقد رفض هؤلاء الفلاسفة ان يتصوروا تكوُّن ما هو دائماً موجود، مثلما رفضوا التصوُّر التشبيهي للآلهة. إلا أن تفكيرهم لم يخلُ من طابع إلهي أو طابع التقديس.

ويبدو، أول الأمر، المشكل الذي حاولت المذاهب الفلسفية اليونانية الأولى ان تقوم بحله هو مشكل أصل العالم الفيزيائي، ومشكل نظامه الحالي، ولكن الفلاسفة قبل سقراط لم يشغلوا أنفسهم كثيراً بالتساؤل عن الاصل المطلق، فأرسطو هو الذي تساءل عن المادة التي صنعت منها الاشياء، وحاول ان يجد عند هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين الجواب على تساؤله.

ثم ان هؤلاء الفلاسفة لم يفصلوا الانسان عن الطبيعة، بل اعتبروه ممتزجاً بها، دون ان يفقده ذلك أصالته، فالطبيعة تشمل، عندهم، الأشياء المادية والفيزيولوجية. بل وكذلك القدرة الالهية.

لقد ساد في المدرسة الايونية كل من النزعة الميكانيكية التي تقوم على التفسيرات الفيزيائية عند اناكساغوراس وديموقريطس مثلاً، والنزعة الديناميكية التي تقول بتدخل قوات مولدة بذاتها للحركة أو التغير، عند طاليس وانكسياندريس مثلاً، ولكن، دون أن تشكل هاتان النزعتان مدرستين متميزتين. فقد قبلت الأولى وجود قوة روحانية، كما لم تغفل الثانية أن تجعل للميكانيكية نصيباً في نظام العالم واستمرت هاتان النزعتان عبر تاريخ الفلسفة.

وتقوم هذه المدرسة على أنه لا يوجد شيء من عدم، ولا شيء مما هو موجود يمكن أن ينعدم، وأن بداية كل وجود ما هو إلاّ تغيُّر. وقبل أصحابها، إذن، وجود مادة أزلية صارت إلى ما نراه ويمكن أن يصير شيئاً آخر.

يعدُّ طاليس مؤسس الفلسفة الطبيعية. وقد اعتبر ان مبدأ كل الأشياء هو الماء، بينما هو الهواء عند اناكسمانس، والنار لدى هيراقليطس، وقال اناكسيمندريس انه شيء لا متناه وغير قابل للتحديد، وهو مزيج من الأضداد التي تنفصل بالحركة.

وقال ديموقريطس بصدور الأشياء عن ذرات منفصلة في فراغ لامتناهٍ، وهي ذرات لا تنقسم، وفي حركتها الذاتية يسقط بعضها على بعض بالصدفة فينشأ عنها النظام. اما اناكساغوراس فيرى وجود ما لا يحصى من البذور المعقدة، وتحتوي على أجزاء من جميع البذور الأخرى، فالكل إذن في الكل، والأشياء موجودة بعضها في بعض، وما الكون، إلا ظهور عن كمون. ويكون الكل، في الأصل، خليطاً بدون أي فراغ بين الاجسام، ثم يأتي نوع من الحركة يحدثه مبدأ عاقل فيميّز الأشياء بعضها عن بعض.

وقد عارض المدرسة الايونية كل من المدرسة الايلية والمدرسة الفيثاغورية. فاعتبرت الأولى ان الطبيعة ليست سوى مظهر، وأن كلاً من التعدُّد والحركة والتغيُّر مستحيل، ولا شيء يوجد غير الواحد المطلق. وظنّت الثانية اننا، بالعقل وحده، نستطيع ان نصل الى ماهيات الأشياء الفيزيائية، هذه الماهيات التي ليست سوى اعداد تتضمن خواصها قوانين الطبيعة ومبادئها ورأى أصحابها في العالم كائناً حياً، ولكنهم قيدوا روح العالم والكواكب بسلطان الضرورة العمياء وما للعناصر من طبيعة أزلية.

وأدى تناقض المذاهب ونقد الادراك الحسي الى ظهور السوفسطائيين. وقد عارضهم سقراط الذي أولع، في شبابه، بمعرفة الطبيعة، هذه المعرفة التي تعرفنا بأسباب كل شيء. ولكنها لم تقنعه، فحاول العدول عنها، وعندما اطلع على قولة أناكساغوراس: «ان العقل نظم كل شيء» ظنّ أنه عثر على ما كان ينشده، ولكن، خاب ظنّه، عندما لاحظ أن أناكساغوراس لا يطبق قولته في التفسير، فقرر ان يحوّل اتجاهه. وطالب الفلسفة بأن تقف عند عتبة العلوم الفيزيائية التي لا جدوى منها في نظره، وطمح الى تعويضها بدراسة الانسان. ولكن فلسفة الطبيعة لم تبق مهملة مدة طويلة، بالرغم من اتباع عدد من المدارس السقراطية لهذه النصيحة.

لقد اعترف افلاطون بفائدة دراسة الطبيعة، في الوقت الذي أعاد فيه الى النظر الفلسفي كل حقوقه. واستخلص قوانين المادية من الضرورة العمياء، إلاّ أنه جعل العناية الربانية تتدخل في الأجسام الحية عن طريق القوانين العامة للطبيعة. وهو يرى، على غرار هيراقليطس اننا لا نصل، في مسائل الكون، الا الى الاحتمال، وان موضوع العلم الحقيقي هو المعاني التي لا تشبهها الأشياء الا شبهاً ناقصاً.

ويمكن إرجاع ما كتبه ارسطو، من رسائل في الفيزياء الى نوعين:

1 ـ رسائل تدخل فيما سمي بعد ذلك بالفيزياء، والطبيعة فيها ميدان للبحث والوصف مثل رسالته «في السماء» أو «الحيوان».

2 ـ رسائل نظر فيها الى الطبيعة كعلة ومبدأ للتفسير، وهي اذن رسائل في فلسفة الطبيعة، مثل «السماع الطبيعي».

ولكن ارسطو لم يغفل، في رسائله الفيزيائية، ان يلمح الى ما خصص له النوع الثاني من رسائله، من وجود غائية في الطبيعة، ونظام أشد عمقاً من العلل المادية والفاعلة. وتطمح فلسفة الطبيعة، عنده، للوصول الى نظرة تحيط بكل كوني يسهم فيه كل كائن بحركته في تناسق مع المجموع.

وينتمي الى عالم الطبيعة، في نظره، كل ما يتحرك بنفسه ويملك في ذاته مبدأ الحركة، مثل الكواكب والحيوانات، وتدخل العناصر ضمن هذا العالم. فالطبيعة مبدأ اي سبب الحركة. وتفيد كلمة الحركة، عنده، ما يصيب حالة الكائنات المعينة من تغيرات.

ويتركب نشاط الطبيعة بعلل أربع: مادية وصورية وفاعلة وغائية، وتضاف اليها شروط تكميلية، هي الصدفة أو الاتفاق فيما يصدر عن الجماد والحيوان والطفل، بخلاف أفعال الانسان الاختيارية التي هي راجعة الى البخت أو الحظ. ثم اللانهاية والخلاء والمكان والزمان. وكذلك النفس والحياة في الميدان الحيوي.

إن طبيعة أرسطو مكوّنة من كرات بعضها في جوف بعض، وتقتضي وجود محرك أول غير جسماني وغير متحرك. وهو أزلي، وتنتقل حركته الدافعة الى أقصى أطراف العالم، إنه العقل الأسمى.

وفسر الأبيقوريون، مثل ديموقريطس، كل شيء بالذرات الخالدة وبالخلاء، إلا أنهم نسبوا الى جميع الذرات حركة طبيعية من أعلى الى أسفل. وان جميع التفسيرات المتعلقة بالظاهرات الحالية او بأصل الكون تبدو، لأبيقور، صالحة كلها، شريطة ان تتوافق مع هذه النظرية الذرية.

وقد حظيت فلسفة الطبيعة، في روما، بأن غنّاها لوكريتوس Lucrèce في قصيدة هي احدى روائع الأدب العالمي، ومن أجمل ما أبدعه الفكر اللاتيني.

أما الافلاطونية الحديثة فقد أعطت فلسفة طبيعة صادرة عن بداهة مثالية وتأملية. فقد أنكر أفلوطين التفسير الآلي لعمل الطبيعة، وقال بفيزياء روحانية أصبحت الطبيعة فيها روحاً. فالواقع الحقيقي هو حركة الحياة الروحية وراء الأشياء الحسية. «تقول الطبيعة اني لا أرسم اي شكل، ولكني أتأمل فتبرز خطوط الاجسام وكأنها تسقط مني».

### في الفكر الإسلامي

تأثرت فلسفة الطبيعة عند المسلمين بالفكر اليوناني والأفلاطونية الجديدة والفكر الفارسي والهندي، فاتخذت مع الروح العربية الاسلامية طابعها المميز.

مذهب الجوهر الفرد: تميزت المذاهب الكلامية بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ. او الجوهر الفرد، فاحتلت بها مكانة خاصة في الفكر الاسلامي. وقد اعتبر ابن باجّة ان المتكلمين لم يقصدوا النظر في ذلك، وانما عرض لهم في مناقضة خصومهم، ومن أجل ما عثروا عليه في مناقضة بعضهم بعضاً.

ولم تلبث هذه النظرية ان عرفت تطوراً جوهرياً اختلفت به عن النظرية اليونانية المماثلة، وقد اعتنقها المعتزلة، ثم تبنّاها الأشاعرة الذين أعطوها صورتها الكاملة.

ويقسم المتكلمون كلاً من المكان والزمان والحركة مثلما قسموا الأجسام الى أجزاء لا امتداد لها. فالزمان مجموع آنات كبيرة منفصلة يعقب بعضها بعضاً، والمكان مجموع ذرات منفصلة، وكذلك شأن الحركة، فهي منقسمة الى أجزاء لا امتداد لها. وقال المتأخرون من الأشاعرة بأن في الأعراض أجزاء لا تتجزأ مماثلة للاجزاء التي لا تتجزأ في الجسم.

ورأى الأشاعرة ان الجواهر والأعراض لا تبقى زمانين، فهي تخلق في كل وقت، والله يخلق العالم خلقاً متجدداً. ويلزم عن ذلك نفي التلازم الضروري بين وجود الكائن في لحظة ما ووجوده في اللحظة السابقة او اللاحقة لها. وهكذا أنكر متأخرو الأشاعرة كل ترابط سببي بين الموجودات والحوادث، وفسروا ما يلاحظ من اطراد في حوادث الطبيعة واقتران بينها بأنه راجع الى ان الله قد أجرى الأشياء على هذا النحو من التوالي.

اما النظّام فقد ذهب، مع الفلاسفة، الى نفي الجزء الذي لا يتجزأ. فما من جزء الا وقد يقسمه الوهم الى نصفين، اي يجوز تجزئته أبداً، ويتكون العالم من أعراض، هي أجسام لطاف، والجوهر ذاته مؤلف من أعراض اجتمعت.

وكان لا يُثبت إلا الحركة، ويقول لا أدري ما السكون إلا ان يكون الشيء في المكان وقتين، اي تحرك فيه وقتين. واعتبر ان الحركة طفرة من نقطة الى اخرى. فالجسم المتحرك يمكن ان يصل من مكان الى آخر متجاوزاً بعض ما بينهما بالمشي والبعض الآخر بالطفرة.

ويرى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، غير ان الله أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر في ظهورها انما يقع في ظهورها من مكامنها، دون حدوثها ووجودها.

وقد أنكر أبو بكر الرازي ان يكون الزمان والمكان، وهما غير متناهيين، متألفين من أجزاء لا تتجزأ، وقال بوجود مكان مستقل عن الأشياء وما يتصل بذلك من وجود الخلاء

كجزء حقيقي يدخل في تركيب الاجسام. وأرجع الكيفيات الثانوية وما بين العناصر من تمايز إلى ما للأجزاء التي لاتتجزأ من كيفيات أولية او ما في تركيبها من اكتناز. والجسم يتضمن في ذاته مبدأ الحركة، خلافاً لما يراه أتباع أرسطو.

**الفيض والتطور عند الفلاسفة**

رأى الفارابي، مثلاً، انه يلزم ضرورة عن وجود واجب الوجود ان يوجد عنه سائر الموجودات، وان وجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر. انه عقل يفيض عنه العقل الأول الذي يعقل ذاته فتفيض عنه كرة سماوية جرماً ونفسا، ثم يتسلسل صدور العقول والأفلاك الى العقل العاشر الذي تصدر عنه النفوس الأرضية والهيولى التي تتشكل منها العناصر الأربعة التي تتكون منها الأجسام الأرضية. واذا كان عالم الافلاك بسيطاً فإن العالم الذي تحت القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة. ولكن الموجودات التي في هذا العالم تؤلف من أدناها، وهي العناصر، إلى أعلاها، وهو الانسان، مجموعة واحدة، وان كانت أفرادها في مراتب متفاوتة.

وتكتسي فلسفة الطبيعة، عند ابن باجّة الذي تجرد للنظر الطبيعي حسب تعبيره، أهمية خاصة، فقد شرح كتاب «السماع الطبيعي» لأرسطو شرحاً تجلى فيه ابداعه في هذا الميدان. لقد وضّح مذهب أرسطو في الحركة، وكان انتقاده لهذا المذهب مناسبة لوضع نظرية جديدة في الحركة جعلت منه، بالنسبة لبعض الباحثين، ممهداً لظهور غاليلي.

ولم ير ابن رشد في نظرية الفيض سوى خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وقال بالتطور الذي يلزم عنه القول بقدم المادة. والعالم عملية تغير وحدوث منذ الأزل، أي ان العالم دائم الحدوث. واعتبر السماء كائناً حياً مكوناً من عدة اجرام لها انظمة خاصة بها في حياتها ودوراتها وتأثيرها بعضها في بعض وفي الانسان. وعدل الفلك الأرسطي بافتراض ثماني كرات فقط ذات مركز واحد.

وان العلم الحقيقي، في نظره، هو إدراك ما في الأشياء من نظام تابع لما في العقل الإلهي من نظام، مثلما يتبع النظام الذي في عقولنا نظام الطبيعة.

وانتقد أفكار الغزالي للعليّة واعتباره ان اقتران الأشياء راجع الى ما سبق من تقدير الله ان يخلق هذه الأشياء على التساوق، ورأى ان المعرفة بالمسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها. وفي رفع هذه الأشياء إبطال للعلم ورفع له. ولا يصح وجود الأشياء إلا بارتباطها، وفي إرجاع هذا الارتباط الى العادة إنكار لوجود الأشياء.

**انفصال فلسفة الطبيعة عن العلم في القرون الوسطى**

لم يستطع أتباع ارسطو، في الغرب في القرون الوسطى، ان يجمعوا بين طريقتيه الاثنتين في دراسة الطبيعة، فانفصلتا وضاع بالتدريج ما كان بينهما من تناسق وانسجام. ولم تبق فلسفة الطبيعة محتكة بعلم حي يتجدد، ولكن مع علم ميت قديم. وهكذا أسهمت الفلسفة المدرسية في تشويش العلاقات بين الفلسفة الطبيعية لدى العلماء وفلسفة الطبيعة لدى الفلاسفة.

لقد ساد، في القرون الوسطى، تصور للطبيعة كان مزيجاً من عدة مذاهب، فسادت النزعة الديناميكية ومذهب العلل الخفية تحت ستار فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد، او أفكار الأفلاطونية الجديدة التي حوّرتها المسيحية:

ويستوقفنا هنا ايكارت Eckhart الذي ينطلق، في مذهبه، من مبدأ أول، هو ان الوجود هو الله، ثم يستنبط منه الموجودات بحركة ذاتية أو «جدل باطن»، هو هذا الجدل الذي سيصطنعه، في عصر النهضة، براسلس وجيوردانو برونو وجاكوب بوهمي، ثم فخته وشلنغ وهيغل في المانيا بعد ذلك.

**انبعاث النظريات القديمة في عصر النهضة**

انبعثت، في عصر النهضة، كل النظريات القديمة في تفسير الطبيعة، كما سادت، اكثر مما كان عليه الأمر في القرون الوسطى، نزعة الآحيائية والحيوية، فقد أصبح كل شيء يفسر بالتعاطف والتنافر والقوات الخفية.

وهنا نجد براسلس Paracelse الذي اعتبر ان كل شيء هو في كل شيء وان العلم تعيين درجات الصلة والإلفة بين الأشياء، ثم جيوردانو برونو G. Bruno الإيطالي الذي كان اكثر فلاسفة النهضة أصالة، ويتبع المدرسة الايلية. وكان يرى انه لا يمكن ان يوجد شيء غير الله، وهو الطبيعة الطابعة، أي الجوهر الذي هو العلة المحدثة للطبيعة المطبوعة، أي الكون، طبقاً للاصطلاح الذي تبنته الفلسفة المدرسية بعد ان ظهر في ترجمة الفلسفة الرشدية فيما بعد، على يد سبينوزا.

واعتبر جاكوب بوهمي J. Bœhme ان جميع الموجودات، بلا استثناء، صراع بين مبدأين متضادين.

تصور جديد للطبيعة في الفلسفة الحديثة، بدأ، في أواسط القرن 17، تلاشي التصور القديم للطبيعة، فهذا ديكارت Descartes لا يقصد بالطبيعة ربة أو قوة خيالية، ولكن المادة

ذاتها. ولم يفرق بين الآلات الميكانيكية وأشياء الطبيعة، واراد ان يقرأ الظاهرات قراءة فيزيائية ورياضية. ففسر كل شيء في الطبيعة بالامتداد والحركة، وهما ميدان الضرورة الميكانيكية والرياضية.

ويضع ديكارت قَبْلياً المبادىء الضرورية التي تستخلص منها قوانين العالم. ولم يحتج، في تفسير الحركة، الى افتراض الفراغ كما صنع ديموقريطس، ولذا أنكر وجود الفراغ وان يكون للأجسام أي نشاط أو قوة تلقائية. لقد خلقت الحركة مع الكون، وتنتقل عن طريق التماس، وهي لا تتغير، فلا تزيد ولا تنقص.

وعارض لايبنتز Leibnitz الفلسفة الديكارتية التي تقدم لنا عالماً لا يلتقي مع الطبيعة. فليس في العالم عقم ولا موت، وهو لا يرجع، في نهاية الأمر، الى أجزاء من الامتداد، ولكن الى مجموعات من المونادات، او الذرات الروحية المتراتبة. وبين هذه «النقط» «الميتافيزيقية» علاقات شعور. ولكل جوهر جسماني أو غير جسماني نشاط باطني، هو مبدأ نموه الذي لا ينقطع، وليس له أي نشاط خارجي.

وأنكر لايبنتز ان تكون للقوانين الأولى للعالم الفيزيائي ضرورة مطلقة، واعتقد أنه يمكن استخلاصها من حدس مقاصد الإله الذي أرادها.

وهكذا حدث، في أواسط القرن 18، تحول في فلسفة الطبيعة، إذ وقع التخلي عمّا طمح إليه ديكارت من جعل المشاكل الميتافيزيقية شبيهة تقريباً بمشاكل الرياضيات.

وأصبحت الطبيعة، عند كانط Kant نتاجاً لعنصرين: مادة خارجية لا يدرك كنهها، وصورة يفرضها العقل على هذه المادة، وهكذا يكون نظام الطبيعة ووحدتها من عملنا نحن. وان علمنا بالطبيعة يقيني لأنه مطابق لقوانين فكرنا، ولكن يبقى في الأشياء باطن خفي يفلت منا، هو هذا العنصر الغامض الذي قامت المثالية المطلقة أو الرومانسية الألمانية، بعد كانط، بمحاولة إلغائه.

### فلسفة الطبيعة في الرومانسية الألمانية

كان المفكرون الرومانسيون او فلاسفة الطبيعة الألمان ينتظرون من الالهام ان يهديهم في طريقهم الى الحقيقة، وجعلوا من الطبيعة نقطة انطلاق ليعرفوا الإله، كما حاولوا ان يمزجوا المعارف العلمية الجديدة بالتقاليد الصوفية المسيحية.

لقد كان الزهد في أمور الدنيا شرطاً أولياً، في القرون الوسطى، للتجربة الدينية. ثم أصبح، في القرن 16 حسب الخليقة الوسيلة الى معرفة الله. ونجد أصل هذا التفكير عند ايكارت Eckart الذي يعد من اهم الحلقات التي تربط بين الافلاطونية الجديدة وبين مذاهب عصر النهضة والفلسفات الالمانية الحديثة.

وقد اكتشف المفكرون الألمان جاكوب بوهمي J. Bœhme، هذا الذي يمثل الحلقة الكبرى بين ايكارت وبين هؤلاء المفكرين والذي عده شلنغ «معجزة في تاريخ الانسانية»، عن طريق سان مارتان Saint Martin الفرنسي، هذا الفيلسوف المجهول كما سمى نفسه، والذي اعتبر، بكتابه «روح الأشياء» فيلسوف طبيعة حقاً.

ولا توجد، عند فلاسفة الطبيعة الألمان، أي هوّة تفصل بين الإله وبين الانسان، هذا العالم الأصغر. إنّ الروح تسكن المادة، وبهبوطنا الى أعماق نفوسنا نجد الروابط الأصلية التي تربطنا بالكون، فنحن نضم في ذواتنا العالم كله.

ويمكن القول إن الرومانسيين الألمان، هم وحدهم الذين عرفوا حقاً فلسفة الطبيعة بمعنى الكلمة. وقد تحدّث انجلز Engels عن فترة كان ينبت فيها بألمانيا فلاسفة الطبيعة بالعشرات في ليلة واحدة مثلما ينبت الفطر.

لقد أهملت فلسفة الطبيعة الرومانسية الاداة الرياضية وانساقت مع التركيبات والتمثيلات، وحاولت ان تكون وسطاً بين العلم والفلسفة، فأخذت إذن مادتها من العلم المحتك بالتجربة، واستخدمت هذه المادة دون ان ترجع الى التجربة. وبذلك كان العلم خديماً للفلسفة. وكان أشهر أصحاب هذه الفلسفة شلنغ وهيغل.

أراد شلنغ Schelling أن يكون المستطلع الأول لفلسفة الطبيعة والممهد لطريقها. وبهذه الفلسفة اشتهر، وكان منطلقاً لمدرسة كبيرة.

إن فلسفة شلنغ بناء قَبْلي لفلسفة ديناميكة متعلقة بالطبيعة، و«خلق» للعالم بالاستنتاج، فالفكر لا يعتمد، في «خلقه» للعالم، الا على قدراته الخاصة. وان الشرط الأساسي، في دراسة الطبيعة، يكمن في الكشف عما فيها من تناقضات ديناميكية واقعية. ويقوم تصور شلنغ للطبيعة على فكرة التطور. فالطبيعة العديمة الوعي تسبق ظهور الانسان، وظهور الوعي يتم من خلال درجات من التطور بعضها اعلى من بعض.

وتدور فلسفة الطبيعة، في صورتها الأولى عند شلنغ، على اعتبار أن طبيعة الفكر البشري هي المفتاح الذي يسمح بالتفسير الأخير للطبيعة. وتنحل اذن مسألة وجود الطبيعة «خارجنا» في فكرة الطبيعة «داخلنا». ان الطبيعة هي الفكر

البارز المتناثر، كما ان الفكر هو الطبيعة الخفية الباطنة، أو ان الطبيعة هي الفكر المحجوب المقنع، والفكر انبثاق الطبيعة وتجليها.

ورأى شلنغ، فيما بعد، ان فلسفة الطبيعة التي وضعها لا تنجز إلا النصف من بناء نسق فلسفي، إذ لا بد، في نظره، من ان تنضاف، الى فلسفة الطبيعة التي تنطلق من أولية الموضوع، فلسفة اخرى تبين كيف يظهر الموضوعي انطلاقاً من الذاتي باعتباره أولياً مطلقاً. وتلك هي الفلسفة المتعالية التي تدرس الأنا، مثلما تقوم فلسفة الطبيعة بدراسة الطبيعة. وهنا اذن مبدآن ومهمتان مشروعتان معاً، فإما ان نحول الطبيعة الى فكر، أو الفكر الى طبيعة.

وقد وجه هيغل Hegel الى فلسفة الطبيعة، عند شلنغ، ضربة قاضية، فما بقيت تُذكر إلا للتاريخ، بالرغم من بعض جوانبها الخصبة، فقد دحضت النزعة الميكانيكية المسيطرة في علوم القرن الثامن عشر.

يرى هيغل ان الفلسفة قد نظرت الى منهاج الرياضيات لتقتبسه، مع ان البداهة التي تتعالى بها الرياضيات على الفلسفة لا ترتكز الا على بؤس هدفها وفساد مادتها. ان منهاج الفلسفة الحقيقي، هذا المنهاج الذي يسمح لها بالتفكير حقاً في الواقع، هو الجدل الذي يدير المتعارضات داخل المفهوم كدوران الليل والنهار. ولذا لم ينقطع هيغل عن توجيه النقد الى الفلسفة الطبيعية عن نيوتن، هذه الفلسفة التي تصدر عن التحديدات الرياضية. وهكذا أحلّ هيغل، محل التحليل الرياضي لسقوط الأجسام أو الجاذبية دراسة جدلية خاصة لهذه المفاهيم.

كان هيغل يكرّر هذه القولة: «إن التفلسف في الطبيعة يعني إبداع الطبيعة». فقد أراد أن يصوغ العالم من لبنتي الوجود والعدم فحسب، بعد تركيب وتسلسل منطقي جدلي طويل.

وقد اكتشف في بنية الوجود المادي شبيهاً ببنية الفكر. فكما انه، لكي يعرف الفكر ذاته، يجب ان يبرز أولاً في الطبيعة بالتفكير فيها، ثم يندفع في مغامرة ينتهي منها بامتلاك ذاته، كذلك المطلق، اي الذات الكلية التي تشمل كل شيء، والأشياء كلها تطور جدلي منها، ويسميها بالفكرة. هذه الفكرة التي تكون فكرة خالصة، أي غير واعية، ثم تخرج من ذاتها لتتجلى في الطبيعة وتولد الحياة الواعية، وتعود الى ذاتها بارزة في فكر الانسان. فما صيرورة الطبيعة إذن سوى صعود نحو الفكر الكلي. ولا ينفصل الفكر إذن عن الطبيعة التي تمرأى فيها. وان فكر الانسان الواحد صورة مصغرة لفكر العالم.

ويدرس هيغل الاجسام السماوية والضوء والحرارة وغير ذلك للبرهنة على انها جميعاً تشكّل سلماً هرمياً من مختلف تجليات الماهية الروحية الكامنة وراءها.

إن الصرح الاستنباطي العظيم الذي أشاده هيغل يقوم على كثير من الاستنباطات التعسفية. فكأنه أقامه على ركائز من ورق، ولذا لم يبقَ له، اذا ما جرّد من روحه الجدلية، سوى فائدة تاريخية.

وقد اعتبر انجلز وماركس ان فلسفة الطبيعة قد انتُهِيَ أمرها وان كل محاولة لبعثها لن تكون سوى محاولة سطحية، بل ستكون «خطوة الى الخلف». ورأى انجلز ان العلوم الطبيعية تجعل من المستحيل قيام أي فلسفة في الطبيعة.

يستمد انجلز من «جدل الطبيعة» الوسيلة لمناقشة العلم التقليدي، فحاول ان يؤسس الجدل المادي باعتباره الطريق الفلسفية الوحيدة والصحيحة لعلم الطبيعة المعاصر، ولبيان الطابع الجدلي لتصور الطبيعة. ويقوم انجلز، على غرار هيغل، بالبرهان على القوانين العلمية ببراهين فلسفية، وهكذا بيّن وحدة الطبيعة، وحاول ان يرسم صورة عامة للتطور التاريخي للطبيعة، هذا التطور الذي يخضع لسيطرة قوانين الجدل الأساسية، وذهب الى حد أنه يكمل قانون نيوتن في الجاذبية بقانون الدفع.

وقد امتدت فلسفة الطبيعة عند عدد من المفكرين الذين لم يحجموا عن اتخاذ هذه «الخطوة الى الوراء» في العصر الحديث، مثل أوزفالد Oswald وافيناريوس Avenarius، الذي أفاض لينين في انتقاده، وبرغسون H. Bergson الذي كان يفضل اسم الميتافيزيقا على اسم فلسفة الطبيعة.

حاول برغسون، انطلاقاً من تفكير سبنسر Spencer، أن يضع أسس نظرية في التطور تكون مطابقة للواقع، هذا الواقع الذي ينحصر كله، سواء كان بشرياً أو غير بشري، في صيرورة دائمة، هي جوهره. وان «الاندفاع الحيوي» هو اندفاعة الحياة التي ترفع المادة وتنظمها تدريجاً، مع محافظتها على الحتمية الفيزيائية الكيميائية الخاصة بهذه المادة. ويبتدع هذا الاندفاع، خلال التطور، أشكالاً تزداد تعقيداً الى أن يؤدي الى ظهور أعضاء متمايزة والى الشعور والعقل البشريين.

وقد أصبحت فلسفة الطبيعة، في العصر الحاضر، غريبة بين فروع الفلسفة، وغابت عن المؤتمرات الفلسفية، وربما كذلك عن اهتمامات الفلاسفة إلاّ في النادر. ولا يعني هذا

الغياب خلوّها من الأفكار الخصبة والممتعة لهواتها من الفلاسفة والعلماء.

الطاهر وعزيز

## طَفْرة

**Bond**
**Heap - Rise**
**Sprung**

الطفرة هي التغير المفاجيء، الذي يلحق بالشيء أو بظاهرة ما أو بالطبيعة لا سيما الطبيعة العضوية. بحيث يكون أثر التغير جلياً واضحاً ومتميزاً. غالباً ما يسجّل وجود طفرة في الأنظمة البيولوجية ويكون ذلك خرقاً لقانون الوراثة الطبيعي، وخروجاً عن مسار التطور الطبيعي لجنس أو لنوع من الكائنات الطبيعية. ويتم التغير المفاجيء هذا بتحول يطرأ على أحد الأجنة أو أحد الكروموزومات.

أما في الاجتماع فالطفرة هي التغير المفاجيء الذي يحول مجتمعاً ما من حال الى حال جديدة. وهذا ما يتم بواسطة الحرب أو بواسطة الثورة. اذ تعتبر الثورة طريقة تغير فورية عكس التغير الناجم عن الاصلاح أو عن طريق التطور الطبيعي.

والطفرة لغة (راجع «لسان العرب». مادة طفر) تعني الوثبة. أو الارتفاع فوق شيء ما دون المرور عليه. هكذا يقال طفر الحائط أي قفز إلى ما ورائه.

وفي الفكر العربي الإسلامي، يرتبط مفهوم الطفرة بأبي اسحق ابراهيم بن سيار النظّام الفيلسوف المعتزلي المتوفى في الربع الأول من القرن الثالث للهجرة. وقد جاء في الكتب التي أرخت له أن قوله بالطفرة قد جاء رداً في مناظرة له مع أبي الهذيل العلاف، وهو معتزلي آخر حول مسألة الحركة (أو النقلة) في المكان. فكان رد النظّام ان المتحرك يطفر بعض المكان ويقطع البعض الآخر. هكذا يستطيع (المتحرك) أن يصل من الجزء الأول في المكان الى الجزء الثالث منه دون أن يمر بالثاني. والواقع ان آراء النظّام في نفيه للجزء الذي لا يتجزء لا تنفصل عن رأيه في الطفرة. وقد ركّز الدارسون على مصادر فكرة النظّام هذه معتبرين انه ربما كان قد اقتبسها من آراء زينون الايلي حول تناهي المكان وتناهي الحركات. وهذا ما أشار اليه الشهرستاني والبغدادي وابن حزم دون الربط مباشرة بين النظّام وزينون. هذا وقد ردّ بعض المفكرين على آراء النظّام وكان رد إمام الحرمين الجويني من أبرز الردود عليه.

### مصادر ومراجع


- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
- بغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط 3، بيروت، 1978.
- جار الله، زهدي، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974.
- دائرة المعارف، Universalis، مادة Mutation.
- الموسوعة الفلسفية، وضع لجنة من العلماء والاكاديميين السوفيات، تر. سمير كرم، دار الطليعة، بيروت.
- Van Ess Josef, Das Kitab an-Nakt des Nazzām..., Göttingen, 1972.


جورج كتورة

### إضافة

اتخذ مفهوم الطفرة أهمية متميزة في الفكر الحديث - المعاصر تحت تأثيرين:

الأول: نظرية التطور الطبيعي الداروينية تخصيصاً. حيث الطفرة مفهوم مفصلي للانتقال بين الأنواع من الأدنى الى الأعلى، من البسيط الى المركب.

الثاني: المنطلق الجدلي من فيخته الى هيغل، ثم المادية الجدلية مع ماركس. حيث تقوم الطفرة بدور توسط صيروري بين علاقتي الكم والكيف، الدرجة والنوع.

فالانتقال من ظاهرة معقدة الى ظاهرة أعلى تعقيداً يستدعي مفصلية الطفرة.

لذلك يختلف مفهوم «الطفرة» باختلاف منطق نظرية التطور الذي يرتبط بها.

بالنتيجة يختلف موقع الطفرة ونسبة أهميتها ووظيفتها داخل سياق العملية التطورية.

التحرير

## طُوْبى

**Utopie**
**Utopia**
**Utopie**

الطوبى اسم لنوع أو لكل من أنواع أو أشكال الفكر الاجتماعي والسياسي ليس له وجود مهم في التراث العربي.

فكلمة طوبى، وبعضهم يفضل كلمة طوباوية، تقابل الكلمة التي نحتها توماس مور في عام 1516، «يوتوبيا» وهي كلمة لاتينية مؤلفة من كلمتين يونانيتين وتعني «لافي مكان». وقد استعملها مور عنواناً لكتابه كاسم لجزيرة تعيش فيها جمهورية سعيدة فاضلة. ومنذ ذلك التاريخ، أصبحت كلمة «يوتوبيا» إسماً لنوع أدبي خاص، إذ تكاثرت جداً المؤلفات التي تنهج نهج مور في تخيّل مجتمع سعيد وتنوّعت أساليبها وشكّلت تراثاً ينحني عليه الاختصاصيون اليوم ويدرسونه كقطاع متميز في تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي.

ومن المؤلّفات التي يجدر ذكرها في تاريخ الفكر أو الأدب الطوباوي، «اكتشاف عالم جديد» لجوزف هول 1605، «مدينة الشمس» لتوما كامبا نيلا 1623، «اطلنطا الجديدة» لفرنسيس بيكون 1627، «تيليماخوس» لفينيلون 1699، «مذكرات العام 2500» للويس سيبستيان ميرسيه 1770، «الرحلة الى ايكاريا» لاسطفانوس كابيه 1845.

وظهور كلمة «يوتوبيا» في القرن السادس عشر لا يعني أن الفكر الذي تدل عليه لم يكن موجوداً من قبل. فالفكر الطوباوي أصيل في الفكر البشري، وقد ظهر قبل القرن السادس عشر، حيث تسنى له، متداخلاً مع أشكال أخرى من الفكر الاجتماعي والسياسي. فعلى سبيل المثال، نجد في «جمهورية» أفلاطون، وفي «المدينة الفاضلة» للفارابي، وفي تاريخ بعض الحركات الثورية الاجتماعية، عناصر يمكن أن تندرج بشكل أو بآخر في اطار الفكر الطوباوي.

ومن جهة ثانية، اذا كانت كلمة طوبى تدل اصطلاحاً على فن نشأ وتطور في الثقافة الأوروبية، فذلك لا يعني أن كلمة طوبى ومدلولها مقطوعا الصلة باللغة العربية. فكلمة طوبى موجودة في القرآن، بمعنى الحسنى والسعادة. وقد جاء في «لسان العرب» ان بعضهم رأى في كلمة طوبى اسم شجرة في الجنة، وبعضهم رأى فيها اسم الجنة بالهندية، وبعضهم اسم الجنة بالحبشية، وان بعض علماء اللغة جعلها جمعاً للطيبة، في حين جعلها بعضهم الآخر تأنيثاً للأطيب، نظراً لكون فعلى ليست من أبنية الجموع ولإمكان انقلاب الياء واواً، أي ان أصل الكلمة طيبى. وما يهمنا في هذا هو ان الحدس الذي تحمله كلمة طوبى باللغة العربية القديمة ليس غريباً عن المعنى الذي تحمله اليوم اصطلاحاً. فصورة الجنة، وصفة الطيبة، موجودتان في صلب الأدب الطوباوي الذي أشرنا اليه. لكن هذا الأدب يتميز بخصائص يجب التنويه بها، إذ إنها غير مألوفة في التراث العربي اجمالاً.

الطوبى في معناها الكلاسيكي هي كل تصور خيالي لمجتمع يعيش في حالة تامة من الأمان والسلام والانسجام والسعادة. فالخاصة الأولى في الفكر الطوباوي هي كونه فكراً خيالياً، أي فكراً لا يرتبط بواقع معين في الزمان والمكان ولا يأخذ بعين الاعتبار مسألة طبائع الأشياء، والشروط أو الوسائل الواقعية اللازمة لتحقيق تصوراته. الفكر الطوباوي فكر منفلت من قيود التاريخ الاجتماعي، يبني بدون اعتبارات واقعية أو تاريخية علماً اجتماعياً منظماً بحسب بعض المبادىء الجميلة المفترضة. ومن هنا الصفة التي تلحق به، وهي اللاواقعية والاستحالة. وهي صفة شائعة جداً في الكلام العادي حيث تستعمل كلمة طوباوي لوصف أي فكر مستحيل التحقيق. والخاصة الثانية للفكر الطوباوي هي كونه فكراً اجتماعياً، أي فكراً يتناول حياة مجتمع شامل في جميع جوانبه أو في بعضها، ويدور أساساً على قضية التنظيم الاجتماعي. بعض الطوباويات تبرز الجانب السياسي، أي نظام الحكم، وتصور المجتمع عائشاً في ظل حكم عادل، لا يحتاج الى القوة ولا يلجأ الى القهر، اذ يكتفي بجهاز أمن بوليسي بسيط، وبعضها يتصور نظام حكم آخر، الا ان المسألة التي يتعلق بها التفكير السياسي أو الاقتصادي في الفكر الطوباوي هي مسألة التنظيم الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية أكثر مما هي مسألة النظام السياسي أو النظام الإقتصادي في ذاته. والواقع ان معظم الطوباويات تتحدث عن مجتمع قائم على الاقتصاد الزراعي وحاصل على الوفرة والرفاهية. فمشكلة الانتاج محلولة من الأساس بحيث ان الاهتمام ينصب على التوزيع والاستهلاك، وبالتالي العلاقات الاجتماعية في مختلف أشكالها. المجتمع الذي يتصوره الفكر الطوباوي مجتمع متآلف متوازن، منظم أحسن تنظيم. والفارق بين الفكر الطوباوي والفكر النظري الحقيقي من هذه الجهة يكمن في أن خيال الفكر الاجتماعي النظري ينظم وقائع معاينة أو مبنية انطلاقاً من وقائع معاينة، بينما يدور الاهتمام التنظيمي في خيال الفكر الاجتماعي الطوباوي خصوصاً على التصرفات المحققة لرغبات وأحلام وتطلّعات معينة، وبدون اعتبار كاف لموقعها في البنية العامة للطبيعة الإنسانية. أما الخاصة الثالثة للفكر الطوباوي، فهي ما يفترضه محققاً من سعادة وفضيلة في المجتمع المتخيل. وفي الواقع يخلط معظم مؤلفي الطوباويات الكلاسيكية السياسة والأخلاق والتنظيم الاجتماعي. فالناس الذين يصفونهم طيبون، بسيطون، عفويون، مرتاحون، آمنون، منضبطون، لا

يتصرفون على أساس مبدأ الما ـ هو ـ لي والما ـ هو ـ لك، ويعملون جميعاً متعاونين في حالة راسخة من الطمأنينة والبهجة والابتعاد عن المفاسد والشرور. وليس من قبيل الصدفة أن يكون المكان الذي تصوروا فيه مثل هؤلاء الناس مكاناً منعزلاً، مناسباً في ميزاته تمام المناسبة، أي الجزيرة الخصبة.

وفي الواقع تسمح فكرة الجزيرة الخصبة بتصور كل ما يُشتهى تصوره من سلام وسعادة. فالمجتمع الطوباوي لا يعرف الأعداء، وبالتالي لا يعرف الحروب، لسبب بسيط وهو انه ليس له جيران ينافسونه وينازعونه، يعتدون عليه أو يُعتدى عليهم. والمجتمع الطوباوي لا يعرف القلة والاستغلال، لأن خيرات الجزيرة كافية لبناء اقتصاد قائم بنفسه، بعيداً عن مشكلات التبادل والتجارة وعن مشكلات الملكية الخاصة الأنانية. والمجتمع الطوباوي، نتيجة لذلك، منظم في توزيع سكانه وأوقات عملهم وكيفية تعاملهم بعضهم مع بعض على أساس الاحترام والتعاون المتبادلين.

وليس من الصعب تبيين الوظيفة النقدية التي يقوم بها هذا التصور للحياة الاجتماعية. فالطوبى الكلاسيكية تتضمن نقداً للمجتمع الذي ظهرت فيه. لكنه نقد غير مباشر وغير صريح. فاللجوء الى أسلوب العكس، أي تصوير ما هو عكس الحالة القائمة، يعبّر عن احتجاج ورفض لشروط هذه الحالة. ولكن النقد الحقيقي يتطلب أكثر من ذلك. والحق ان عدم اهتمام مؤلفي الطوباويات بالتحقيق العملي لتصوراتهم وعدم وصولهم الى النقد المباشر لمجتمعاتهم يرجع الى أسباب اجتماعية موضوعية.

وفي القرن التاسع عشر، أخذ الفكر الطوباوي يتحول من فكر مقتنع باستحالة تحقيق تصوراته الى فكر يبحث عن تحقيقها. وبدلاً من بناء مجتمع خيالي جميل، أخذ يطرح مشاريع للعمل، أو نماذج صالحة لتوجيه العمل. وقد لعبت التجارب التي تعرف تحت اسم الاشتراكية الطوباوية (أوين، فورييه)، كما لعبت الايديولوجية الاشتراكية عموماً وبعض المؤلفات النظرية، السوسيولوجية أو الفلسفية، في هذا القرن، ككتاب مانهايم: «الايديولوجية والطوبى»، دوراً مهماً في تحويل معنى الطوبى من التصور الخيالي غير القابل للتحقيق الى التصور الخيالي القابل للتحقيق في المستقبل. ومن جراء ذلك حصل تمازج شديد بين الفكر الطوباوي أو النزعة الطوباوية والفكر الإيديولوجي الثوري، مما أدّى الى كثير من الالتباس والبلبلة في الفكر وفي العمل. ولعل هذا هو السبب لتكاثر الكتب التي تتعمق في دراسة الانتاج الفكري الطوباوي وتتناوله من مختلف الجوانب، تصنيفاً وتعليلاً ونقداً.

ناصيف نصار

## ظاهِرَة
**Phénomène**
**Phenomenon**
**Erscheinung**

الظاهرة اسم لكل ما هو «معطى» لنا في الخبرة مباشرة. فالظاهرات ليست سوى تلك المعطيات التي تبدو للوعي على نحو مباشر، فتؤلف محتوياته.

وتنقسم الظاهرات الى مجموعتين كبريين هما: مجموعة الظاهرات الطبيعية ومجموعة الظاهرات العقلية. ومع أن هذا التقسيم قد يكون متعسفاً الى حد ما، إلا أنه تقسيم يأخذ به عامة الفلاسفة. وعلى أية حال يمكن القول عامة إن الظاهرات الطبيعية هي تلك التي ندركها عن طريق الحواس الخمس. وعليه فاللون والشكل والمنظر الذي أشاهده والنغمة التي أسمعها والحرارة والبرودة التي أحس بها والرائحة التي أشمها - كل هذه أمثلة لظاهرات طبيعية.

أما الظاهرة العقلية فهي ما يعطى للاحساس أو الخيال. ولا تقتصر الظاهرة العقلية على ما هو معطى للوعي، بل تشمل فعل العطاء كذلك. فسماع صوت ورؤية جسم ملون واحساس بالحرارة أو البرودة، وكذلك التفكير في مفهوم عام والحكم والتذكر والتوقع والاستدلال والاعتقاد واليقين والشك والظن، وكل انفعال وابتهاج وحب وبغض ورغبة واختيار وقصد وتساؤل واحتقار - كل هذه امثلة لظواهر عقلية. فالظاهرة العقلية لا تشمل ما يعطى للوعي فحسب، بل ما يستند إلى ما يعطى إليه. فرؤية مشهد ظاهرة عقلية، لأنه يعطى للوعي، والبهجة التي تصحب هذه الرؤية ظاهرة عقلية لأنها تستند اليها. وسماع سمفونية لباخ 1685-1750 ظاهرة عقلية، والحزن الذي يصحبه ظاهرة عقلية كذلك لانه يستند الى ذلك السماع. فمعطيات الوعي وما يستند اليها من أحكام وانفعالات ورغبات هي ظاهرات عقلية.

وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة وعلى رأسهم برنتانو 1838-1907 وهوسرل 1859-1938 الى القول إن الظاهرات العقلية تتميز عن الظاهرات الطبيعية بالتوجه الى موضوع او القصدية. وعليه فكل ظاهرة مصوبة أو متجهة نحو شيء ما: فكل عطاء ينطوي على شيء معطى وكل حكم يقوم على شيء مثبت أو منفي وكل حب ينطوي على شيء محبوب، وكل بغض ينطوي على شيء بغيض، وكل رغبة تنطوي على شيء مرغوب فيه... وهلم جرا. فالقصدية هي الخاصية المميزة للظاهرات العقلية. اما الظاهرات الطبيعية فلا تظهر هذه الخصيصة.

وقد اختلف الفلاسفة في الحالة الوجودية للظاهرات. فمنهم من جعلها كيانات قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كيانات قائمة على أشياء أخرى سواها ومستندة اليها.

ولعل أول إشارة صريحة الى أن ليس للظاهرات وجود مستقل عن الأشياء الحقيقية وردت في عبارة للفيلسوف الأغريقي ديموقريطس 460-404 ق.م. وهي: «هناك نوعان من المعرفة: أصيلة او حقيقية وغير أصيلة أو هجينة. فأما المعرفة غير الأصيلة فتشمل معطيات البصر والسمع والشم والذوق. واما المعرفة الأصيلة فلا علاقة لها بالحواس ومعطياتها. فليس هناك لون، ولكن الذرات التي لا كيف لها تولد ظهور الكيفيات». من هذا يستدل أن ديمقريطس يعزو للظاهرات وجوداً ثانوياً بالاضافة الى ما هو حقيقي وهو الذرات الكائنة في الفراغ.

وقد وجد هذا التقابل بين الظواهر والحقائق صداه في فلسفة افلاطون 428-348 ق.م. الذي قسم الوجود الى نوعين:

عالم الظواهر وعالم الحقائق، أو بتعبير افلاطون عالم الصور. ويتألف عالم الظواهر من معطيات الادراك الحسي كالألوان والطعوم والروائح والاحساسات وغيرها. وهذه المعطيات وإن كانت موجودة على نحو ما إلا أن وجودها مشتق من الأشياء الحقيقية وثانوي بالإضافة اليها لأنها في تغير دائم ولا تستقر على حال. ولذلك لا يمكن اعتمادها موضوعاً للمعرفة الصحيحة والعلم الحقيقي. أما الحقائق فهي في نظر افلاطون ثابتة وأزلية لايطالها التغيّر ولا تدرك الا بالحدس او العيان المباشر وتؤلف موضوع المعرفة الحقيقية. وتجدر الاشارة الى أن افلاطون لم يحدد طبيعة العلاقة بين الظواهر والحقائق بشكل واضح. فقد وصف هذه العلاقة بالمشاركة أحياناً وبالمحاكاة أحياناً أخرى. ولذلك استهدفت هذه العلاقة بعد افلاطون الى تأويلات مختلفة ومتعددة.

ففي الفكر الافلاطوني كانت الظواهر موضوعية ولكنها لم تكن موضوعية بقدر موضوعية الحقائق، بل كان نصيبها من الموضوعية نصيب صورة الشيء منها بالنسبة الى الشيء ذاته.

وقد سار فلاسفة العصر الحديث في فهم الظاهرة على النهج السابق ذاته، فرأوا أن الظاهرة هي كل ما يعطى للوعي من إحساسات وإدراكات وانفعالات... الخ. ولكنهم اختلفوا في علاقة هذه المحتويات الادراكية بالأشياء الخارجية. فديكارت 1596 ـ 1650 ولوك 1632 ـ 1714 اعتقدا أن الظاهرات ليست سوى آثار لاسباب أو قوى تقوم في الأشياء الخارجية، وذهبا الى أن هذه الظاهرات تشبه على نحو أو آخر خصائص في الأشياء الخارجية. ولذلك اعتقدا أنه يمكن معرفة الأشياء الخارجية من خلال معرفة ادراكاتنا. اما هيوم 1711 ـ 1776 فقد أنكر وجود اي شيء سوى الظاهرات، وقال ان ما يسمى بالأشياء ـ مادية كانت أم عقلية ـ ليست سوى نظم من الظاهرات. وهكذا ان كان ديكارت ولوك قد احالا الظاهرات الى أشياء ما سواها، فإن هيوم قد فعل العكس، فقد أحال الأشياء الى الظاهرات. وغدا الجسم المادي عنده منظومة من الإحساسات، كما غدا العقل هو الآخر منظومة من الإدراكات الملتحم بعضها ببعض. وعرف هذا الاتجاه بالظاهري أو الظاهراتي.

ولم يخرج كانط 1724 ـ 1804 عن هذا النهج. فقد رأى أن محتويات الادراك ليست سوى ظاهرات أطلق عليها اسم التمثلات اي ما يتمثل للعقل او الوعي من الأشياء، وهي التي تؤلف موضوع معرفتنا العلمية. على ان كانط ميز بين الظواهر أو الأشياء على نحو ما تظهر في الادراك، وبين الأشياء على نحو ما هي في الحقيقة والتي أطلق عليها اسم الأشياء ـ في ذواتها او النومينات التي تختفي وراء حجاب لا يمكن للعقل البشري النفاذ منه اليها، ولذلك ستظل طلسما تند عنها المعرفة والادراك.

وقد أدى تقسيم الموجودات الى ظواهر وأشياء ـ في ذاتها، الى صعوبة كبيرة وهي انه اذا كانت معرفتنا قاصرة على الظواهر فحسب، فانه يتعذر علينا ان نعرف ما اذا كانت هذه المعرفة صادقة او غير صادقة على الاشياء ـ في ـ ذواتها. وعليه فإن مثل هذا التقسيم قد أفضى الى الشك في المعرفة. لذلك وجدنا الفلاسفة الذين جاؤوا بعد كانط يسعون الى تجاوز هذه الصعوبة. وكان هيغل 1770 ـ 1831 في طليعة هؤلاء الفلاسفة. ففي مؤلفه الرئيس «علم ظواهر الروح» (1807) تتبع هيغل تطور العقل أو الروح خلال المراحل المتعددة التي يقوم العقل فيها بفهم ذاته كظاهرة من اجل الوصول الى أرقى مرحلة يدرك فيها ذاته بما هو في ذاته اي كشيء ـ في ـ ذاته. وعلى هذا أصبح علم ظواهر الروح العلم الذي يمكن العقل من معرفة ذاته بما هو في ذاته من خلال تتبع الظواهر التي يتجلى فيها لذاته.

ومن الذين حاولوا التغلب على هذه الصعوبة كذلك ادموند هوسرل. فقد نادى بالتوجه نحو الظواهر مباشرة دونما افتراضات مسبقة خلافاً لما دعا اليه المثاليون والماديون، ورأى بأن وصف الظاهرة وصفاً أميناً كفيل بأن يقودنا الى المعاينة المباشرة لما يكمن فيها من حقيقة او ماهية. وهكذا يجعل هوسرل الماهيات في الظواهر، وان كانت الظواهر تدرك بالحواس في حين لا تدرك الماهيات الا بالحدس او المعاينة العقلية المباشرة. وبذلك تلتحم الذات بموضوعها وتندمج فيه، فلا تكون ذاتاً بدون موضوع ولا موضوعاً بدون ذات. وقد كانت هذه المحاولات بداية لحركة فلسفية واسعة هي الواقعية الجديدة التي انضم إليها فلاسفة كثيرون في العالم الغربي خصوصاً في الولايات المتحدة الأميركية في النصف الأول من القرن العشرين ومنهم صموئيل الكسندر 1859 ـ 1938 في انكلترا ومنتاكو 1873 ـ 1953 في أميركا.

**كريم متى**

**إضافة**

1 ـ هناك تمييز في الفكر المعاصر بين الظاهرة العقلية

والظاهرة الانفعالية.

فالظاهرة العقلية تقترن بمعطيات الوعي وما هو واع ويندرج ضمن دائرة الوعي أي المعقول أو المعقلن، أما الظاهرة الانفعالية فتقترن بما تحت الوعـــي أو اللاوعـــي في علم النفس التحليلي المعاصر. بل يمكن التحدث عن ظاهرة انفعالية واعية = معقلنة وظاهرة انفعالية لا واعية = غير معقلنة. هذا في حال ترادف مفردة وعي = شعور لا وعي = لا شعور.

2 ـ من الشائع ان تُجمع ظاهرة ظواهر مما يربك التمييز الفلسفي الدقيق بين الموقف الظاهري فـي فلسفـة المعـرفـة، والموقف الظاهراتي اي الفينومينولوجي. لذلك ربما كان من الأفضل لو يثبت الاستعمال التالي:

أ ـ ظاهر، ظواهر، ظواهرية، ظواهري، بالنسبة للموقف الأول الذي يرتبط مع التيار التجريبي فـي المعـرفـة خـاصـة التجريبية البريطانية.

ب ـ ظاهرة، ظاهرات، ظاهراتية، ظاهـراتـي، بـالنسبـة للموقف الفينومينولوجي المرتبـط مـع التيـار المـاهـوي فـي المعرفة. وقد بدأ هذا الموقف من تمييز كانط بين (نومين) أي الوجود في ذاته و(فينومين) ظاهريته. لكن هذه الثنائية ارتبطت علائقياً باستدعاءات جدلية بين القطبين في ديالكتيك المنظومة الهيغلية، وتطابقت ظاهراتياً في المنظومة الهوسرلية أو الفلسفة الظاهراتية، ثم انتهت إلى دلالـة منهجيـة أي المنهـج الظاهراتي عند هوسرل وهيدغر وسارتر.

جـ ـ أما الصيغة الأقل شيوعاً ظهور، ظهورية، مثل ترجمة كتاب هيغل «فينومينولوجيا العقل» بـ «علم ظهـور العقـل» فانها جائزة من ناحية الشكل لكنها تحدث خللاً في مضمون الدلالة الهيغلية. لأن ظهورية مشتقة من ظهر في اللغة العربية الذي يدل على تمظهر ما كان خفياً مستتراً. بينما الدلالة الهيغلية في اللغة الألمانية تعني تماماً «ظاهراتية العقل» اي ظاهرته الحاضرة عبر تجلياتها وصيرورتها العقلانية ـ المتعقلنة في ـ الوجود المعقلن. لذلك ربما كان من الأفضل تثبيت: الصيغة (أ) والصيغة (ب) منعاً للالتباس بين حدود النظريات الفلسفية.

**محمد الزايد**

## ظُلْم

**Injustice**
**Injustice**
**Ungerchtigkeit**

الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء، هو وضع الشيء في غير موضعه المختص به ـ اما بنقصان أو بزيادة، واما بعدول عن وقته أو مكانه.

وعلى أساس هذا المعنى يقال الظلم في مجاوزة الحق ـ فيما يكثر، وفيما يقل، من التجاوز.

ويقال أيضاً في الذنب الكبير، وفي الذنب الصغير، ولذلك قيل لآدم عليه السلام في تعديه ظالم. وقيل لإبليس في تعديه ظالم ـ وان كان بين الظلمين فرق شاسع، وبون واسع.

والأصل في الظلم هو الظلام أو الظلمة ـ من حيث أن الإنسان في الظلمة يخبط خبط عشواء، ويضع الأشياء في غير موضعها المختص بها، ويتجاوز الحدود. ومن هنا كان من نعم الله على عباده أنه يهديهم في ظلمات البر والبحر.

وفي اللغة: أظلم فلان ـ أي أصبح في ظلمة، أو حصل في ظلمة. وفي القرآن الكريم ﴿فإذا هم مظلمون﴾ ـ أي كأنهم يعيشون في ظلام، أو هم في ظلام.

والمفكرون الإسلاميون يحصرون أنواع الظلم في ثلاثة:

الأول: ظلم بين الانسان وبين الله تعالى: ﴿وأعظمه عندهم هو الكفر والشرك والنفاق﴾. ويمثلون لذلك بآيـات عـديـدة نكتفي منها بـ :قوله تعالى: ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾ وقوله: ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾.

الثاني: ظلم بينه وبين الناس. ويمثلون لذلك بآيات قرآنية نكتفي منها بـ : قوله تعالى: ﴿إنما السبيل على الذيـن يظلمـون الناس﴾. وقوله: ﴿ومن قتل مظلومـاً فقـد جـعلنـا لـوليـه سلطاناً...﴾.

الثالث: ظلم بينه وبين نفسه. ويمثلون لذلك بقوله تعالى: ﴿ فمنهم ظالم لنفسه ﴾. وقوله: ﴿ ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه... ﴾.

ثم يعلقون على هذه الأقسام بقولهم: وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس ـ فإن الإنسان في أول ما يهم بالظلم فقد ظلم نفسه ـ أي أن الظالم مبتدىء أبداً بنفسه في الظلم من حيث مخالفته للقيم والقانون والشرائع.

ويوردون في هذا المقام قوله تعالى: ﴿ وما ظلمهم الله، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون... ﴾.

وتقف بعض الفرق الدينية ممن يبحثون مسائل الفلسفة وعلم الكلام عند أمثال هذه الآيات القرآنية:

قوله تعالى: ﴿ وما الله يريد ظلماً للعباد ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وما أنا بظلاّم للعبيد ﴾.

يقفون عند تخصيص الأولى بالإرادة مع لفظ العباد. ويقفون عند صيغة المبالغة من الثانية وهي قوله تعالى: ﴿ بظلاّم للعبيد ﴾.

وينتهون من هذه الوقفات الى تقرير مسألتين مهمتين جداً:

الأولى: ان كون الله لا يريد الظلم يقتضي أنه قد يريد الظلم وإن لم تتعلق به ارادته، وان كونه ليس بظلاّم لا ينفي عقلاً كونه ظالماً - وإن تنزه سبحانه عن ذلك.

اي أن جواز الظلم غير مستبعد عقلاً بمقتضى هذه الآيات.

الثانية: أما الحقيقة الثانية فهي أنه سبحانه صاحب التصرف المطلق في كل شيء، وله أن يتصرف كيف يشاء فيما يشاء، وليس يصح أبداً أن تقاس أفعاله بمقاييس المنطق البشري.

والظلم ينهى عنه في كل الحالات، وحتى تستقيم أمور الناس ولا يظلم أحد أحداً، رأت البشرية الاعتماد على بعض المعايير التي يتحقق بممارستها العدل، ويقدم على أساس مخالفتها الظلم.

وهذه المعايير منها المادي كالمكاييل والموازين والأقساط. ومنها المعنوي الذي يرتبط بالقيم الروحية والأخلاقية، والذي قد يتخذ له مظهراً من القواعد الشرعية، والمبادىء القانونية، والنظم الاجتماعية.

ولكن هذا الذي بلغته البشرية من وضع للمعايير لم يخلص البشرية من الظلم، وظل فيها الظالمون الذين يصدرون في أفعالهم من الهوى والغرض والمصلحة الذاتية.

وهذه الأشياء قد تدفع الى الظلم عن طريق تطفيف المكيال والميزان - كما جاء في القرآن الكريم.

لكن الأخطر من ذلك كله هو أن الناس لا يزالون يختلفون في هذه المعايير ذاتها. ولم يتفقوا بعد على معيار أو معايير واحدة يمكن الاعتماد عليها في انقاذ البشرية من الظلم.

ونظرة في مجالات الظلم: كالظلم السياسي والظلم الاقتصادي، والظلم الاجتماعي، وما إلى ذلك - ترينا أن علاج الظلم في النظام الرأسمالي غيره في النظام الاشتراكي، غيره في النظام الشيوعي وهلم جرا.

والنظم الدينية إنما تشدد العقوبة على الظالمين ليكون العقاب هو الرادع - ولكنها جعلت هذه العقوبة في حياة أخرى غير هذه الحياة الدنيا، وهو أمر يجعل العقوبة غير رادعة.

وهذا لا يمنع من أن عامة الناس إنما يعتقدون أن الظلم ينتهي دائماً الى خراب البيوت.

وننهي هذه الكلمة عن الظلم بأن الإنسانية لا تزال تختلف في حدود الظلم وأبعاده، وفي كيفية علاجه. وأن المقام هنا لا يتطلب أكثر من هذا الذي ذكرنا.

**محمد أحمد خلف الله**

---

## ظَنّ

**Opinion**
**Opinion**
**Meinen - Meinung**

---

**مصدر** ظنّ (ج) ظنون وأظانين. ومعناه: «التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد غير الجازم»، أو الميل الى الإعتقاد بشيء ما دون علة أو دليل (الفراسة) أو الحكم على أمر ما (الاجتهاد) مع الشعور بعدم اليقين في ذلك وإمكانية قبول هذا الاعتقاد أو الحكم لنقيضه دون يقين أيضاً.

**وفي الشريعة** الظن تارة يكون معناه الشك والريبة Soupçon كقولنا: انه رجل ظنون: أي سيء الظن، يشك في كل شيء. وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿ إن بعض الظن إثم ﴾. (الحجرات 12). ودين ظنون: أي دين يشك في تحصيله، لا يدري صاحبه إن كان سيحصل عليه أم لا. وتارة يكون معناه اليقين Certitude كقول الله تعالى: ﴿ .. وظنوا أن لا ملجأ من الله... ﴾. (التوبة 118). ﴿ فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول... إني ظننت إني ملاقٍ حسابِيَهْ ﴾. (الجاثية 19 - 20). ﴿ إنّا لنراك في سفاهة وإنا لنظنك من الكاذبين ﴾. (الأعراف 66). وتارة يكون معناه الوهم أو التوهم أو شبه الاعتقاد أو الاعتقاد الراجح Probable (اليقين بلا جزم) أو التوقع، كقولنا: انه يظن الخير في كل الناس. ظنه صديقاً وفياً. ظنه علياً. وكقول الله تعالى: ﴿ ان نظن الا ظناً وما نحن بمستيقنين ﴾. (الجاثية 32). ﴿ قال الذين يظنون انهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله ﴾.

(البقرة 249). « الظن شك ويقين الا انه ليس بيقين عِيان، انما هو يقين تدبر، فاما يقين العيان فلا يقال فيه الا علم.. والعرب تقول للرجل الضعيف أو القليل الحيلة: هو ظنون.. والظنون: الرجل السيء الظن، وقيل: السيء الظن بكل أحد (و) الرجل القليل الخير (و) المتهم في عقله. ودين ظنون: لا يدري صاحب أيأخذه أم لا..». (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة: ظن). وفي شرح «الاشارات» «قد يطلق الظن بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق غير المستند إلى علته، وعلى الجازم غير المطابق، وعلى غير الجازم». (عن «الكليات» لأبي البقاء، القسم الثالث، فصل الظاء).

وقد يأتي الظن بمعنى الاتهام، كقولنا: من تظن سرق دارك: أي من تتهم بسرقته. والظِنّة: التهمة، (ج) ظنن. وفي الحديث الشريف: «لا تجوز شهادة ظنين» أي متهم في دينه. وقد يأتي أيضاً بمعنى الحدس Intuition ومن هنا قولنا: «دليل المرء أو المؤمن، قلبه». وقول أحد الصوفيين:

قَدْ كَانَ مَا كَانَ مِمَّا لَسْتُ أَذْكُره
فَظُنَّ خَيْراً ولاَ تَسْأَلْ عَنِ الخَبَرِ

«الحدسيات في عرف الحكماء والمتكلمين هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة الحدس. فإن كان الحكم بواسطة حدس قوي مزيل للشك مفيد للقين، تعد من القطعيات، كعلم الصانع لإتقان فعله.. وإن لم يكن الحكم بواسطة حدس قوي تعد من الظنيات ولذلك ترى الاختلاف، فالبعض جعلها من القطعيات والبعض الآخر من الظنيّات...». (التهانوي، «الكشاف»، ج 1، ص 301).

وفي **المنطق**، الظنيات: هي القضايا التي يحكم العقل برجحانها مع احتمال نقيضها، سواء كانت صادقة أو كاذبة. مثل: كل الأمهات محبات لأبنائهن. كل واجب يعاقب على تركه. كل سارق محتاج. كل من يطوف ليلاً أما سارق أو مجرم أو مجنون. وفي الغالب، الظنيات في المنطق التي يقوم عليها الاستدلال الجدلي، هي من القضايا الراجحة اليقين، وذلك بالنسبة الى القضايا البرهانية (اليقينية) التي يقوم عليها الاستدلال البرهاني، والقضايا السفسطائية (الكاذبة) التي يقوم عليها الاستدلال السفسطائي. والظنيات خلاف اليقينيات، تختلف بعضها عن بعض من حيث القوة أو الضعف، فبعض الظنيات أقوى من بعض. لذا يميز في الظنيات بين القضايا الظنية المشهورة والمقبولة والمتخيلة والوهمية الخ.. وعندما تكون القضايا الظنية من القضايا الراجحة اليقين، فإنها تخرج من دائرة المشهورات والمقبولات والمتخيلات، وتدخل في نطاق المتواترات والتجريبيات والحدسيات. ويرى الغزالي ان القضايا أو المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين، نوعان: «نوع يصلح للظنيات الفقهية، ونوع لا يصلح لذلك... النوع الأول وهو الصالح للفقهيات دون اليقينيات، وهي ثلاثة أصناف: مشهورات ومقبولات ومظنونات.

الصنف الأول: المشهورات مثل حكمنا بحسن... صلة الأرحام.. وحكمنا بقتل الحيوان..

الصنف الثاني: المقبولات وهي أمور اعتقدناها بتصديق من أخبرنا بها.. ولها في اثارة الظن مراتب لا تكاد تخفى...

« الصنف الثالث: المظنونات وهي أمور يقع التصديق بها لا على الثبات بل مع خطور امكان نقيضها بالبال، ولكن النفس اليها أميل، كقولنا: إن فلاناً إنما يخرج بالليل لريبة، فإن النفس تميل اليه ميلاً يبنى عليه التدبير للأفعال، وهي مع ذلك تشعر بامكان نقيضه، والمشهورات والمقبولات اذا اعتبرت من حيث يُشعر بنقيضها في بعض الأحوال، فيجوز أن تسمى مظنونة، وكم من مشهور في بادىء الرأي يورث اعتقاداً، فإن تأملته وتعقبته عاد ذلك الاذعان لقبوله ظناً أو تكذيباً كقول القائل: ينبغي أن تنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً؛ فهذا محمود مشهور يتسارع الذهن الى قبوله ثم يتأمل فيتبين خلافه، وهو ان الظالم ينبغي الا ينصر بل ينبغي أن يمنع من ظلمه وينصر المظلوم عليه، وهو المراد بالحديث المعقول فيه، فإنه سئل عن ذلك، فقيل: كيف ينصر الظالم؟ فقال: نصرته ان تمنعه من ظلمه». («معيار العلم في فن المنطق»، ص142-146). كما يميز بعض المناطقة بين الإستقراء التام الذي يفيد اليقين Certitude والاستقراء الناقص الذي لا يفيد الا الظن. «الإستقراء إما تام... [ويمكن إرجاعه] الى القياس المقسم كقولنا: كل حيوان إما ناطق أو غير ناطق، وكل ناطق من الحيوان حساس، وكل غير ناطق من الحيوان حساس، ينتج: كل حيوان حساس، وهذا القسم يفيد اليقين؛ واما ناقص يكفي فيه تتبع أكثر الجزئيات، كقولنا: كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لأن الإنسان كذلك والفرس كذلك والبقر كذلك، الى غير ذلك مما صادفناه من أفراد الحيوان. وهذا القسم، لا يفيد إلا الظن، إذ من الجائز أن يكون من الحيوانات التي لم نصادفها ما يحرك فكه الأعلى عند المضغ كما نسمعه في التمساح...». (الملا عبد الله، «الحاشية في المنطق»، ص 141).

والظن عند **الفقهاء** بالرغم من ان معناه الشك لأنه يفيد التردد أو الاشتباه في تصديق وجود الشيء أو عدم وجوده،

الا انهم يلحقونه غالباً باليقين. أما عند **المتكلمين**، فالظن معناه تجويز كلا أمرين أحدهما أرجح من الآخر رجحاناً لا تنقبض النفس معه عن الطرف الآخر. والراجح يسمى « ظناً » والمرجوح يسمى « وهماً ». وفي « التعريفات » للجرجاني، الظن: « هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض. ويستعمل في اليقين والشك.. وقيل الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان [ لوجود بعض الأسباب التي تغلّبه على الطرف الآخر من الشك ] ».

والظن عند ابن سينا هو رأي في شيء ما يقبل نقيضه، بمعنى انه يمكن أن يكون شيء ما كذلك وأن لا يكون كذلك... ». والمظنونات هي آراء يقع التصديق بها لا على الثبات بل يخطر امكان نقيضها بالبال، ولكن الذهن يكون اليها أميل.. فإن لم يخطر إمكان / نقيضها بالبال وكان إذا عرض نقيضه على الذهن لم يقبله الذهن ولم يمكنه فليس بمظنون صرف، بل هو معتقد. فإن قيل له: مظنون، فباشتراك الإسم، وكأنه انما يقال ذلك لمعتقد غير حق أو غير دائم أو غير واجب الحقية، وما كان من المعتقدات غير حق أو غير واجب القبول وكان لا يخطر نقيضه بالبال لكنه اذا تكلف إخطاره بالبال لم يجب حينئذ أن يحمد ويقبل وعاد شنعاً أو مشكوكاً فيه بحسب الشهرة، فهو الذائع في البادي (أي الظاهر) وبذلك ينفصل عن المظنون (الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه) ». (« النجاة » د. ت. ص ص 99 ـ 100 ).

وفي **الفلسفة** يمكن التمييز بعامة بين مذهبين فيما يتعلق بالمعرفة الإنسانية: 1 ـ مذهب القائلين بإمكان المعرفة، وهم الذين أنكروا ادعاء الشكاكين بعدم القدرة على ادراك الحقيقة، وقالوا بإمكانية المعرفة والوصول الى اليقين فيها، سواء عن طريق العقل (العقليون) أو عن طريق الحس (الحسيون التجريبيون) أو عن طريق الحس والعقل معاً (النقديون). 2 ـ مذهب المنكرين لإمكان المعرفة، وهو مذهب الشكاكين بعامة مثل: اركزيلاس 241 ق.م. كارنيادس، بيرون، مونتني Montaigne الخ.. الذين قالوا بامتناع المعرفة وبعدم قدرة الإنسان على العلم، وقد استندوا في ذلك الى خداع الحواس وعدم الثقة في أحكام العقل؛ وقالوا بأن جميع الأحكام انما هي احتمالية، وكل منها يمكن أن يكون احتمالاً أدنى الى الصواب من غيره، لأنه لا يوجد أي مقياس ثابت للحقائق؛ وأدى بهم ذلك الى المناداة بالتوقف عن اصدار الأحكام على أي شيء، لأن أي حكم على أي شيء، انما هو في النهاية كناية عن حكم ظني غير يقيني يقبل ضده، وبالتالي فإن الحقيقة المتوهمة أو المظنونة مساوية لنقيضها. ولعل أفلاطون أول من ميز بوضوح بين نوعين من المعرفة: المعرفة اليقينية التي تقوم على العقل ومبدأ العلية؛ والمعرفة الظنية التي تقوم على الاحساس والتوهم، وهي كناية عن معرفة تخمينية نسبية. والعلم الصحيح يقوم على أساس من العقل وربط الأمور بعللها، لا التوهم أو الإلهام أو الإحساس. مع الملاحظة بأن ديكارت 1596 ـ 1650 م. الذي يلقب بـ « أبو الفلسفة الحديثة » والذي شك في كل شيء: في الحسيات وفي العقليات وفي الرياضيات وفي الأحلام وفي كل شيء، حتى في وجوده، فضلاً عن وجود العالم الخارجي، لم يذهب مذهب أفلاطون في تمييزه ذلك؛ وهو لم ينجُ من شكوكه وظنونه ويعبر الى حالة اليقين، الا بسند إلهي. وقد رأى بليزبسكال 1623 ـ 1662 م. أن يقين القلب لا حجة عليه كما ان المعرفة العقلية لا يقين فيها، وإذن فليست معرفتنا الا ظنية. كما رأى ديفيد هيوم 1711 ـ 1776 م. وكذلك من قبله الغزالي، أن ما نظنه أو نعتقده من وجود قوانين طبيعية تحكم الأشياء والظواهر برباط ضروري، هو: رباط العليّة، انما هو مجرد ظن ناشيء عن الاعتياد وقائم على المشاهدة والتكرار ليس إلا... لأنه ليس هنالك من ضرورات منطقية في طبيعة الأشياء أو الظواهر، تجعلها دائمة الحال على ما هي عليه. أما كانط Kant 1724 ـ 1804 م. صاحب الفلسفة النقدية، فإنه قد ميّز بين معرفة « الشيء في ذاته » أو معرفة الباطن، وهي معرفة نسبية ظنية لانها خارجة عن نطاق المحسوس أو الحس والتجربة؛ ومعرفة « الشيء في ظاهره » أو مظهره، (معرفة الظاهر) وهي معرفة يقينية معللة، لأنها تتناول ظواهر الشيء وما هو محسوس منه وعلاقات الظواهر بعضها ببعض. في حين ان هيغل 1770 ـ 1831 م. قد رأى ( كهيراقليطس) أنه ليس هنالك كما يظن، من حقيقة مطلقة في كل مكان وزمان. ومع الفلسفة الحسية المادية الحديثة، أصبحت المعرفة اليقينية هي تلك التي يتطابق فيها الفكر مع الأشياء المادية وذلك بدون أي تناقض، والتي تصدق في كل مكان وزمان. وهكذا أصبحت الأحكام الظنية، مثل: « هذا شعر رائع » في ظل الفلسفات المادية والتجريبية والوضعية المنطقية الحديثة، عبارة عن أحكام معيارية Normatives أي تفضيلية، احتمالية، في مقابل الأحكام المعرفية اليقينية أو العلمية البرهانية. مع الاشارة الى ان الفلسفة النسبية تنكر وجود حقائق مطلقة، لأن الحقيقة بنظر أصحابها، انما هي نسبية تبعاً

للمكان والزمان والفرد الخ... والفلسفة الحدسية Intuitionnisme (شوبنهاور، برغسون) ترى أننا لا نعرف الأشياء بواسطة العقل أو الاستدلال النظري فحسب، وإنما نعرفها أيضاً حتى بواطنها، بواسطة الحدس (الظن، التخمين).

## مصادر ومراجع


- ابراهيم، أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، (مجمع اللغة العربية)، المعجم الوسيط، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- ابراهيم، زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، 1972.
- ابراهيم، زكريا، مشكلة الفلسفة، مصر، مكتبة مصر.
- ابن سينا، النجاة، لا. ت.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكلّيات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، 1975.
- بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد الى الفلسفة، ط 2، الكويت، وكالة المطبوعات، 1979.
- بوخينسكي، جوزيف، مدخل إلى الفكر الفلسفي، تر. محمود زقزوق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1973.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862.
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية.
- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، تر. محمود محمد الخضيري، ط 2، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1968.
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي.
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971.
- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1958.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ.
- العوا، عادل، التجربة الفلسفية، دمشق، 1962.
- الغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، بيروت، دار الأندلس، 1978.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق ـ المنطق التقليدي ـ ط 2، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952.
- كوليه، أزفلد، المدخل إلى الفلسفة، تر. أبو العلا عفيفي، ط 3، القاهرة، 1955.
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958.
- وهبه، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، 1971.


مهدي فضل الله

## عَالَم

**Monde**
**World**
**Welt**

1 ـ العالم هو مجموعة الموجودات: انه هذه الطبيعة؛ هو هذه الأشكال المتنوعة المتعددة للمادة. العالم مجملُ الأشياء المادية، والظواهر، والعلائق القائمة بين تلك الأشياء، وبين تلك الظواهر. وبهذا المعنى هو ذلك العالم المادي الذي نعيش فيه، وندرسه، وتكون العلوم الطبيعية ميدان المعرفيات الخاص به أي حيث المناهج التي تقطِّع، وتزِن، وتقيس، وتكرِّر التجربة عند الرغبة، وتبحث عن قوانين أو عن صلات متينة عامة. ثم هناك، من جهة ثانية، العالم الإنساني الذي يقوم على العلائق بين البشر؛ وهي علائق منغرسة في المجتمع والتاريخ. وعلى ذلك فإن هذا العالم علائقي، ويحمل معنى خُلُقياً أو عقلياً. وتكون العلوم هنا اجتماعية، انسانية، أو علوم العقل بحسب بعض التسميات، أو بالأجنبيات هي: Geisteswissenchaften, Sciences de L'esprit, Sciences noologiques. ولذا تكون المناهج مرتبطة بذلك النوع من العلوم، أو الدرجة من المعرفة التي تؤوب إلى عالم الإنسان حيث الذاتانية هي، حتى اليوم، الأطغى اي حيث عالم الأحداث النفسانية. (انظر: المناهج الذاتية التوجّه أي الذاتانية؛ في مقابل المناهج الطبيعية والموضوعية التوجه: علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 23 ـ 26، 370 ـ 378).

تقوم بين ذينك العالمين علائق جدلية. فالإنسان موجود في هذا العالم، وقبالة هذا العالم وبهذا العالم. والعالم هذا ندركه، ونتأثر به، ونسعى للتحكم فيه ما أمكن. وقد بحث الفكر الإنساني قضية العالم هذه كقضية أولى. هنا تستدعى التيارات العديدة: المثالية بتنوعاتها، الواقعية بتعدداتها، المادية، التيارات المقرّبة أو المتدرِّجة بين القطبين الكبيرين المثالية والواقعية وبمصطلحات أخرى، تُستدعى هنا افهومات ركيزية من مثل، الكائن، الواقع، العينيات، الخارج، المادة، الخ. من جهة؛ ومن جهة أخرى مقابلةٍ نلاقي: الفكر، الوعي، الذات، الذهنيات. الخ... كما تقوم بين النوعين من المناهج الدراسية لذينك العالمين، المناهج الذاتانية والموضوعاتية، أي المناهج الذاتية النزعة والمناهج الطبيعية النزعة، علائق جدلية. وهما يتبادلان ويتفاعلان ويتكاملان، يسيران باتجاه الاقتراب الأقوى فالأقوى، داخل بنية واحدة حية.

2 ـ يختلف العالم Welt, World, Monde عن الكون Welt all; Universe;. فالعالم هو عالم الناس، والعالم الطبيعي، وعالم العلائق القائمة بين الظواهر...؛ أما الكون فهو أشمل إذ هو يحوي عوامل متخصصة. صحيح أن العالم مجموع ما هو موجود في الزمان والمكان، إلا أننا نقول: العالم الإنساني؛ وداخل هذا العالم عينه نتحدث عن عالم الطفولة، وعالم السياسة، وعالم المعرفة، الخ.. ونبحث في عالم الحيوان، وضمنه هناك عالم الطيور، وعالم الأسماك. فالعالم هنا فئة، أو جماعة، أو تجمُّع؛ كعالم الأعمال أو رجال العلم الذي هو مجموعتهم، أو تَجَمُّعهم، أو فئتهم.

3 ـ بالعلم انتقل الفكر من الكلام عن الكون المنظَّم إلى النظر بتنظيم الكون، والسعي لتحكيم العقل به ولإخضاعه المتزايد للفكر. إن الكون المنظّم Cosmos هو العالم ككل، الحَسَنُ الترتيب والانتظام، والانسجام. إن الكوسموس، بعبارة أخرى، هو الكون معتبراً كنسق جيد الترتيب؛ وهو أيضاً العالم، بل وأيضاً الترتيب والانتظام.

وهنا يستدعي مصطلحان: العالمانية Cosmisme واللاعالمانية Acosmisme، وحدة الوجود.

4 ـ نفس العالم: مفهومٌ قال به أفلاطون في «الطيماوس»

هي أول ما صنعه صانع الكون (المُجْتَرح / ديميورجوس Démiurge)، الذي هو إله أو كالإله أو هو، بحسب البعض. تلك النفس للعالم (انظر: علي زيعور، «مذاهب علم النفس»، ص 35 ـ 36). ونجد كلاماً عن «نفس العالم» عند أفلوطين، وبعض العرفانيين.

5 ـ نشوء العالم والكون: في النظرية الدينية، تم ذلك بخلق من عدم، وبفعل صدور كلمة «كُنْ» عن اللّه. وتلك نظرية تقوم على الايمان بقوة الكلمة. وقد عرف الفكر العربي الإسلامي نظريات في نشوء الكون والعالم منها للمثال: نظرية الخلق الإبداعي، ونظرية في نشوء الحياة عند ابن طفيل، ونظرية تقيم علائق تدرجية بين الكائنات (اخوان الصفا مثلاً). أما في الفكر الحديث فنعرف نظريات كثيرة تصنف بسرعة إلى نظريات: لايبنتز، نظرية ديكارت وكانط ولابلاس، النظرية الكوارثية، النظرية السديمية، وغيرها (انظر: كوسموغونيا = نشوء الكون، النشكونيّات).

6 ـ العالم هو «مجموع الأجسام الطبيعية كلها». (ابن سينا، كتاب «الحدود»، ص 28)؛ (الغزالي، «معيار العلم»، ص 221)؛ وهو أيضاً: «جملة موجودات متجانسة؛ كقولهم عالم الطبيعة، وعالم النفس، وعالم العقل». (ابن سينا، نفسه، ص 28). وفي الفكر العربي الإسلامي، نستطيع القول إن أسلافنا فهموا العالم على أنه الجزء المعلوم من الدنيا، العالم الأرضي. وبذلك فهو «الأرض ومن عليها»، ويوضع إزاء العالم الآخر، العالم الثاني، العالم الأقرب إلى الألوهية. وهنا تُستدعى مصطلحات أساسية عرفها الفكر العربي الإسلامي، فمنها: أ ـ عالم الملك: وهو، أيضاً، عالم الشهادة، وعالم المعرفة بالحس والمشاهدة الحسية. هنا العالم الحسي، عالم الأعيان أو العينيات، عالم الخلق وحيث نلقى التغير، والنقص، والشر، والفساد. المُلْك، يقول ابن عربي («المصطلحات»، ص 119)، وهو عالم الشهادة. ب ـ عالم الملكوت: وهو أيضاً، عالم الغيب، العالم الأرفع والذي نعجز عن «شهوده». إنه عالم الجبروت، عالم السماوات. وعالم الأفكار، عالم المعاني، عالم المُثُل، يوضع في مقابل عالم المحسوس؛ وكذلك فإن هناك تقابلاً بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات؛ ونلقى الموازاة والمقارنة بين عوالم الملك والمحسوس والشهادة على صعيد؛ وعوالم الملكوت والجبروت والمعقول والغيب، من جهة أخرى؛ (الكاشي، «اصطلاحات»، ص 67، 88 ـ 89. ومادة: عوالم اللّبس، ص 126-127).

يضع الفكر الديني العالم في منزلة دنيا. فالعالم هو الدنيا ذات المرتبة الفانية، ودون المرتبة الجديرة، مرتبة الألوهية، أي العالم الدائم المستمر والحياة الخالدة. وهو، في تلك النظرة، ذو وظيفة تُعَدُّ للعالم الثاني، وجسر انتقال، وأداة لمعرفة الآخرة. فالعالم «هو ما يعلم به الصانع» هو ما سوى الله تعالى من «الموجودات أي المخلوقات جوهراً كان أو عرضاً». (التهانوي، «كشاف»، مج. 2، ص 1053 ـ 1055)، أو أنه، بتعبير مرادف، «هو ما يعلم به الخالق» (أبو البقاء، «الكليات»، القسم 3، ص 249). وبذلك فهو ناقص، لم يوجد من نفسه، وسينتهي. هو محدث، وعدمه ووجوده جائزان. ويقسم الفكر الديني الإسلامي، في قطاعه التفسيري النصّي، العالمين [العوالم] إلى: عالم الجن، وعالم الأنس، وعالم الملائكة.

اما العالم عند فلاسفتنا فقد أخذوه كنسق منظم مؤلف من الأرض والكواكب، وكموجود قديم لكن يتقدم عليه الله بالرتبة والزمان. وأعجبوا أو، بكلمة أدق، أيدوا مواقف لأفلاطون في «الطيماوس»، وأخرى قالها أرسطو نفسه في المنسوبات أو المفقودات والمنحولات، أو قالها شرّاحه. وتبنوا موقفاً لبطليموس في الأفلاك وعالم ما تحت القمر، عالم الأرض، مما أوقعهم في اقتبال لنظرية الفيض، وفي نظر في مشكلة الوحدة والكثرة، اللّه والعالم، الكمال والشرور. بيد أن الأقرب إلى موضوعنا هنا هو أن فلاسفتنا شددوا على التميّز بين عوالم هي: عالم العقل، وعالم النفس، وعالم الطبيعة. وتستدعيَ هنا مصطلحات أخرى لهم هي: عالم الحس، العالم الحمي، العالم الأرضي، عالم الفكرة، عالم التكوين، عالم الكون والفساد. كما نلمح إلى نظرتهم المتفائلة لهذا العالم، فالعالم عند ابن سينا («الالهيات»، ج 2. ص 415)، تحركه غاية، وله قوانين، ومنسجم في كليته، وينبىء عن قدرة اللّه، ويسير وفق «نظام الخير». وفرَّقوا بين العالم الأكبر والعالم الأصغر (أخوان الصفا، ج 2، ص 456-457)؛ الأول هو عالم الموجودات، والأصغر هو الانسان. وبين الاثنين تشابهات (الجبال هي الرأس في العالم الأصغر، والأنهار هناك تقابل «عروق» الدم في الانسان). ويكثر استعمال العالم الأكبر، في المصطلح الراهن، للاشارة الى عالم الموجودات التي تقاس طولاً بالكيلومتر ومشتقاته، أو بالساعة ومشتقاتها؛ وذلك في مقابل المصطلح الأصغر (الذرة، النواة) حيث القياس بجزء من الملايين، أو آلاف الملايين من الثانية أو الميليمتر.

7 ـ أوجد الصوفيون « البرزخ »، وهو « العالم المشهود بين عالم المعاني المجردة والأجسام المادية ». (الجرجاني، 20 ؛ التهانوي، 1 ، ص 163 ، عمود 1 و2 ). فهنا يقول الصوفي أنه ينتقل من عالم الملك، عالم « كل ما سوى اللّه من الموجودات »، إلى عالم الملكوت حيث الصوفية، بحسب اعتقاد الغزالي، « في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً، ويقتبسون منهم فوائد » ( « المنقذ »، نشرة جبر، ص 39 ؛ نشرة صليبا وعياد »، ص 107 ). ثم أن الصوفي يوحِّد بين العالمين لا عبر شهوده البرزخ فقط، بل وأيضاً في أخذه للعالم في جانبيه المشهود الحسي، و« الذي لا يصح شهوده » على أنه عالم الصوفي. وهكذا ينتقل الصوفي إلى العالم الثاني ساعة يرغب، وأنّى شاء، بفرح وتفاؤل. لقد حلّ الازدواجية. ثم أن الوجد، وفي الجذبة، آنات ينتقل فيها الصوفي إلى العالم الثاني ثم يعود إلى واقعه.

8 ـ النظرة العامة إلى العالم (Weltanschaung) مصطلح حديث الزمن أعجبت به، وأبقت عليه مدة بلفظه الألماني، الثقافة الفلسفية للانسان اليوم أو « الذمة الفلسفية العالمية ». وذلك النظر الشمّال للكون والعالم والانسان، ذلك النظر العام للعالم World Outlook: Vision générale du monde هو نسق الأفكار والمواقف والمفاهيم عن العالم. ولذلك فإن المجمل لتلك الآراء، منسقة أو غير ممذهبة، في شتى المجالات السياسية والجمالية والأخلاقية وما إليها، يقترب جداً من مفهوم الفلسفة. وهكذا فإن النظرة العامة للعالم تَبحث في المجال عينه الذي هو الفلسفة، والأفكارية (الايديولوجيا)، وعلاقة الفكر بالوجود الاجتماعي.

9 ـ لأسباب بيانية قد تستعمل في العربية « عالم الخطاب ». بدل « كون الخطاب » Universe of Discourse Univers du Discours ويعني بذلك مجموع العناصر في حكم أو في برهان. وهنا أيضاً فإن عالم، بمعنى كون، يطلق على مجموع الافتراضات، أو الأفكار، أو الفئات، في مشكلة، أو في حكم، أو قضية.

وكذلك قد يستعمل في العربية، ولأسباب لفظية بيانية، كلمة « عالم » عوضاً عن « كون » للدلالة على كون Univers; Universe في النظرية النسبية. هنا يكون العالم (أي الكون) يدل على مجموع الظواهر المتميزة بإحداثياتها الزمانية والمكانية من حيث أن تلك الاحداثيات مأخوذة على أنها متضامنة أو، بتعبير آخر، أن الكون، هنا، هو النسق المؤلف من الاحداثيات الزمانية والمكانية لمجموع من الظواهر. ( « لالاند »، مادة: كون).

العالم هو مجموع الموجودات. لكن ما هي الموجودات؟ هنا نعود إلى عبقرية اللغة العربية، وننطلق من الجذر وجد. الموجود هو المعلوم أو المعروف؛ أما الجانب الثاني لكلمة موجود فهو ما هو قائم فعلاً في الخارج، ما هو في الأعيان. وإذن فالموجودات هي الأشياء الماثلة في الأذهان أي المعلوم بها، والأشياء العينية أي الأجسام والظواهر والعلائق. ذاك هو معنى العالم الذي هو مجموع الموجودات. ويبقى أن نقول بوجوب التنبه إلى التمايز الدقيق بين الوجود والكون والعالم والشيء والعين والواقع، انطلاقاً من التحليل اللغاوي واكتناه البنية اللغوية. يعيدنا ذلك، في النهاية، إلى أن العالم هو العالم الحسي وعالم الانسان، وأن الكون هو أوسع لأنه يشمل المعلوم (العالم)، وأيضاً الكائنات الأخرى اللامعلومة بعد والتي ستوجد أو كانت وستكون.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، كتاب الحدود، نشرة جواشون، القاهرة، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، 1963 .
- ابن سينا، السماء والعالم، الكون والفساد، القاهرة، دار الكاتب العربي، 1969 .
- ابن سينا، النجاة،القاهرة، مكتبة البابي الحلبي، ط 2 ، 1938 .
- أرسطو، في السماء والآثار العلوية، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 1 ، 1961 .
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة عبد البديع وحسنين، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، 1963 وما بعد، نشرة كلكوتا، مجلد 2 ، 1862 .
- الجرجاني، كتاب التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1 ، 1306 هـ.، مطبوع معه، ابن عربي، المصطلحات الصوفية.
- روزنتال ويودين، الموسوعة الفلسفية، تر. سمير كرم، بيروت، دار الطليعة، ط 2 ، 1980 .
- زيعور، علي، مذاهب علم النفس، بيروت، دار الأندلس، ط 3 ، 1981 .
- الكاشي، اصطلاحات الصوفية، نشرة كلكوتا، الهند، 1845 .
- Gusdorf, G., Traité de métaphysique paris, Alcan, 1956.
- Lalande A., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 1962.
- The Encylopedia of Philosophy, Vol. 5, Macmillan, and Free press, N.Y., 1972.


علي زيعور

## عَبَث

**Vain**
**Vain**
**Vanus**

لقد اتخذت هذه الكلمة بعداً مهماً مع الوجوديين الفرنسيين والألمان في الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأخيرة والتي تلتها مباشرة، وهي تعني خلو الحياة من أي معنى، وعدم خضوع الوجود لقوانين عقلية ولقواعد ثابتة. بين طموحات الإنسان وواقع الحياة ليس هناك أي انسجام. ولقد جعل سارتر، في روايته «الغثيان» المنشورة سنة 1938، اكتشاف تجربة العبث، أي عدم مقدرة العقل على تفسير الوجود، المحور الرئيسي. الوجود ليس بدائرة هندسية أو مربع لنستطيع فهمه وتفسيره بالتحديد الذي نعطيه إياه، الإنسان موجود في عالم معاد لم يختره وهو فيه دون معين أو نصير، ومن هنا كان المخرج في نظر سارتر في كتابه «الوجود والعدم» في تحمل الحرية الكاملة المطلقة الملقاة على عاتق الإنسان دون أن يتذرع بأي عذر، بأن يتخطى ذاته باستمرار. ولقد كانت تجربة العبث التجربة الأولى في كل مؤلفات ألبير كامو المسرحية والروائية والفكرية، وأمام «اللامبرر»، أمام كل المآسي التي يعرفها الإنسان ويتحملها ولا يمكن أن يقبلها العقل أو يعزي ذاته بايجاد معنى خفي لها، نادى كامو بالتمرد كحل لتخطّي تجربة العبث هذه، في حين ان غبرييل مارسيل، الوجودي المسيحي رأى في تجربة العبث رمزاً للسر الأساسي للحياة.

ان ما يقوله غبرييل مارسيل يؤكد الصلة القائمة بين مفهوم العبث وما درج الفلاسفة المؤمنون على تسميته بالسر أو أسرار الكون والحياة والإرادة الخفية للخالق وللحكمة الإلهية التي لا يسبر غورها؛ فالواقع أن كلمة عبث هي الوجه الملحد لكلمة سر. لذا فليس من المستغرب أن تكون جذور تجربة العبث جذوراً دينية. فالواقع ان أول من استعملها في العصر الحديث كان الفيلسوف الدنمركي سورين كيركغارد الذي ثار على الهيغلية التي تدعي القدرة على عقلنة كل التجربة الإنسانية؛ فقد أكد ان المسيحية هي عبث لأنه ليس من انسان يستطيع أن يدعي تبرير مبادئها عقلانياً، ومن هنا يظل الإيمان خارج الأطر الضيقة التي يرسمها العقل. ومن كيركغارد انتقلت الكلمة الي الالماني مارتن هيدغر الذي أطلقها على الايمان المسيحي، ثم اتخذت كل بعدها الوجودي مع الفرنسيين.

ان كانت تجربة العبث لم تأخذ كل أهميتها الا مع الفكر الوجودي، فإنها في الواقع قديمة جداً في التجربة الفلسفية والإنسانية. ففي الفكر القديم تكلم الابيقوريون عن الآلهة التي تدير ظهرها لما يجري للناس، إذ إن أمامها أعمالاً أهم من الاهتمام بالبشر والعناية بمصيرهم. أما الشعراء فقد عبر العديد منهم عن تجربة العبث، تجربة اللامعنى الكامل للحياة؛ فشكسبير مثلاً يقول في مسرحية مكبث: «الحياة قصة يرويها معتوه، مليئة بالضجيج والغضب وتخلو من كل معنى».

تجربة العبث لم تبق على الصعيد الفكري فحسب. فبغضّ النظر عن كون سارتر وكامو من كبار الأدباء فإن هذا التيار الفكري كان في الخمسينات وفي فرنسا، وراء ما سمي بمسرح العبث. مثّل هذا المسرح ثلاثة من الأدباء يكتبون بالفرنسية وإن لم يكن بينهم سوى فرنسي واحد وهم صموئيل بيكيت، ويوجين يونيسكو وجان جينيه.

### مصادر ومراجع


- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، 1966.
- كامو، ألبير، الانسان المتمرد، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1980، طبعة ثانية.
- Sartre, Jean Paul, La Nausée, Ed., Gallimard, Paris, 1938.
- Camus, Albert, Le Mythe de Sisyphe, Ed., Gallimard, Paris, 1943.


جورج زيناتي

## عَدْل

**Justice**
**Justice**
**Gerechtigkeit**

العدل في أصله اللغوي هو: المماثلة والمساواة، وفي هذا يتفق اللغويون جميعاً.

والأصل اللغوي مستمد من حياة البداوة، فقد كان البدو في رحلات متتابعة بحثاً عن الماء والكلأ، وكانوا حين يرحلون يعدون أمتعة البيت، ويحزمونها من أجل حملها على الجمال. وكانوا يقسمونها أقساماً متساوية يسمونها بالأعدال

لتكون متعادلة على جنبي البعير أو الجمل. ومن هنا جاء: عادلت بين الشيئين ـ أي سويت بينهما. ومن هنا أيضاً جاءت تسمية الغِرارتين بالعديلتين من حيث أنهما تتعادلان على جنبي البعير.

وظل هذا المعنى اللغوي الأصيل موجوداً في العدل عند الذين فسروا القرآن الكريم بعد أن جاء الاسلام، وجعل من الأمة العربية أمة تسعى في سبيل العدل ما دام الاسلام قد دعا اليه، وحضّ عليه، وقال: ﴿اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.

ولكن امتداد التاريخ العربي منذ جاء الاسلام الى اليوم، وامتداد الارض العربية، واتساعها فيما بين الخليج والمحيط، أضاف أبعاداً جديدة للمماثلة والمساواة، جعل رجال الفكر الديني الاسلامي أنفسهم يجتهدون في وضع تعريف للعدل، ويعجزن في الوقت ذاته عن تقديم هذا التعريف في صيغة نهائية، أو في صيغة جامعة مانعة كما يقول المناطقة.

والقرآن الكريم عندما استخدم كلمة العدل جاء بها كلمة عامة أكثر مما جاء بها كلمة متخصصة إنه لم يخصّص إلا في موقفين تقريباً: الأول منهما عند حديثه عن الأمانات والحكم بالعدل، والثاني عندما عرض للحياة الزوجية التي يتخذ الزوج فيها اكثر من زوجة.

ولنتوقف قليلاً مع القرآن الكريم، ومع أقوال المفسرين، لنتبيّن الى أي حد يمكن أن تتحقق المساواة العادلة بين البشر ـ فضلاً عن المتخاصمين المتنازعين، والزوجتين وأكثر تحت رجل واحد.

أولاً: يقول الله تعالى: ﴿ان الله يأمركم ان تؤدوا الأمانات الى أهلها، واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل﴾.

ثانياً: يقول الله تعالى: ﴿فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت ايمانكم...﴾.

ويقول في موضع آخر متعلق بقضية التعدد هذه ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم...﴾.

ثالثاً: الصيغة العامة للعدل من مثل قوله تعالى: ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان...﴾.

﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى....﴾.

ويقول المفسرون للقرآن الكريم عن معنى العدل في هذه الآيات جميعها:

ان الله سبحانه وتعالى لم يذكر لنا حدّ العدل ولا تفسيره.

ويقول الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تفسيره الذي جمعه تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا في «المنار» ما يلي:

«إن العدل من المعاني الدقيقة التي يشتبه الحد الأوسط فيها بما يقاربه من طرفي الإفراط والتفريط...

ولا يسهل الوقوف على حده، والاحاطة بجزئياته ـ ولا سيما الجزئيات المتعلقة بوجدانات النفس كالحب والكره، وما يترتب عليهما من الأعمال...

فلما أطلق في اشتراط العدل، اقتضى ذلك الاطلاق، أن يفكر أهل الدين، والورع، والحرص على اقامة حدود الله وأحكامه، في ماهية العدل وجزئياته، ويتبينوها...».

وهكذا نجد المفسرين من قدامى ومحدثين يدركون أن معنى العدل لم يحدد التحديد الدقيق ـ بل هم قد ألقوا بواجب هذا التحديد على عاتق غيرهم.

وقد نرى في أقوالهم التي ذكروها في مواضع شتى من تفسيرهم بعض التعريفات التي جاءت هي الأخرى في صيغة العموم من مثل أقوالهم:

العدل: اعطاء كل ذي حق حقه.

العدل: عبارة عن إيصال الحق الى صاحبه من أقرب الطرق اليه.

وهم يرجعون في بعض الأحيان الى المعنى اللغوي ويقولون: ان العدل في الحكم بين الناس هو تحرّي المساواة والمماثلة بين الخصمين بألاّ يرجح أحدهم على الآخر بشيء قط ـ بل يجعلهما الحكم سواء كالعدلين على ظهر البعير....

انه من هنا نراهم يذهبون الى تحديد الأمور التي يجب ان تقوم عليها المساواة.

يقولون: ينبغي للقاضي ان يسوي بين الخصمين في خمسة أشياء: في الدخول عليه، وفي الجلوس بين يديه، وفي الاقبال عليهما، وفي الاستماع منهما، وفي الحكم عليهما.

وواضح ان المساواة هنا انما هي مساواة في التعامل مع المتنازعين ـ وليست هي العدل. ان العدل انما يكون في تطبيق الحكم الشرعي أو النص القانوني، أو العرف والعادة، عليهما. ولا يكون ذلك إلا بعد سماع الشهود، والأدلة التي يقدمها كل واحد من المتخاصمين..

ثم ان منهم من يشير الى اثر العوامل النفسية في هذا الموقف، ويرى أنها مما لا يمكن تفاديه. وهذا انما يعني ان تحقيق العدل ليس من الامور اليسيرة. ويستوي في ذلك ان يكون الموقف مع الزوجتين او مع الخصمين المتنازعين.

انهم يقولون: والمأخوذ به: التسوية بينهما في الأفعال دون القلب، فإن كان يميل الى أحدهما ويجب ان يغلب بحجته الآخر، فلا شيء عليه ـ لأنه لا يمكن التحرز عنه.

وهذا الموقف الذي يكشف عن هذه الصعوبة في تحقيق العدل ينقلنا الى صعوبة أخرى قامت على أساس من اجتهاد البشرية في وضع معايير يعتمد عليها في تحقيق العدل.

لقد توصلت البشرية الى مجموعتين من المعايير: معاير مادية، وأخرى معنوية، قد يتحقق بهما العدل.

والمجموعة الاولى، تتمثل في المكاييل، والموازين، والاقساط وما الى ذلك.

والمجموعة الثانية، تتمثل في الاحكام الشرعية، وفي القوانين المدنية، وفي الاعراف، وما الى ذلك من قيم روحية وأخلاق ومبادىء انسانية.

لكن هذا كله لم يحقق العدل، ولن يحققه ما لم تكن هناك تربية خاصة بإنتاج الانسان العادل.

إن الناس لا يزالون يعملون على تلبية مصالحهم الذاتية أكثر من عملهم في سبيل تحقيق العدل. ان الهوى والغرض هو الدافع عندهم لكل عمل في كل موقف، ولا يبالون أبداً بمعنى الآية القرآنية الكريمة: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض، ومن فيهن...﴾.

لا يزال الناس منصرفين عن العدل الذي لا يحقق لهم مصلحة ولا يجلب لهم نفعاً، ولا يزالون يجرون وراء الأرباح والمكاسب، عن طريق الغش التجاري أو الصناعي أو ما الى ذلك. ومن هنا كان في الماضي قيام المحتسب، وكان في الحاضر التسعير الجبري، وكان الموقف من الغش.

والى جانب ذلك ما يعتور الجانب المعنوي من تغيير في القوانين والعادات، ومن توقف عن العمل لبعض الأحكام الشرعية - الأمر الذي ينقل الصعوبة الى ميدان آخر. هو: تغيير الاساس ذاته، وتغيير في سبيل شيء ما.

والأمر فيما يخص القوانين والأعراف واضح، فواضعوها هم الناس، ومن يملك حق الوضع يملك حق التغيير.

إن الأمر الذي يحتاج الى شرح هنا هو التوقف عن إعمال حكم شرعي نزل به الوحي وجاء من عند الله.

والمثل الذي سوف أضربه هو التوقُّف الذي لم يكن من عمل الناس وانما كان بفعل الزمن والتطور الحضاري.

لقد كان العدل بالنسبة للجند المقاتلين على أيام النبي عليه السلام وصدر الاسلام، أن يأخذ الجند أربعة أخماس الغنيمة، ويأخذ النبي عليه السلام الخمس الباقي للإنفاق منه على اليتامى والمساكين ومن اليهم ممن نصَّت عليهم آية الغنائم من سورة الأنفال.

وكان الأساس في ذلك هو أن الجُند المقاتلين ينفقون على أنفسهم، ويشترون عدد القتال وأدواته من مالهم الخاص.

ثم مضى الزمن، وتطورت الحضارة، وأصبح هناك جند محترفون، وأصبحت هناك أدوات للقتال يعجز الجند المقاتل عن شرائها من ماله الخاص من مثل قاذفات القنابل والصواريخ عابرة القارات، والدبابات وما الى ذلك.

إن الدولة هي التي تشتري هذه الأشياء اليوم، وقد أصبح من حقها هي أن تأخذ الغنائم وأن توقف العمل بآية الغنائم. وتبع ذلك أيضاً التوقف عن أخذ السبايا وأخذ الأسرى عبيداً، وما الى ذلك.

أي أن الحكم الشرعي الذي كان عدلاً فيما مضى، قد أصبح بفعل الزمن غير عادل، وتوقف العمل به.

على ان مسألة صعوبة تحقيق العدل لا تتوقف عند هذا الحد، وانما تتجاوزه الى اختلاف الناس أنفسهم حول الأساس الذي يجب ان يقوم أو ينبني عليه العدل.

ان النظم الاجتماعية مختلفة اليوم حول الأساس الذي ينبني عليه العدل. فالدول الرأسمالية لها تصور خاص بها عن هذا الأساس، وكذلك الدول الشيوعية والدول الاشتراكية. بل ان كل مجموعة من هذه الدول تختلف فيما بينها. فليس هناك مثلاً تصور واحد عند الدول الاشتراكية.

وفي الفكر الاسلامي قامت صعوبة أخرى تدور حول عدل الله والأساس الذي ينبني عليه.

قامت هذه الصعوبة من اعتقادهم بأن الله خالق أفعال الانسان. وأن الانسان في هذه الحياة الدنيا مُسيَّر، لا مُخيَّر، وإذن فكيف يحاسبه الله، وهل في ذلك عدل؟

لقد ذهب بعض المفكرين الى ان الانسان هو خالق أفعاله، وأنه حر مختار فيما يقوم من فعل، من هنا يكون حسابه حقاً وعدلاً.

أما الفريق الذي يرى غير هذا الرأي فقد انتهى الى ان الله ليس كغيره من البشر، وانه مطلق التصرف ولا يقاس تصرفه بمنطق البشر، وان من حقه هو - وليس من حق غيره - أن يتصرف فيما يشاء كيف يشاء.

ويجدر بنا بعد ان بلغنا هذه الغاية من الحديث عن العدل، وبعد أن عرفنا ان المجتمعات الحديثة تختلف فيما بينها حول الصيغ والأسس في العدل، وان البشرية اليوم تنادي بتحقيق ألوان من العدل من مثل: العدل الاقتصادي والعدل السياسي والعدل الاجتماعي، والعدل الثقافي وما الى ذلك، ان نبين موقف الاسلام من هذه الألوان من العدل.

يدعو الاسلام الى تحقيق المجتمع العادل - وذلك هو

الذي يفهم من قوله تعالى: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون...﴾.

وهذه الآية تجعل من قيام المجتمع العادل الذي يقضي فيه على الظلم، ويتحقق فيه العدل، واجباً دينياً يقوم به الحاكم والمحكوم على حد سواء.

وقد كان الرسول عليه السلام يتولى هذه المهمة، وكان يتولاها من بعده الخلفاء ـ ولكن ذلك لا يعني ابداً ان الاسلام قد حقق المجتمع العادل. فقد كانت ولا تزال هناك صعوبات تحول دون ذلك.

والقرآن الكريم يشير في بعض آياته الى أن الناس قد يقفون من الذي يطالبهم بتحقيق العدل موقفاً عدائياً ينتهي في بعض الحالات بالقتل.

يقول المولى سبحانه وتعالى: ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله، ويقتلون النبيين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشّرهم بعذاب أليم...﴾.

القضية ليست يسيرة ـ ولكن نرى حلها في الاسلام على الوجه التالي:

إن القرآن الكريم لم يحدد صيغة بعينها للعدل، وترك تحديد هذه الصيغة لأولي الأمر من أهل الحل والعقد ورجال الشورى، وهؤلاء يستطيعون اختيار الصيغة أو الصيغ التي تلائم المجتمعات العربية والاسلامية في أيامنا هذه.

يفعلون ذلك في كل مجال من مجالات الحياة تقريباً.

وهنا ملحوظة لا بد من ذكرها هي ان القانون الاسلامي قانون يتساوى فيه المسلمون جمعياً من حيث العدل، ولا يفرق بين الناس بسبب الجنس واللغة، وحتى الدين.

﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا.
اعدلوا هو أقرب للتقوى...﴾.

والمساواة لا تكون في الخير فقط فإنما تكون في الشر أيضاً. فيقول الله تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾ ويقول أيضاً: ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾.

والناس لا يزالون يقولون: المساواة في الظلم عدل.

محمد أحمد خلف الله

## عَدَم

**Néant**
**Non-Being**
**Nichts-Nichtseiendes**

العدم: ضد الوجود: فان كان مطلقاً فهو لا يضاف الى شيء.

أولاً: وقد حدد ابن سينا معنى العدم المطلق بقوله: «البالغ في النقص غايته، فهو المنتهي الى مطلق العدم، فبالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق».

اما العدم الإضافي او المقيّد، فهو المضاف الى شيء. نحو قولنا: عدم الأمن، وعدم الاستقرار، وعدم التأثر. وقد عالج الشيخ الرئيس مقولة العدم المقيد على نحو نسبي بقوله: «وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق، ولا معدومة على الاطلاق، بل هو ارتفاع الذات الوجودية بالقوة».

بمعنى آخر، لا يوجد عدم مطلق، كما لا يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاف، إذا كان العدم عدماً لشيء.

وثمة احتمالان:

1 ـ إما أن يكون العدم «سابقاً» وهو المتقدم على وجود الممكن.

2 ـ واما أن يكون «لاحقاً» وهو الذي يكون بعد وجوده.

وقد فسّر ابن سينا هذين الاحتمالين بقوله:

«... واعلم ان الفاعل الذي يفيد الشيء وجوداً بعد عدمه يكون لمفعوله أمران:

أ ـ عدم سبق.

ب ـ ووجود في الحال» (ابن سينا، «النجاة»، ص 347).

ولكن العدم المحض لا يوصف بصفة القدم او الحدوث، كما لا يوصف بكونه شاهداً وغائباً.

ثانياً: قالت المعتزلة:

إن العدم ذات ما، الا انهم جعلوا هذه الذات متعرية عن صفة الوجود قبل كون العالم.

وقد وضع أبو الحسين الخياط (المتوفى 300 هـ.) مقدمات نظرية المعدوم من واقع الأصل العقائدي الأول (التوحيد) التي يقرر فيها: ان موضوع العلم الإلهي قديم، ولما كان الله يعلم الأشياء قبل وجودها، لزم ان تكون هذه الأشياء، أشياء قبل تعيّنها.

وقد وجهت الى تفسير الخياط، انتقادات كثيرة من داخل منظمة الاعتزال ذاتها، فقد نفى أبو القاسم الكعبي (المتوفى 319 هـ.) أن يكون المعدوم ذاتاً في عدمه.

وأنكر ابو الهذيل العلاف ممثل معتزلة البصرة في زمانه صفة الذاتية للمعدوم، واعتبر الاقرار بشيئية المعدوم يقضي الى تصور ثانٍ في القديم، لأن تصور حقائق الأشياء وأحكامها انما يثبت في عقولنا قبل وجودها.

واذا كانت نظرية المعدوم كما عرضها الخياط قد أثارت مثل هذه الاعتراضات في صفوف الاعتزال، فإنها رفضت من قبل « الأتباعيين » رفضاً قاطعاً.

فقد حاولت السلفية بعموم تياراتها النقلية العمل على اسقاط نظرية المعدوم، لأن تفسيرها في رأيهم يؤدي الى القول « بقِدَم العالم ». ذلك انهم فهموا تفسير الخياط وقوله بشيئية المعدوم على أساس القول بقِدَمِ الأجسام وبالتالي الإقرار بقِدَمِ العالم.

ثالثاً: فيما تبتدىء نظرية المعدوم تفسيرها بتقرير: « ان الأشياء أشياء قبل كونها » لأن الله حين يمنح الأشياء صفتها الوجودية، فإنه لم يضف اليها جديداً سوى صفة « التحقق أو الوجود ».. لأن معرفته بها، هي معرفة قبلية Apriori.

وارتباطاً برؤية الاعتزال التجريدية للصفات الإلهية، « ليس كمثله شيء »، وانه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها أجساماً وأعراضها، « فالجسم جسم قبل كونه، ومؤلّف قبل كونه، فلو ان الله هو الذي خلق الأشياء لكانت ماهيتها مماثلة لماهيته، الأمر الذي جعل الخياط يتفادى الصعوبات التي قد تنشأ عن القول بأن الله هو الذي خلق الأشياء، فقدّم نظرية المعدوم التي انتهت نتائجها الى القول بأن الله لم يخلق الأشياء، بقدر ما أضفى عليها صفاتها العينية الوجودية ».

رابعاً: وللعدم عند كانط Kant عدة معانٍ:

1 ـ يطلق على كل تصور أجوف ليس له موضوع حقيقي كتصور الشيء بذاته.

2 ـ ويقال على غياب احدى الكيفيات المحددة، نحو البرودة والظل الخ...

3 ـ ويلفظ على صورة الحدس التي ليس لها جوهر يسمح بتمثل هذه الصورة كالمكان والزمان.

4 ـ ويستخدم في كل تصور متناقض، كالدائرة المربعة.

خامساً: وبدا لبعض الفلاسفة ومنهم برغسون ان تصور اللاوجود الكلي ينطوي على تناقض؛ اذ ان معنى العدم المطلق معنى متهافت، وهو يهدم نفسه بنفسه، لأنه اذا كان حذف الشيء يوجب استبدال غيره به، وكان لا يمكن تصور « غياب » الشيء الا اذا أمكن تصور « حضور » شيء آخر مكانه. وكان معنى الحذف هو « الابدال »، فإن فكرة حذف كل شيء ليست سوى فكرة متناقضة، كفكرة الدائرة المربعة، ذلك ان تصور عدم الشيء اغنى من تصور وجوده لأنه يتضمن فكرة الوجود، وفكرة انتفاء الوجود ايضاً.

سادساً: واعتبر « هيغل » العدم مساوياً للوجود في المعنى، فيما حمل العدم في الأدبيات الوجودية المعاصرة رؤى فلسفية أخرى:

فقد اعتبر كارل ياسبرز العدم عنوان الوجود. وقول هيدغر: ان العدم يتجلى على هيئة حضور تارة وعلى هيئة غياب تارة أخرى.

فيما يرى جان بول سارتر: ان العدم متأخر عن الوجود وهو يتبعه دائماً.

ويؤكد سارتر في كتابه « الوجود والعدم »: ان لمفهوم العدم صفة مصطنعة، لأنه لا معنى له، الا من جهة ما هو نفي شيء، او فقدان شيء.

ومعنى ذلك: انه لا وجود للعدم بذاته، انما الوجود للكائن الذي يتصور عدم الأشياء. فكأن العدم لا يجيء الى العالم إلا بطريق الانسان.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ط. القاهرة، 1326 هـ.
- ابن سينا، النجاة، ط. القاهرة، 1373 هـ.
- الخياط، ابو الحسين، الانتصار، ط. مصر الأولى، 1925، بتحقيق ينبرج.
- الراوي، عبد الستار عزالدين، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، جامعة الاسكندرية، رسالة دكتوراه، 1977.
- الراوي، عبد الستار عزالدين، معتزلة بغداد، دراسة فلسفية.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج. ثانٍ.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ط. مصر الأولى، 1965، تحقيق عبد الكريم عثمان.
- المعتزلي، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المختصر في أصول الدين، ط. مصر الأولى، 1971، تحقيق محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ج. ثانٍ.

– النيسابوري، مسائل الخلاف بين البغداديين والبصريين، مخطوط، نسخة، مكتبة برلين الغربية، المانيا الاتحادية.
– النيسابوري، مسائل الخلاف في الأصول، مخطوط، المكتبة المتوكلة، صنعاء، مصور في الجامعة العربية، رقم 145.
– كرم، يوسف وآخرون: المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.

عبد الستار عزالدين الراوي

## عَدَمْ تَناقُض

**Non - contradiction**
**Non - contradiction**
**Nichtwidersprechend**

بالنسبة الى النسق الاكسيومي، أي النسق القائم على المسلمات، يطلق عليه صفة عدم التناقض، إذا استحال فيه البرهان على صيغة ما ونقيض هذه الصيغة معاً. وبقول دقيق حيث الرمز «⊣» يشير الى البرهان، أعني الاستنباط من نسق من المسلمات ؏، و«⊢ــــ» الى سلب القضية:

تعريف 1: النسق ؏ هو خال من التناقض، فقط إن لم توجد صيغة φ، بحيث ان ؏ ⊣ φ، ؏ ⊣ ← φ.

هذا التعريف الذي يعتمد فقط على مفهوم الاستنباط (راجع المنطق الحديث) يختص بالمبنى وحده، ولذلك يسمى بعدم التناقض المبنوي Syntacticol أو أيضاً بالتماسك Consistency.

نظراً للعلاقة المقدرة بين المبنى والمعنى، ثمة تعريف لعدم التناقض يعتمد على مفهوم الصحة. ويخص لذلك باسم «عدم التناقض الدلالي» Non-contradiction sémantique. أو أيضاً باسم «سلامة» النسق Soundness. يكون النسق خالياً من التناقض من وجهة النظر هذه، إذا كانت كل صيغة قابلة للبرهان هي صيغة صحيحة وبالرموز:

إذا ⊣ φ فـ ⫤ φ.

حيث «⫤» يشير الى صحة الصيغة التي تعقبه.

فيما يخص كُلاً من جزئي المنطق اللذين عرضناهما أعني منطق القضايا ومنطق المحمولات ليس من العسير أن نبرهن على أنهما يتمتعان بعدم التناقض المبنوي والدلالي معاً.

للبرهان على عدم التناقض الدلالي، يكفي أن نتحقق ان المسلمات الموضوعة كلها صحيحة، وان القواعد التي تتم بواسطتها عملية الاستنتاج لا تسمح إلا باستخراج صيغ صحيحة من الصيغ الصحيحة. فهكذا مثلاً، يتم لنا ذلك في منطق القضايا بإقامة جداول صدق للمسلمات وتقييم القاعدة الوحيدة التي تنص على استخراج ψ من φ وφ ← ψ.

أما صفة عدم التناقض المبنوي، فتلزم مباشرة عن عدم التناقض الدلالي. لأنه، إذا جاز أن تكون ⊣ φ و ⊣ ← φ لوجب وفقاً للبرهان السابق أن تكون ⫤ φ و ⫤ ← φ، أي أن قيم φ كلها صادقة وكذلك قيم ← φ. لكن هذا محال، لأن رابط السلب يغير القيم. وبالتالي فافتراض ⊣ φ و ⊣ ← φ هو باطل.

عادل فاخوري

## عُدْوان

**Aggression**
**Aggression**
**Aggression**

تصطدم كل محاولة لتحديد «العدوان» أو «العدوانية» بصعوبة أساسية وهي غموض هذا المفهوم. وتشير دنيز فان كانيغيم Denise Van Caneghem الى هذه الصعوبة وتعتبر «العدوانية» مفهوماً فارغاً «لم يكتسب دلالته إلا بطريقة تدريجية». وقد تشير العبارة إلى أنماط مختلفة ومتنوعة من السلوك. فالعدوانية حسب فان كانيغيم قد توجّه نحو الذات أو نحو الآخرين.... كما قد تخضع لعملية تسام... أو توظّف في عمل مفيد اجتماعياً.

ويعود غموض هذا المفهوم، في رأينا، الى تعدّد النظريات النفسانية التي تناولت ظاهرة العدوانية، هذه النظريات التي انطلقت ضمنياً من السؤال الفلسفي التالي: هل الإنسان طيّب بطبيعته؟ أم أنه شرّير بالفطرة؟ واستناداً الى الاجابة التي يعطيها علماء النفس على هذا السؤال يمكن التمييز بين النظريات التي قالت بفطرية العدوان، وتلك التي اعتبرتها ظاهرة مكتسبة.

فالنظريات النفس ـ فيزيولوجية تقول بفطرية العدوان. حتى أن هناك، حسب هذه النظريات قاعدة بيولوجية أو عصبية للعدوانية. ويرى انطونيني Antonini أن «العدوانية تبرز مع ظهور الخلايا الأولى. إذ إن حاجتها ـ أي حاجة الخلايا ـ الى الطعام والتبادل تدفعها الى البلعمة phagocytose والى ابتلاع المواد والعناصر الحيّة وإلى الهدم المتبادل». وقد سعى علماء النفس الفيزيولوجيون الى اكتشاف الأسس والمؤثرات

الفيزيولوجية للعدوانية ولكن أبحاثهم لم تتوصل الى نتائج حاسمة في هذا المجال، ذلك لأن الدراسة الفيزيولوجية للعدوانية لم تتناولها إلا ضمن فئة أوسع وأشمل وهي الانفعالات بشكل عام.

وفي مجال علم نفس الحيوان، يرى كونراد لورنز Konrad Lorenz ـ وهو من أبرز الذين درسوا العدوانية لدى الحيوان ـ ان السلوك العدواني السائد في الطبيعة هو سلوك عدواني ضمنوعي Intra - spécifique أكثر منه سلوكاً عدوانياً بينوعياً Inter - spécifique. ذلك ان التهديد الحقيقي للحيوان مصدره الجماعة التي ينتمي اليها والتي تريد الشيء نفسه غذاءً لها. ولا تشكل المخلوقات ذات الاحتياجات المختلفة أي تهديد فعلي لكيانه. ويظهر السلوك العدواني لدى الحيوان، وحسب لورنز في الأمور التالية:

– الدفاع عن العش والمجال الحيوي، ومنطقة الصيد والطريدة. وتبيَّن في هذا المجال ان السلوك العدواني يزداد حدّة كلما كان الحيوان قريباً من منطقته أو مجاله الحيوي.

ـ الطعام.

ـ الموقع التراتبي.

ـ التزاوج.

أما التحليل النفسي، فينتمي الى تلك الفئة من النظريات التي قالت بفطرية العدوان. ففرويد يميز بين « غرائز الموت » و « غرائز الحياة ». وتضم « غرائز الحياة » الغريزة الجنسية وغريزة المحافظة على الذات. وتؤدي غرائز الحياة الى تكوين وحدات جديدة. أما غرائز الموت فتهدف الى اقامة حالة نموذجية من اللاتوتر وتسعى الى اعادة الكائن الحي الى الحالة اللاعضوية. وغريزة الموت هي، في الأساس، ذات طبيعة هدم ذاتية Autodestructive. الا أنه من الممكن أن توجّه إلى الخارج، فتنتج الميول العدوانية، كما أنها قد تمتزج بالليبيدو وتوجّه نحو الموضوع فتعطي السلوك السادي، أو ترتد نحو الذات، فتؤدي الى السلوك المازوشي.

ولا يوافق فيلهالم رايش Wilhelm Reich ـ وهو من المحلّلين النفسيين المنشقين عن فرويد ومدرسته ـ على فرضية « غريزة الموت »، ويعتبر أن العدوانية الموجهة نحو الآخرين تنتج دائماً عن عدم الإشباع الجنسي التناسلي. فالسلوك العدواني في نظره لا يتصف بالفطرية، بل هو، على حد تعبير رايش « نزوة ثانوية » أي استجابة الكائن الى رفض اشباع حاجة حيوية، وبشكل خاص لعدم إمكانية اشباع الحاجة الجنسية.

كذلك ينفي جون دولارد John Dollard فكرة العدوانية الفطرية ويعتبر أن السلوك العدواني ينتج دائماً عن احباط، أي عن الحالة النفسية التي يولّدها الحرمان.

## مصادر ومراجع


– Antonini, Fausto, L'homme furieux, l'agressivité collective, traduction française de Elsa Bonan, Paris, Hachette, 1970.
– Dollard, John, Miller N, Doob L, Mowrer O, Sears R, Frustration and Agression, New Haven, Yale University Press. Eighth Printing, 1950.
– Freud, Sigmund, Au-delà du principe du plaisir, in Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jankelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1968.
– Lorenz, Konrad, L'agression, une histoire naturelle du mal, traduction française de Vilma Fritsch, Paris, Flammarion, 1977.
– Van Caneghem, Denise, Agressivite et combativité, Paris, P.U.F., collection «Le psychologue», 1978.


رالف رزق الله

# عَرَض

**Accident**
**Accident**
**Akzidens**

**أولاً**: العرض: عرض الشيء: أي ظهر وبدا، بشرط عدم بقائه أو ديمومته. وللعرض عدة معان:

أ ـ ما يعرض للمرء من حيث لا يحتسب أو يتوقع.

ب ـ ما يثبت ولا يدوم.

جـ ـ ما يتصل بغيره ويقوم به.

د ـ ما يكثر ويقلّ من متاع الدنيا.

**ثانياً**: وفي ضوء هذه المعاني حدد العلماء العرب دلالة العرض فقالوا: « هو الموجود الذي يحتاج في وجوده الى « موضع » يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده الى جسم يحله ويقوم به. بمعنى آخر، العرض ما لا يقوم بذاته. وهو الحالّ في موضوع.

**ثالثاً**: والأعراض على نوعين:

1 ـ الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد.

2 ـ غير قار الذات: وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود نحو: الحركة والسكون.

**رابعاً**: وثمة حالتان للأعراض هما:

1 ـ العرض اللازم:

وهو الذي يمتنع انفكاكه عن الماهية.

كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان.

**2 - العرض المفارق:**

ما لا يمتنع انفكاكه عن الشيء، وهو على جزئين:

أ - أما سريع الزوال، كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

ب - وإما بطيء الزوال، كالشيب والشباب.

**خامساً:** وينقسم العرض بالجملة الى المقولات التسع التي هي:

الكم، والكيف، الاين، الوضع، الملك، الاضافة، متى، الفعل، والانفعال.

وتسمى هذه الأقسام بالأجناس العالية أو المقولات.

**سادساً:** ويطلق العرض في علم الطب على ما يحسه المريض من الظواهر الدالة على المرض.

**سابعاً:** وسفسطة العرض هي: استنتاج الكلي من الجزئي، أو الذاتي من العرضي.

**ثامناً:** وفي معاني الأعراض وحدودها ومواصفاتها، اعتبر ابن سينا كل ذات ليست في موضوع جوهراً، وكل ذات قوامها في موضوع عرضاً.

**تاسعاً:** فيما اتخذ العرض عند الغزالي اسماً مشتركاً فصله على النحو التالي:

أ - يقال عرض لكل موجود في محل.

ب - يقال عرض لكل موجود في موضوع.

جـ - يقال عرض للمعنى الكلي المفرد المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم.

د - يقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه.

هـ - يقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء لأجل وجوده في آخر يفارقه.

و - ويقال عرض لكل معنى وجوده في أول الأمر لا يكون.

**عاشراً:** ويبدو مذهب أبيقور في مسألة الأعراض أقرب لمذهب المتكلمين من مذهب ديمقريطس الذي لا يجعل للكيفيات الثانوية في الأجسام حقيقة بحسب العرض، بينما يعتبر أبيقور ان كل ما يحس فهو حقيقة بذاته.

والأعراض عنده تقال على مجموعات أكبر تتألف منها الأجسام، ولا تقال على الجواهر الفردة.

والأعراض عنده قسمان:

القسم الأول: باق، والقسم الثاني غير ثابت، وربما كان هذا ما يقصده ديمقريطس في تمييزه بين الصفات والكيفيات الأولية كالامتداد والكثافة والصلابة التي ترجع الى الأجسام بذاتها، وبين الصفات الثانوية التي ترجع الى الحس.

**حادي عشر: أما عند المتكلمين فالأعراض جنس من** الموجودات، وهي تنقسم الى أجزاء لا تتجزأ، إلا انها تقوم بالجواهر الفردة وبالأجسام، وليس لها نظير عند أبيقور ولهذا ينبغي القول بأن مذهب أبيقور قد تطور تطوراً جوهرياً قبل أن يصل الى متكلمي الإسلام، ويؤرخ ابن تيمية الى ان المعتزلة أول من عرف عنهم في الإسلام انهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا: الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها.

**ثاني عشر:** وأثبت المفكر المعتزلي القاضي عبد الجبار 145 هـ. ان الأعراض معان توجب حصول الجواهر على صفات خاصة، فجعل الكون معنى يوجب حصول الجواهر في ذاته.

فيما ميّز بين الأعراض والجواهر تمييزاً واضحاً، فمقابل تحيز الجواهر، فإن الأعراض لا تتحيز، والجواهر تبقى، والأعراض لا تدوم، والجواهر لا تحل في غيرها، وإنما تحلّ بها الأعراض.

أما إثبات هذه الأعراض فيتم (اضطراراً) وهو ما نعلمه من تصرفاتنا، أو من تصرفات غيرنا من خلال مشاهدتنا للأحياء.

أما ما يقع في الجماد من الأعراض وما يتجدد فإنه يعرف بدلالة. وقد كان هدف المتكلمين في بحث قضية الأعراض على هذا النحو، هو مواجهة أصحاب الظهور والكمون الذين قالوا، بقدم الأعراض، فكان على مفكري الإسلام أن يحاولوا اثبات حدوثها من خلال البرهنة على جواز العدم عليها، وقابليتها على التغير التي تشير إلى حدوثها.

**ثالث عشر:** أما أجناس الأعراض وأنواعها فقد رتبها المعتزلة على النحو التالي:

1 - الأعراض من حيث المحل وهي نوعان:

أ - ما يحل في محلين ويبدو ذلك في التأليف أي (التقاء جسمين أو جوهرين).

ب - ما يحل في محل واحد ويكون على حالتين:

الأولى: ما يختص بالجملة، كالشهوة والظن والاعتقاد.

الثانية: ما يكون في جزء منها، كاللون والسكون والصوت.

2 - الأعراض من حيث البقاء وعدمه وهي على حزبين:

أ ـ عدم البقاء: نحو الحركات، لأنها غير مستقرة تبعاً للزمان.

ب ـ الأعراض التي تبقى: وتشمل الألوان والطعوم والحياة، والقدرة والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والأكوان والتأليف.

**3 ـ الأعراض من حيث كونها علة:**

ميز المتكلمون بين ما يكون علة لغيره من الأعراض، وبين ما لا يكون، فإذا كان العرض علة لغيره، فإنه يوجب له صفة كالألوان مثلاً.

**رابع عشر:** وخلاصة «العرض» تتبدى في التحديد الدقيق الذي وضعه المفكرون العرب في الدلالة على معناه، في احتياجه وجودياً أو تعينه مادياً، الى موضع يقوم به. فهو ضد الجوهر، الذي يقوم بذاته ولا يفتقر الى غيره ليتعين به. فالجسم جوهر يقوم بذاته، أما اللون فهو عرض، لأنه لا قيام له الا بالجسم.

وكل ما يعرض في الجوهر من لون وطعم وذوق، ولمس وغيره، فهو عرض لاستحالة قيامه بذاته.

من هنا فالعرض ضد الماهية، وهو ما لا يدخل في تقويم طبيعة الشيء أو تقويم ذاته، كالقيام والقعود للإنسان، فهما لا يدخلان في تقويم ماهيته.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، النجاة، ط. مصر.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.
- بينس، مذهب الذرة عند المسلمين، تر. عبد الهادي أبو ريدة، ط. مصر الأولى، 1946.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ط. مصر، 1946.
- الجرجاني، التعريفات، ط. تونس.
- الجوهري، الصحاح، ط. دار الحضارة العربية، بيروت.
- الجويني، الإرشاد، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم، ط. مصر، 1956.
- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ط. ليون.
- شرف، جلال، الله والعالم، ط. مصر الأولى.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط. بيروت الأولى، ج 2.
- الراوي، عبد الستار عز الدين، العقل والحرية، ط. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- الغزالي، معيار العلم، ط. مصر، 1326 هـ.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط. مصر 1965.
- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ط. مصر 1965.
- كرم، يوسف وآخرون، المعجم الفلسفي، ط. مصر الأولى، 1966.


عبد الستار عز الدين الراوي

---

# عِرْفان

**Reconnaissance**
**Gnosis**
**Wiedererkennen-Anerkennen**

---

لغة: مصدر عرف، وفي المصطلح الفلسفي، أطلق على نوع من المعرفة الصوفية، فيقال: عارف بالله، أي متحقق بمعرفته ذوقاً وكشفاً، ويقال أيضاً: أهل العرفان: أي أهل المعرفة بالله من الصوفية.

ويقضي العرفان صفات خلقية معينة تبدو على العارف، وتكون أحوالاً له فيقول ابن عربي: «العارف من أشهده الرب عليه فظهرت الأحوال على نفسه».

وأبرز ما يميز «العرفان» أنه يحدث للصوفي بطريق مباشر، وهو أشبه شيء بالومضة (انظر مادة: تصوف)، فهو من قبيل الادراك المباشر الوجداني، في مقابل الإدراك الحسي المباشر والإدراك العقلي المباشر أو الحدس.

وقد بدأ الكلام عن المعرفة أو العرفان عند صوفية القرنين الثالث والرابع الهجريين، ومن أبرز هؤلاء ذو النون المصري المتوفى سنة 245 هـ، الذي جعل معرفة الصوفية في مقابل معرفة الحكماء والمتكلمين، فالأولى ذوقية مباشرة، والثانية عقلية استدلالية، ويعتبر الغزالي المتوفى سنة 505 هـ، أول من عمق الكلام في المعرفة الصوفية، وجعل التصوف كله نظرية في العرفان بالله مؤدية الى السعادة.

وما يسميه صوفية الإسلام المعرفة بالله، ويعتبرونه من أخص صفاتهم يرادف في اللغة اليونانية كلمة Gnosis التي معناها العلم بلا واسطة، الناشيء عن الكشف والشهود.

ويطلق بعض صوفية الإسلام على العرفان أيضاً «المعرفة اللدنية» أي التي تكون من لدن الله، أو «العلم اللدني».

أبو الوفا التفتازاني

# عَصَبِيَّة
# Asabiyyah

تكرست أهمية مفهوم العصبية في الفكر الاجتماعي العلمي بفضل ابن خلدون. ففي «المقدمة» يستعمل ابن خلدون مفهوم العصبية استعمالاً واسعاً، ويلجأ إليه لتفسير مجموعة كبيرة ومنوعة من الظاهرات في حياة المجتمع البدوي وما نشأ عنه أو ما هو امتداد له في حياة المجتمع الحضري. ولكن ابن خلدون ليس واضعاً لهذا المفهوم وليس النطاق الذي استعمله فيه هو النطاق الوحيد الذي يصحّ استعماله فيه. لذلك ينبغي ألا ننحصر في اطار النص الخلدوني حتى نحيط بمقومات ظاهرة العصبية وأنواعها.

العصبية ظاهرة اجتماعية قوامها رباط نفسي يشد أفراد جماعة معينة بعضهم الى بعض فيتساندون ويتآزرون في أحوال السلم ويتناصرون في أحوال الحرب، دفاعاً أو هجوماً ضد عدو حقيقي أو مفترض. والجذر الذي اشتقت منه لفظة العصبية، كما هو ظاهر، هو العصب. ومعنى العصب لا يتضمن معنى التعصب، إلا على سبيل التوسع. وأبرز ما يتضمنه، بالإضافة الى معناه البيولوجي الصرف، معنى الجمع والشد. ومن هذا المعنى، نشأت معاني العصبة والعصبية والتعصب. فالعصبة هي الأقارب من جهة الأب. عصبة الرجل هم بنوه وقرابته لأبيه، أو هم قومه الذي يعصبونه ويتعصب بهم، ويتعصبون له ومعه، أي يحيطون به ويشتد بهم ويناصرونه. كما جاء في «لسان العرب». والعصبية، من هذه الجهة، هي حال تماسك العصبة واستنفارها. والتعصب هو الفعل والنتيجة. وهذا يدل على ان معنى العصبية ومعنى التعصب مرتبطان بمعنى العصبة. فإذا توسع مفهوم العصبة وشمل أقارب من غير جهة الأب، أو أفراداً من غير ذوي القربى، فإن مفهومي العصبية والتعصب يتبدلان بحسب طبيعة العلاقات الجديدة الطارئة على مفهوم العصبة. وفي هذا السياق ليس بمستغرب أن نجد ظاهرة العصبية خارج الحياة العشائرية والقبلية، وان نجدها في عصرنا منتشرة انتشاراً واسعاً، وأحياناً على أشد مما كانت عليه في المجتمعات القبلية.

يتبين من هذا ان العصبية أقوى وأعمق من التضامن، وانها ظاهرة ديناميكية، تبرز وتختفي، تقوى وتضعف، في مجرى نضال الجماعة وبحسب تغير الظروف، وتلعب دوراً أساسياً في الحفاظ على حياة الجماعة وحقوقها. التضامن يُبنى في الأغلب على مصلحة معينة، أو على اتجاه معين، ولا يضع حياة أطرافه على محك الامتحان المصيري. أما العصبية، فإنها تتعدى علاقة المصلحة الظرفية، أو علاقة المصاحبة السطحية، وتطال حياة الفرد في ذاتها وفي مصيرها. فكما ان الفرد، في ظل عصبية معينة، يدعو الى نصرة أهل عصبيته له والتضحية في سبيله، كذلك فهو مدعوّ الى البذل والتضحية في سبيل أهل عصبيته، أفراداً أو مجموعاً. وعلاقة التناصر هذه ليست علاقة تبادلية كمية، وليست من طينة أخلاقية. إنها علاقة اجتماعية نفسية، ولها تأثيرات ومفعولات على الصعيد السياسي والصعيد الحقوقي والصعيد الأخلاقي والصعيد الاقتصادي وصعد الحياة الثقافية، ولكنها لا ترتد الى واحد من تلك الصُعُد. العصبية، باعتبار وظيفتها، في شكلها غير المتطرف، أي غير الواقع في الانغلاق والتقوقع أو في الاستعلاء والعنجهية، يمكن أن تكون لها فوائد عدة. وفي نهاية الأمر، انها تكتسب قيمة، ايجابية أو سلبية بحسب الأهداف التي تخدمها وبحسب المنظور الذي يستعمل لتقييمها.

في العصور القديمة من تاريخ الإنسان الاجتماعي، كانت العصبية البارزة هي العصبية القبلية وما يندرج تحتها من أشكال. ولم تمت هذه العصبية تماماً منذ خروج الإنسان من مراحل تطوره البدائية، وإنما استمرّت ظاهرة في بعض الأنظمة، مختفية في بعضها الآخر، أو اندمجت في ثناياها وفي روحها العام. وظهرت الى جانبها أو تجاوزتها أنواع جديدة، أهمها العصبية العرقية، والعصبية الدينية وما يتفرع عنها من عصبيات طائفية أو مذهبية، والعصبية القومية وما يوازيها على صعيد الأقليات، والعصبية الحزبية السياسية على مختلف أشكالها، وخاصة في الأنظمة الدكتاتورية التي يسيطر فيها حزب واحد، وفي الواقع، لا يندر أن تتداخل هذه الأنواع فيما بينها أو أن يلتبس بعضها مع بعض في حياة جماعة واحدة بعينها.

هذه الأنواع من العصبية تشترك مع العصبية القبلية في معنى الالتحام والتناصر، ولكنها تضيف الى هذا المعنى جوانب وأبعاداً جديدة تابعة لنوع العلاقة الأساسية التي تقوم عليها الجماعة اللاقبلية. وقد شهد التاريخ الحديث، ولا نزال نشهد، ضروباً وفنوناً من تجليات هذه الأنواع أين منها

تجليات العصبية القبلية ونتائجها. وعلى العموم، يبدو ان العصبية ظاهرة ملازمة لتاريخ الانسان الاجتماعي، وان العصبية القومية هي الأبرز في هذا العصر، وان تطور المجتمعات البشرية نحو الكونية لا يمنع من استمرار بعض العصبيات أو ظهور عصبيات جديدة.

ناصيف نصار

## عِفَّة

**Tempérance**
**Temperance**
**Temperenz - Mässigkeit**

العفة هي واحدة من الفضائل الرئيسية الأربع التي تناقلها الفكر الخلقي منذ سقراط، والتي تنظم نشاطات الإنسان الرئيسية. الفضائل هي: الفطنة، الشجاعة، العفة والعدل. أما مجال العفة الخاص فهو جوهرياً كل لذات اللمس وثانوياً كل اللذات التي تُعِدُّ لها سواء باثارة الشهوة أم باشباعها. وتسعى العفة الى اقامة الاعتدال في كل النزعات الشهوانية، الايجابية منها كالحب والرغبة واللذة، والسلبية كالحقد والكره والكآبة؛ وبالنتيجة الى اقامة الاعتدال في الأفعال الخارجية الحاصلة عن النزعات الشهوانية. ويتضح ان صعوبة العفة ترتبط مع خصائص اللذات المذكورة، انها ملازمة للطبيعة الإنسانية، وبالتالي فهي أكثر استمراراً وأكثر عنفاً من سواها. ترافق الإنسان منذ الولادة حتى الممات. ولا يعني واجب الاعتدال هذا ان اللذات هي في ذاتها شريرة، فاللذة والفرح هما من الأمور الطبيعية التي يختبرها الانسان بحكم طبيعة تكوينه، كما أن اللذة هي دلالة على التمام في العمل والاشباع للرغبة، وهي تولي، من ثم، النفس الإنسانية راحة واطمئناناً، ومناعة ضد الآلام والأحزان الكثيرة. فلا يستطيع الإنسان أن يعيش العمر في حزن، أو أن ينحرم من اللذة على مدى طويل. أما خلقية اللذة، صلاحها أم شرها، فتتبع الفعل الإنساني الصادرة عنه، إن كان صالحاً أتت صالحة وإن كان شريراً أتت شريرة.

يمتد مجال العفة على طبقات الشهوات السفلية، الحياتية والنفسية، حيث يقتضي اهتمام خاص «بالتأهيلات الجسدية» التي تساعد على الاعتدال وعلى وضع نظام وتحقيق انسجام بين الأجزاء المكونة للشخص الإنساني. ويتحتم على النظام المنشود أن يكون انسانياً، أي مطبوعاً بالعقل، ومتوافقاً مع طبيعة الإنسان وطبيعة الكائنات التي يتجه صوبها بالحب. فالأفعال، التي تثير لذة اللمس، لها غاية محددة من التكوين الإنساني، كالحفاظ على الحياة وانتقال الحياة، بالتناسل، وينتج بالتالي ان تنظيم اللذات عقلياً يقوم بضبطها مع الفعل الذي يثيرها وفي اطار الغاية المنشودة من الكيان. ولا يشذ عن هذه القاعدة ما يرافق اللذة من قوة قد تؤدي الى فقدان العقل، كما هي الحال في النشوة الجنسية. فليس المهم قوة اللذة بل الشكل الذي يطبع القدرة على الحب مثلاً، ان كان شكلاً عطائياً أم نرسيسياً.

ويتضح ان العفة لا تسعى الى ازالة الرغبات واماتة لذات الحواس. لأن الإنسان الذي يمتنع عن كل لذة ليس بالإنسان العاقل، ذاك لأنه يعاند طبيعته ويخطىء التصرف في عيب فقدان الإحساس. ان فرض الاعتدال في الشهوات لا يقوم بمنعها عن كل نشاط بل في أن تشارك في ممارسة نشاطاتها، النظام العقلي. فقيام العفة يقتضي، علاوة على نشاط العقل الحر، إسهام الشهوة المشاركة من داخلها مع الحب العقلي. فالشهوات الإنسانية فريدة بما تتمتع به من القدرة على اقامة اتحاد بين الظاهرات العضوية وظاهرات الوعي النفسي. وبسبب وحدة الشخصية الإنسانية، تحتاج الشهوة الى تعديل من قبل العقل، يكتمل عندما يبدِّل الشهوات داخلياً ويؤهلها لخدمة القوى العاقلة المشاركة معها. قد يتصف التعديل المذكور بالقمع، فيؤدي إلى الصعوبات والكآبة. وقد يتصف بالتكامل، فتشارك الشهوات في اعتدال القوى العليا، ويصير هذا الاعتدال بمثابة طبيعة ثانية لها، استعداداً داخلياً، كمالاً. بهذا الشكل تنظم القوى السفلية نحو الخير العقلي طبيعياً، بسهولة ولذة، وعندما تثبت في الإنسان يكتسب فضيلة العفة.

ولا نرى في كل تصرف معتدل بادرتين، واحدة من العقل الآمر وأخرى من الشهوة المطيعة، بل ان العفة تكمل الشهوة ذاتها، بحيث تتوجه تلقائياً نحو الحب المعتدل، ويكون فعل الفضيلة صادراً عن الشهوة ذاتها، لأن الفضيلة لا تزيل الشهوة بل تنظمها. فليست شهوات العفيف ميتة، بل إنها في ملء حيويتها تدفعه الى أن يرغب كما يليق وبما يليق. وهي مع بقائها شهوات، تكتمل بعمق مع الشخصية الإنسانية وتتجند في سبيل أرقى الأهداف: الجمال الخلقي. فتتجاوز الشهوة مستوى «مبدأ اللذة»، لتشارك في مستوى مبدأ الجمال الخلقي. وفي اندماجها الحيوي مع الشخص الإنساني توليه

قدرة جبارة في نطاق حياته الشهوانية، وتساعده على تدبير أموره وعلى السيادة على ذاته المميزة للروح. وهكذا يحقق العفيف اكتمال شخصيته، لا بترها كما قد يتوهم البعض، وتتصف شهواته بالإنسانية. انها لا تنطفىء بل تصير أكثر قوة وامتداداً. فالعفيف هو إنسان متكامل وناضج، بينما العابث هو إنسان مفكّك.

ويجدر التمييز بين العفة، وشهوتين قد ترافقانها، الحياء من الأفكار والأفعال الدنيئة، والشرف النازع الى الجمال الخلقي. فالحياء شهوة، انه خوف من الانحدار ومن الأفعال المشينة. انه يختلف عن العفة لأنه يبقي الإنسان في تأرجح بين الانجذاب نحو الخير الخلقي وبين الميل نحو الشر، بينما تتجه الرغبة عند العفيف تلقائياً نحو الخير. ويمكن القول بأن الحياء هو «شهوة صالحة» ولكنه ليس فضيلة بالمعنى الصحيح، حيث ينقصه المشاركة مع النظام العقلي ومع الحرية النيرة المميزة للفضيلة. إن الحياء هو «استعداد» لفضيلة العفة، وقد يكون جزءاً مكملاً لها، ولكنه ليس في جوهرها. انه شهوة غير مندمجة بعد كلياً مع نظام العقل، لأنه عندما يتم هذا الإندماج يذوب الحياء في العفة. قد يحول الحياء دون القيام بأفعال قبيحة، ولكنه لم يتنقَّ بعد، لأن ما يمنع عن العمل المخجل هو الخوف من الشماتة أو من الصيت العاطل. لذلك يلاحظ إن الإنسان يخجل من القيام بعمل قبيح أمام الغرباء أكثر من خجله أمام الأقرباء، فيحاول الاختفاء عندما يتصرف بشكل عاطل. ويمكن الاستنتاج ان الحياء لا يكفي وحده لاجتناب الأفعال العاطلة، وبالتالي لا يتصف بالفضيلة. وكثيرون من علماء النفس يخطئون عندما يمزجون الحياء والعفة، وينسبون الى العفة ما ينتج عن الحياء من أسواء. فقليلون هم الناس الذين يبلغون الى امتلاك العفة، بينما يقف السواد الأعظم منهم عند الخوف الشهواني، الحياء، وهذا ما يسبّب تشويشات داخلية متنوعة. فالحياء يكبح، يخفي، ولكنه لا يخلق انسجاماً، لا يكمّل، لا يجعل الشهواني قادراً على القيام بأفعال حرة.

والشرف، أو حس الجمال الخلقي، هو شهوة تدفع الإنسان الى «حب «الخير النبيل» والشغف بالأفعال الجميلة. ولكن الشرف ليس فضيلة العفة، بل هو شرط من شروطها. انه استعداد شهواني لاكتساب الفضيلة، ويتحول اليها بمقدار ما يخضع لتأثير القوى العقلية. ويلاحظ ان الحس الخلقي عند أناس كثيرين لا يتجاوز المستوى الشهواني للشرف، فهم يحبون الخير الخلقي لأنهم مؤهلون لفعله نتيجة لطبع صالح أو لمحيط مؤاتٍ. أما البقاء عند الحس بالشرف، فهو بحث عن الصيت الناجم عن الأفعال الصالحة، وبالتالي البقاء عند مستوى اجتماعي بدون الانتقال الى تحوّل داخلي نحو الفضيلة. ويتضح ان الشرف والحياء لا يكفيان عند الإنسان الناضج لاكتمال شخصيته، مع انهما كثيرا الفائدة في مراحل العمر الأولى وبخاصة في الطفولة. فهدف العفة الأخير هو اكمال النشاط الشهواني بربطه مع نشاط الروح. لا تزيل العفة الحياة الشهوانية في الإنسان، ولا تقمعها أو تكبتها أو تقتلها، بل إنها تسيرها وفقاً للطبيعة الإنسانية في مجملها. إن العفة هي ثمرة تربية الشهوات والأفراح، وتؤهل الإنسان لتذوق الأفراح الشهوانية كما يليق بكائن بشري. ويتضح من ثم أن العفة تهدف إلى إسعاد الإنسان، إلى سعادة تجعله قادراً على القيام بأفعال إنسانية تمتد إلى القطاع الشهواني. تنزع العفة إلى أنسنة العالم الشهواني وتحريره من حتميات الفيزيائي والبسيكولوجي، وبالنتيجة تحقق الانسجام الناضج بين الشهوات تحت إرشاد الروح.

بشارة صارجي

---

## عقْد

**Contrat**
**Contract**
**Vertrag**

---

**١ ـ في المفهوم القانوني للعقد:**

العقد في اللغة يعني الاحكام والشد. فيقال عقد الحبل أي شده. وعقد البيع أو اليمين أي أحكمه. ويقال «عقده على الشيء» أي عاهده. كما يقال «عقد له الرئاسة في قومه» أي جعلها له. وتعاقد القوم أي تعاهدوا.

كما جاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم بأن «العقد: مصدر عقد، وقد استعمل اسماً فيما يرتبط به الناس على تصرف، ولذلك جمع على عقود. كقوله تعالى: ﴿اوفوا بالعقود﴾ (سورة المائدة).

أما اصطلاحاً فقد أورد القانون المدني العراقي تعريفاً للعقد استمده من الفقه الاسلامي، إذ نصت المادة 73 من هذا القانون على أن العقد هو «ارتباط الايجاب الصادر عن أحد المتعاقدين بقبول الآخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه».

وهذا هو التعريف نفسه الذي جاء في المادة 262 من مرشد الحيران، وهو ينم عن النزعة الموضوعية التي تسود الفقه الاسلامي.

ويميز بعض الفقهاء بين الاتفاق والعقد. فالاتفاق convention هو توافق ارادتين أو أكثر على انشاء التزام أو نقله أو تعديله أو انهائه.

والعقد Contrat أخص من الاتفاق، فهو توافق إرادتين على انشاء التزام Obligation أو نقله. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كان منشئاً لالتزام أو نقله. فعليه، فإن كل عقد يكون اتفاقاً. أما الاتفاق فلا يكون عقداً إلا إذا كن منشئاً لالتزام أو ناقلاً له. فإذا كان يعدّل الالتزام أو ينهيه فهو ليس بعقد.

وقد نقل القانون المدني الفرنسي هذه التفرقة بين العقد والاتفاق عن «روبرت» Robert J. 1699 ـ 1772، الذي نقلها بدوره عن «دوما» Dumas، إذ عرف العقد في المادة 1101 بأنه «اتفاق يلتزم بمقتضاه شخص أو عدة أشخاص نحو شخص أو عدة أشخاص آخرين بإعطاء شيء أو بفعله أو بالامتناع عن فعله» وبمقتضى هذا التعريف يتضح لنا أن العقد اتفاق ينشيء التزاماً فهو نوع Espèce والاتفاق جنس Genre له. ويلاحظ أن التعريف الذي أورده التقنين الفرنسي يجمع بين تعريف العقد وتعريف الالتزام.

أما قانون الموجبات والعقود اللبناني فقد أورد تعريفاً فرّق فيه بين العقد والاتفاق، حيث نص في المادة 165 على أن «الاتفاق هو توافق إرادتين على احداث آثار قانونية، وإذا كان يرمي إلى انشاء علاقات ملزمة سمي عقداً»، فهذا النص يردد تفرقة يقيمها فريق من الفقهاء بين الاتفاق والعقد على اعتبار أن الأول أعم من الثاني، أي أن الاتفاق، كما سبق القول، نوع Espèce والثاني جنس Genre له:

ولكن غالبية الفقهاء لا ترى أهمية لهذا التمييز لذلك فهي لم تأخذ به وكذلك فعلت القوانين المدنية الحديثة. وعليه يعتبر العقد والاتفاق في الوقت الحاضر مترادفين في المعنى.

لذلك، فالتعريف السائد للعقد في الفقه المدني هو أنه: «توافق إرادتين على احداث أثر قانوني ما سواء كان هذا الأثر هو انشاء التزام أو نقله أو انهاؤه».

والمهم في العقد أن يكون هناك اتفاق على احداث أثر قانوني. فإذا لم يكن المراد احداث هذا الأثر فليس هناك عقد بالمعنى المقصود من هذه الكلمة.

ولكن ليس كل اتفاق يراد به احداث أثر قانوني يكون عقداً. بل يجب أن يكون هذا الاتفاق واقعاً في نطاق القانون الخاص Droit privé وفي دائرة المعاملات المالية.

فالمعاهدة Convention اتفاق بين دولة ودولة أو بين عدة دول، والنيابة اتفاق بين النائب وناخبيه، وتوليه الوظيفة العامة اتفاق بين الحكومة والموظف. ولكن هذه الاتفاقات ليست عقوداً إذ هي تقع في نطاق القانون العام Droit public: الدولي International والدستوري Constitutionnel والإداري Administrarif.

والزواج اتفاق بين الزوجين، والتبني في الشرائع التي تجيزه اتفاق بين الوالد المتبنّي والولد المتبنّى.

ولكن يجدر أن لا تدعى هذه الاتفاقات عقوداً وإذا وقعت في نطاق القانون الخاص، لأنها تخرج عن دائرة المعاملات المالية.

فإذا وقع اتفاق في نطاق القانون الخاص Droit privé وفي دائرة المعاملات المالية فهو عقد. تستوي في ذلك العقود التي يقف فيها المتعاقدان على قدم المساواة وتلك التي يذعن فيها أحد المتعاقدين للآخر، والعقود التي توفق ما بين مصالح متعارضة وتلك التي تجمع ما بين مصالح متوافقة، والعقود الذاتية Actes subjectifs وتلك التي تنظم أوضاعها مستقرة Actes-règles, Actes conditions.

ولا بد هنا من الإشارة إلى مذهبين من الالتزام، أحدهما شخصي ينظر إلى الالتزام كرابطة شخصية، والآخر مادي ينظر إليه كقيمة مالية.

هذان المذهبان نراهما أيضاً في العقد. فالمذهب الشخصي يرى العقد وليد الإرادة الباطنة أو الإرادة النفسية، والمذهب المادي يراه وليد الإرادة الظاهرة أو الإرادة المادية.

والقوانين التي تأخذ مذهباً شخصياً في العقد، هي التي تأخذ بنظرية الإرادة الباطنة Volonté interne.

أما القوانين التي تأخذ بالإرادة الظاهرة déclaration de volonté, volonté externe. هي التي تقف عند التعبير عن الإرادة، ولا شأن لها بالإرادة الحقيقية.

أما الشريعة الإسلامية فمع أن القاعدة فيها تقوم على أن العبرة بالمعاني أي بالإرادة الحقيقة للمتعاقدين، إلا أن الفقهاء في كثير من الفروض يقفون عند المعاني الظاهرة من الألفاظ التي استعملها المتعاقدان، فلا يتعدونها إلى المعاني الكامنة في السريرة.

كما أن هناك مبدأ سلطان الإرادة Principe de la

volonté, de l'autonomie. حيث يذهب أنصار هذا المبدأ إلى أن الإرادة لها السلطان الأكبر في تكوين العقد وفي الآثار التي تترتب عليه، بل وفي جميع الروابط القانونية، ولو كانت غير تعاقدية.

إن مبدأ سلطان الإرادة انتصر في دائرة العقود الرضائية، وبعد ذلك أيضاً في بعض عقود أخرى عرفت بالعقود البريطورية Pactes prétoriens، والعقود الشرعية Pactes légitimes. ولكن القانون الروماني لم يقرر في أية مرحلة في مراحله مبدأ سلطان الإرادة في العقود بوجه عام.

أما في العصور الوسطى فلم تنقطع الشكلية ولم تستقل الإرادة بتكوين العقد إلا تدرجاً. حيث أخذت الإرادة، في نهاية القرن الثامن عشر، يقوى أثرها في تكوين العقد شيئاً فشيئاً وساعد على هذا التطور عوامل أربعة:

1 ـ تأثير المبادىء الدينية وقانون الكنيسة.
2 ـ احياء القانون الروماني والتأثر به.
3 ـ العوامل الاقتصادية.
4 ـ العوامل السياسية.

**تقسيم العقود Division des contrats**

ويمكن تقسيم العقود إلى أقسام متعددة وفقاً للخصيصة التي نتناول منها العقد.

فالعقد من حيث التكوين إما أن يكون عقداً رضائياً contrat nommé أو عقداً غير مسمى Contrat innommé. عينياً Contrat réel.

وهو من حيث الموضوع إما أن يكون عقداً مسمى contratnommé أو عقداً غير مسمى Contrat innommé. وإما أن يكون عقداً بسيطاً Contrat simple أو عقداً مختلطاً Contrat mixte.

وهو من حيث الأثر إما أن يكون عقداً ملزماً للجانبين Contrat synallamatique bilatéral أو عقداً ملزماً لجانب واحد Contrat unilatéral وإما أن يكون عقد مفاوضة Contrat à titre onéreux أو عقد تبرع Contrat à titre gratuit.

وهو من حيث الطبيعة إما أن يكون عقداً محدداً Contrat commutatif أو عقداً احتمالياً Contrat aléatoire وإما أن يكون عقداً فورياً Contrat instantané أو عقداً زمنياً Contrat successif.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن العرب قد عرفوا معظم أنواع العقود المستعملة. ومنها الاجارة، والمزارعة، والمساقاة، والقرض، والاعارة، والكفالة، والمضاربة، والشركة، والوكالة، والمراهنة. وهي كلها شبيهة بالقواعد المعروفة اليوم.

**2 ـ في المفهوم الفلسفي للعقد:**

أما العقد الاجتماعي Contrat social، فهو تلك النظرية التي حددت معالمها في كتب بعض لاهوتيي القرون الوسطى. إلا أنها نظمت بصورة خاصة من قبل المفكرين الذين ظهرت كتاباتهم في القرن السابع عشر والثامن عشر. ومن أشهر هذه النظريات العقدية هي ما نسبت إلى الفلاسفة السياسيين الثلاثة وهم هوبز Hobbes ولوك Locke، وجان جاك روسو J.J. Rousseau.

**نظرية توماس هوبز 1588 ـ 1679 Thomas Hobbes**

رأى هوبز بأن أصل وجود الجماعة المنظمة إنما يرجع إلى العقد. فالعقد هو الذي نقل الفرد من حالته الفطرية الطبيعية إلى مجتمع منظم تسود فيه طبقة محكومة وأخرى حاكمة:

ولكن يجب أن نتساءل كيف تصور هوبز حالة الإنسان الفطرية الأولى أي حالته قبل انتقاله إلى المجتمع المنظم وقبل وجود العقد؟ وما هو مضمون العقد الذي نقل الانسان من مجتمع فطري إلى مجتمع آخر منظم؟ وما هي أطراف هذا العقد؟ وأخيراً ما هي نتائج هذا العقد؟

**حالة الإنسان الفطرية**

تصور هوبز أن الحالة الفطرية الأولى سادها الكثير من البؤس والكفاح. فحالة الأفراد الفطرية تتصف بالفوضى لأن الإنسان أناني محب لذاته لا يرعى إلا صالحه الخاص. ولذلك عمل القوي على اغتصاب الضعيف والسيطرة عليه.

وإذا اختلف الأفراد وتنابذوا فيما بينهم، ساد الشر والكيد والأنانية وحب السيطرة والذات. لذلك أراد الأفراد التخلص من ذلك بالانتقال إلى حياة أفضل، حياة منظمة مستقرة. فكان السبيل إلى ذلك هو العقد.

وهكذا عقد الأفراد عقداً انتقلوا بواسطته من حالتهم الفوقية الأولى إلى حالة المجتمع المنظم: فالعقد هو أساس هذا الانتقال وبالتالي هو الذي أوجد الجماعة المنظمة التي نعم فيها الأفراد بحياة مستقرة.

### أطراف العقد

تصور هوبز Hobbes أن العقد قد تم بين الأفراد الذين اتفقوا فيما بينهم على الدخول في المجتمع المنظم دون اشراك الحاكم الذي ظل بعيداً عن هذا العقد فكأن التعاقد قد تم بين الأفراد وحدهم.

### مضمون العقد ونتائجه

قام الأفراد باختيار الرئيس الأعلى للجماعة المنظمة أي اختيار الحاكم دون اشراكه معهم في العقد نفسه. وعند اختيار هذا الحاكم يتنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية التي كانت لهم في حالة الفطرة حتى يتمكنوا من العيش في المجتمع المنظم الذي أرادوا اقامته.

وما دام أطراف العقد هم الأفراد وحدهم باستثناء الحاكم الذي لا يعد طرفاً فيه، وما دام الأفراد قد عملوا على اختيار شخص الحاكم وتنازلوا له عن جميع حقوقهم الطبيعية الأولى، فإنه من الطبيعي أن الحاكم لا يلتزم تجاه الأفراد بالتزام معين. «فليس هناك أي سلطان إلى جانب سلطان الحاكم المطلق أو أسمى منه».

فالتعاقد لا يتم إذن بين المحكومين والحاكم، إنما يتم بين المحكومين بعضهم بعض، والحاكم هو مجرد طرف مستلم Partie prenante.

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز العصيان، ولا مقاومة الحكام، حتى أشدهم طغياناً. ولم يعد من حق الرعية أن تجادل في صحة القوانين التي يصدرها الحاكم لأن القانون الأول للفعل هو - في نظر هوبز طبعاً - أن يعتقد في عدالة كل ما يريده السلطان، لأن الخضوع للسلطان هو الشرط في السلام، وكل القوانين الطبيعية للعقل تصدر عن إرادة السلام.

ولقد رأى هوبز Hobbes أنه مهما تعسفت السلطة الحاكمة واستبدت فإن حالة الفرد في الجماعة المنظمة ستكون أفضل من حالته الفطرية الفوضوية الأولى، مما يبرر خضوع الأفراد وقبولهم لهذا الحكم المطلق.

واضح أن هذا الغرض لا يقوم على أي دليل. إذ لا يمكن اثباته أو تبريره اعتماداً على الفكرة العامة عن العقد الاجتماعي. وعندما تم الربط بين هذه الفكرة وبين المذهب الرواقي StoIcism الخاص بالحقوق الطبيعية، تمخض ذلك عن نتائج متعارضة للغاية. لأن هناك ثمة حقاً واحداً على الأقل لا يمكن التخلي عنه ولا تركه. هذا الحق هو حق التمتع بالشخصية.

إذ لو حصل مثل هذا التخلي، فإن معناه هو تنازل الفرد عن «خلقه» و«سلوكه»، الذي تعتمد عليه طبيعته وماهيته، لأن سيفقد آدميته.

ولهذا السبب فإن مذهب هوبز Hobbes هو تبرير للاستبداد المطلق والدكتاتورية التامة.

نظرية جون لوك John Locke 1632 - 1714 والمجتمع السياسي عند لوك يقوم على نظرية العقد الاجتماعي Contrat social.

إن المجتمع لم يقم على القوة والإكراه وإنما قام في أول الأمر على التعاقد والاختياز والرقي المتبادل بين الأفراد وهو التعاقد الذي ينبع من احساسهم المشترك بالحاجة إلى الحماية المتبادلة لكل ما يمتلكون سواء كانت حياتهم أو حريتهم أو ممتلكاتهم المادية.

فالعقد هنا هو الذي نقل الأفراد من حالتهم الطبيعة الأولى الى مجتمع منظم تسود فيه سلطة حاكمة وأخرى محكومة.

ولكن كيف تصور لوك الحالة الفطرية الأولى للأفراد، تلك الحالة التي سبقت وجود العقد؟ وما هي أطراف العقد ومضمونه ونتائجه؟

### حالة الإنسان الفطرية

اختلف لوك عن توماس هوبز. ذلك أن الحالة الفطرية في نظره لم تكن حالة فوضى وبؤس وشرور، بل كانت حالة تسود فيها الحرية والمساواة والعدل بين الأفراد في ظل القانون الطبيعي.

ولكن إذا كانت حالة الفطرة الأولى قد ساد فيها الخير للأفراد، فما السبب الذي دعا هؤلاء الى هجر حالتهم الفطرية والانتقال إلى حياة جديدة الا وهي حياة الجماعة المنظمة؟.

أراد الأفراد تنظيم حالتهم الفطرية - ولا يمكن أن يتحقق هذا التنظيم إلا بالانتقال إلى المجتمع المنظم حيث تقوم سلطة عليا يكون لها حق تنظيم شؤون هذا المجتمع واقامة العدل بين الأفراد وذلك بتقرير جزاء رادع لكل من يحاول الاعتداء على حقوق الأفراد وحرياتهم والانتقال من الحياة الفطرية إلى الحياة المنظمة الجديدة إنما يتم بواسطة العقد.

### أطراف العقد

إذا كانت الهيئة العليا الحاكمة هي التي تقوم بتنظيم شؤون المجتمع وإقامة العدل فيه، الأمر الذي يؤدي إلى الحفاظ على حقوق الأفراد وحرياتهم، فإن أمر اختيار الهيئة العليا الحاكمة

إنما يرجع إلى الأفراد بحيث تصبح هذه الهيئة طرفاً في العقد الذي ينقل الأفراد إلى المجتمع المنظم الجديد. ذلك لأن « الأفراد في المجتمع السياسي فإن الواحد منهم مع الآخر حين يتحدون فبهيئة واحدة وحين يكون لهم قانون وقضاء مشترك يرجعون إليه في مسائلهم، ويكون له سلطة في حل ما بينهم من تنازع ويعاقب المعتدين، ولكن من لا يجدون استئنافاً مشتركاً على الأرض، فهم لا يزالون في حالة الطبيعة وذلك لأن كلا منهم هو القاضي لنفسه والمنقذ ».

فكان الأفراد قبل انتقالهم إلى حياتهم الجديدة قد قاموا باختيار الهيئة العليا الحاكمة وأبرموا معها عقداً يكون هو السبيل إلى هذه الحياة الجديدة.

فالعقد إنما يتم بين طرفين: الهيئة الحاكمة من ناحية، والأفراد من ناحية أخرى. وهو ما يتضح معه مدى اختلاف أفكار لوك في هذا الخصوص عن سابقه هوبز الذي قرر أن الهيئة الحاكمة تظل بعيدة عن العقد ولا تعتبر بالتالي طرفاً فيه.

### مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد الكثير من الحقوق التي كانت يتمتعون بها في حالتهم الفطرية، فإنهم عند دخولهم المنظم لن يتنازلوا عن كافة هذه الحقوق - وإنما عن جزء من حقوقهم بالقدر اللازم الذي يسمح بإقامة السلطة العامة في المجتمع الجديد. ويحتفظون لأنفسهم بالجزء الآخر من حقوقهم الذي لا يمكن لأي سلطة من السلطات المساس به وذلك كحق الملكية الخاص مثلاً. فكان الجزء المتنازل عنه ضرورة لازمة لإقامة السلطات العامة، وهو في قدره يوازي ويساوي فقط إقامة هذه السلطة في المجتمع الجديد.

وهنا يبين مدى الخلاف بين لوك وهوبز الذي قرر تنازل الأفراد عن كافة حقوقهم التي كانت لهم في حياتهم الفطرية دون قيد أو شرط.

ولما كان أطراف العقد في نظر لوك هم الأفراد والهيئة الحاكمة. فإن من مقتضى ذلك تقرير التزامات متبادلة على كل من هذين الطرفين أي على الحاكم من جهة والأفراد من جهة أخرى.

لذلك اعتبر لوك Locke من أنصار الحكم المقيد غير المطلق، هذا الحكم الذي يجب أن يراعي فيه الحاكم الصالح العام ويتقيد بالعمل له وحده دون أن ينظر إلى صالحه الخاص. كما أعطى لوك الحق في الثورة على الحكومة التي لا تحقق مصلحة الشعب إلا أن لوك قد نبه إلى أنه « ينبغي ألا تمارس المقاومة إلا ضد قوة غير عادلة وغير شرعية ».

ولا شك أن هذه الفكرة قد تأكدت على مرّ العصور فقد اجمع فلسفة السياسة على حق الشعب في مقاومة الحاكم الذي لا يعمل لتحقيق المصلحة العامة.

نظرية جان جاك روسو J.J. Rousseau 1712 - 1778

يرى روسو أن الاجتماع بين الأفراد لا يمكن أن يستند في أساسه إلى القوة. فالاجتماع ظاهرة إرادية اتفاقية بين الأفراد. لأن الجماعة العامة لا تقوم إلا على أساس اتفاق الأفراد فيما بينهم ورغبتهم في العيش معاً. وعلى ذلك فلا يمكن تصور وجود مجتمع منظم إلا على أساس إرادة أفراده واتفاقهم على الاجتماع معاً، ويكون العقد الذي يتم باتفاق إرادة الأفراد على العيش معاً هو أساس وجود الدولة بالتالي.

ولقد كان لأفكار روسو التي تضمنها مؤلفه الشهير « العقد الاجتماعي » Contrat Social 1762 أكبر الأثر على رجال الثورة الفرنسية الذين اعتنقوا الكثير من آراء روسو خاصة ما تعلق منها بمبدأ سيادة الأمة.

ولقد قال روسو في بداية كتاب « العقد الاجتماعي »: « ولد الانسان حراً، ولكنه مقيد بالسلاسل في كل مكان » و« كثيراً ما يعتقد المرء أنه سيد الآخرين، وإن كان يفوقهم في عبوديتهم. فكيف حدث هذا التحول؟ لست أدري. ما الذي جعله مشروعاً. أعتقد أنني قادر على توضيح هذه المسألة ».

واضطر روسو، للإجابة عن هذا السؤال، إلى إنشاء نظرية جمّة التعقيد، فكان عليه أن يلجأ إلى طريق طويل انتقل فيه من اتجاهاته السالبة الأولى تجاه المجتمع إلى مبدأ انشائي موجب جديد، أي كان عليه أن يتردد من طرق إلى أخرى في كتابه الأول « المساجلات » Discours إلى كتابه عن « العقد الاجتماعي ».

### حالة الإنسان الفطرية عند روسو

إذا كان الانسان يتمتع في حالته الفطرية الأولى بالحرية والاستقلال، فإن تعدد المصالح الفردية وتضاربها قد يؤديان إلى تعرض حقوق الفرد وحريته للخطر. كما وأن حياة الجماعة المنظمة ترقى بالإنسان وبمشاعره وتفكيره، فهي تعمل على تنظيم حياة الفرد وعلى احلال العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات.

لذلك عمل الأفراد على ترك حياة العزلة التي كان يحياها الأفراد البدائيون غير الخاضعين لأية سلطة والدخول في مجتمع منظم، حفاظاً على حقوقهم وصيانة لحرياتهم التي يتمتعون بها في

المجتمع الفطري البدائي وكي ينعم الفرد بحياة منظمة يسود فيها العدل والفضيلة.

وكان السبيل إلى ذلك هو العقد الذي انتقل الأفراد بواسطته من حالتهم الفطرية البدائية إلى حالة الجماعة المنظمة.

### أطراف العقد

تصور روسو أن طرفي العقد هما الأفراد. على أساس أن الطرف الأول يحتل مجموع الأفراد أي هذا الشخص الجماعي المستقل الذي يتكون من مجموع الأفراد ويصور هذا المجموع. أما الطرف الثاني فإنه يشمل كل فرد من أفراد الجماعة. بمعنى أن طرفي العقد هما الشخص الجماعي الكلي من ناحية، ثم كل شخص من الأشخاص الطبيعيين من ناحية أخرى هذا العقد الاجتماعي، بعد تمام عقده، يصبح أساس الدولة، وسلطة الدولة أي سيادتها.

### مضمون العقد ونتائجه

إذا كان للأفراد في ظل المجتمع البدائي الكثير من الحقوق والحريات الطبيعية، فإنهم عند دخولهم المجتمع المنظم يعملون على التنازل كلية عن جميع هذه الحقوق والحريات الطبيعية إلا أن هذا التنازل يقابله استعادة الأفراد لحقوق وحريات جديدة تتمشى والمجتمع المنظم، تقررها السلطة العامة للأفراد وتعمل على حمايتها.

فإذا نحن استبعدنا في «العقد الاجتماعي» Contrat Social ما ليس من جوهره، وجدنا أنه يرجع إلى العبارة التالية: «كل واحد منّا يضع شخصه وكل قوانينه تحت التوجيه الأعلى للإرادة العامة، نحن نتقبل كل عضو بوصفه جزءًا لا يتجزأ من الكل». وبهذا تتزود الشخصية الخاصة بكل واحد من المتعاقدين.

وينتج عن هذا التجمع هيئة معنوية جماعية، مؤلفة من أعضاء بمقدار ما للجماعات من أصوات، وبهذا الفعل تحصل الجماعة على وحدتها، على ذاتها Son moi المشتركة: على حياتها، وعلى ارادتها. وهذه الشخصية العامة، التي تتكوّن هكذا باتحاد سائر الآخرين كانت تسمى في الماضي: «مدينة» Cité، وتسمى الآن «جمهورية» أو هيئة سياسية ويسميها أعضاؤها باسم: «الدولة» Etat حين تكون سلبية منفعلة Passif، وباسم: «الحاكم» ذي السيادة Souverain حين تكون ايجابية فعّالة، وباسم: «القوة» Puissance إذا ما قورنت بمثيلاتها. واتجاه الشركاء يسمون باسم جنس جمعي هو: «الشعب» Peuple، وكل واحد منهم يسمى: «مواطناً» Citoyen من حيث هو مشارك في السلطة ذات السيادة، ومحكوماً أو من الرعية Sujet من حيث هو خاضع لقوانين الدولة.

والدولة هي الجمعية السياسية المكونة بحرية من قبل المشتركين في العقد الاجتماعي.

إن سيادة الدولة هي إرادة المتعاقدين العامة، إنها مجموع إراداتهم الفردية، والحريات أو الحقوق الفردية هي هذا القسم من الحرية الأولية الذي لم يلفه العقد، أو الذي اعاده المجتمع إلى الفرد بعد أن سبق الغاؤه.

### مصادر ومراجع


- البستاني، بطرس، قطر المحيط، ج 2، باب العين.
- السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية بجامعة الدول العربية، 1958، جزء 1.
- السنهوري، عبد الرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1968، ط 1.
- الصده، عبد المنعم فرج، نظرية العقد في الدول العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1952، ط 2، ج 1.
- محمصاني، صبحي، الأوضاع التشريعية في الدول العربية، دار العلم للملايين، بيروت، 1965، ط 3.
- معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، 1981.
- المنجد في اللغة والاعلام، دار الشروق، بيروت، 1975، ط 25.
- هوريو، أندريه، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1977، ج 1، ط 2.

- Burdeau, G., Traité de sciences politiques, Lib. générale de droit de de Jurisprudence, Pairs, 1967, T. II.
- Cassirer, Ernst, Philosophie der Aufklärung, Tübingen, Mohr, 1932, Chap VI.
- Célice, Raymond, L'erreur dans les contrats, étude de la Jurisprudence française, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1962.
- Chevalier, Jean-Jacques, Les grandes œuvres politiques, A. Colin, Paris, 1949.
- Encyclopédie Juridique, Dalloz, Répertoir de droit civil, T. 1, Contrats et conventions.
- Hauriou, André, Droit constitutionnel et institutions politiques, Paris, Montchrestien, 1968, 3e éd.
- Hobbes, Thomas, Leviathan, E.p. Dutton and co. Inc., New York, 1952.
- Locke, John, Two Treatises of Government, New York, Hafner Publishing, Co., 1947.
- Rieg, Alfred, Le rôle de la volonté dans l'acte Juridique en droit civil français et Allemand, Paris, 1961.
- Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, Dunke University, New York, Rinehart and Winston, Copy Right, 1950, Chap. VI.


عبد الغني غنوم

# عَقْل

**Raison**
**Reason**
**Vernunft**

### 1 ـ ما هو العقل؟

العقل مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد. لذا يبدو أمراً متعذراً التوصل الى تعريف يقيني تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه. ولنلاحظ بداية استحالة اثارة التساؤل عن ـ العقل خارج العقل. والعكس، ان جميع السؤالات تثار خارج العقل وداخله بواسطة العقل. فالعقل يملك قابلية ان يتخذ ذاته موضوعاً كما يملك قدرة التخارج نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعات. فهو طاقة المعرفة ومرتكزها أو حاملها في مستوى الذات الإنسانية. لذلك يتزامن تطور مضامين العقل ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة وارتكاساتها مع محتويات ظاهرات العالم: الطبيعية، والاجتماعية، الإنسانية، والتكنولوجية، والكوكبية.

فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط بل تنشأ داخل فسحة الارتكاس الفاصلة ـ الواصلة بينه وبين الوجود بوصف الموجودات موضوعات. ان تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل المرتبط شرطياً أيضاً بتاريخ التطور ـ التقني ـ الايديولوجي ـ الاجتماعي للمجتمعات. على هذا النحو لا يتبدى جواب الاستفهام ما العقل تحديداً منعزلاً. لأن تعريف المفردات الإشكالية الكبرى يعيّن فرضية رؤيا معرفية كما يؤسس موقفاً نظرياً ـ عملياً ـ كونياً ـ كينونياً. ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقي جميعاً أمام نقطة إحداثية مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية شكلت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً Homo Sapiens. كما تجمع مختلف التعريفات أيضاً على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة لكنها تحدث ضمن دائرة العقل مهما تكن اعلانات اللامعرفة واللاعلم واللاعقل والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياساً لنفيه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفي رمزياً.

ان اللاعقلانية تعبّر عن نفسها دائماً بوسائل عقلانية. وقد انتبهت الفلسفة الوجودية لذلك بوضوح. بذلك يبدو الهرب من العقل الى الجنون انما هو عودة اليه بمخيلة أخرى. كما يتجلى القول في ـ العقل جواباً على سؤالية ماالعقل قولاً متعدد التقولات حتى وان كان بدء القول العقل في ـ اللغة.

### 2 ـ العقل في ـ اللغة:

ليست علاقة العقل باللغة علاقة معجمية ـ لسانية فحسب. لأننا لا نعرّف العقل عن طريق اللغة تعريفاً يستنفد دلالاته على الرغم من استعمالنا مفردات اللغة في عملية التعريف. ونعني بـ اللغة هنا المكتوبة ـ المقروءة ـ المحكية معاً. عقل اللغة لا يستنفد المعقولية كما ان لغة العقل لا تستنفد اللغوية. وإلا كيف يمكن تفسير الفائض الدلالي المحيّر للجمل والكلمات الذي يعتبر نبعاً مستمراً ومصدراً دائماً لتعددية التأويلات وتناقضها؟

فاللغة أسيرة العقل لكن العقل ليس أسير اللغة.

ان مراقبة إحالات البعد المعجمي المصدري لمفردة «عقل» يؤكد الفائض الدلالي المشار اليه.

العقل في اللغة العربية هو الربط والحجر والنهي منعاً للشرود والتسيّب. يتجلى بهذه الدلالة العقل العملي الذي «يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع». فالعقل ضد الطبع أي التصرف غير العشوائي المترابط. فالعقل طاقة ربطية علائقية تقيّد شرطياً دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها. ويتم فعل الربط العلائقي بتوسط الادراك. والادراك يبدأ ادراكاً حسياً ينتزع مدركاته وينقلها الى مستوى التجريد فيحولها الى تصورات متعالية. بذلك يحيل تعريف العقل العربي بوصفه طاقة ربطية متعالية الى مفردات معرفية تتواطأ معه دلالياً، مثل: ذات مفكرة، أنا، ذهن، فكر، فهم، تصور، وعي، ادراك، نطق، روح، نفس. هذا مع حفظ تدرّجات مستويات التجريد التي نشأت عبر تطور عصور المعرفة بين هذه المفردات.

أما في اللغات الأوروبية، فتعتبر مفردة لوغوس Logos اليونانية ومفردة Ratio اللاتينية مفردتان تدلاّن على العقل والعلم والقانون والنظام. وكما أحالت مفردة عقل العربية الى دلالات متواطئة معها كذلك أحالت مفردة راتيو Ratio اللاتينية إلى تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم Intelligentio والنفس Psyché أو Soul المرتبطة بالروح Understandign Intellectual Power. تشير تواطؤات المفردات السابقة الى تميز العقلي عن الواقعي بحيث

أمكن التحدث عن بنية متعالية ـ تجريدية أو حياة عقلية Vie intellectuelle خاصة بما هو عقلي Rational . وهي حياة تتميز عن الحياة النفسية لما هو شعوري Vie affective أي الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة Vie active . وقد طابق علم المعرفة والمنهج بين العقلي والمنطقي Logique والنظري Théorique . بالنتيجة يمكن القول بأن منظومة قيم حياة العقل أو القيم العقلية Valeurs intellectuelles تختلف عن منظومة قيم الحياة الأخلاقية أو الفنية والجمالية. على هذا النحو تبدو حياة العقل متعددة المستويات لا واحدية البعد مما ينقل تعريف العقل من مفردات اللغة الى مناطق المعقولية.

### 3 ـ مناطق المعقولية:

الإنسان كائن حسِّي ـ متعالٍ معاً. والمعرفة نتاج تجريدي لدماغه بوصفه عقلاً. فالعقل ينتج المعرفة. كما ان المعرفة تعيد انتاج العقل. ولكل معرفة موضوعها. وكل موضوع معرفي داخل الوجود. لذلك يتحدد عقل المعرفة ـ العقل ـ في علاقة العقل بـ الوجود. تنشأ المعرفة بينهما داخل المسافة الفاصلة الواصلة التي يحددها حرف الجر « بـ ». العقل يجرّ الوجود كما يجرّ الوجود العقل أيضاً.

ان اهتمام البحث في المعرفة يقود العقل إلى منطقة ما هو تجريدي متعالٍ.

كما أن اهتمام البحث في الوجود بوصفه طبيعة ـ مادة ـ فيزياء يقود الى العلوم الوضعية بفروعها وشعبها.

بين المعرفة ـ الوجود دخلت التكنولوجيا بعداً ثالثاً للطرفين معاً فاتحة ثورة معرفية ـ تكنولوجية جديدة. أما اتجاه البحث نحو المعنى كإشكالية معرفية ـ انطولوجية فإنه يؤدي الى الميتافيزيقا بوصفها منطقة الكينونة معرفة ووجوداً ومعنى.

وبما أننا في منطقة المعقولية نلاحظ ان العقل يتجلى ضمن أربع مناطق تشكل مستوياته:

1 ـ العقل العادي
2 ـ العقل العلمي
3 ـ العقل الفني
4 ـ العقل الفلسفي

### 3 ـ 1 ـ العقل العادي:

هو العقل العام المشترك Comon Sens أول مستويات المعرفة اليومية العادية. يستعمل الشعب مصطلح العقل بالدلالة التالية:

أ ـ الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً يملك قابلية التعقل والتمييز بين سلبيات الأشياء وايجابيتها.

يولد الإنسان وهو يحمل قوة الإدراك بالفطرة والوراثة أو الغريزة (العقل الفطري، العقل الغريزي).

أما سؤال هل قوة الإدراك قبْلية أم بعدية فسيكون مثار جدل فلسفي طويل ما زال مفتوحاً رغم مداخلات العلوم الإنسانية المعاصرة.

ب ـ عندما يقال « انسان عاقل » فذلك يعني نمطاً محدداً من الهيبة والوقار وطريقة السلوك والتعامل. ويرادف العقل هنا الاتزان الشخصي في القول والفعل. وتعتبر صفة « الحكيم » أعلى رتبة ممكنة للإنسان العاقل.

جـ ـ لا تخرج المعرفة المكتسبة للعقل العادي من أفق التعامل المباشر والتأثير القريب المحسوس لها. لذلك ترتكز على ما هو تقليدي موروث لا يقبل التجديد بالطفرة الإنقلابية في مفاهيمه.

فالعقل العادي البسيط عقل محافظ لا يقبل الثورة بسهولة. ويمكن القول بأن منظور العقل العادي وقابليته على تغيير مفاهيمه بدأت تتسارع بعد الحرب العالمية الثانية نظراً للأمر الواقع التكنولوجي الذي كسر جميع جدران المعرفة التقليدية. الا أن العقل العادي المشترك ليس وعياً ساكناً جامداً بصورة نهائية. وإنما يتحرك بدوافع سؤالية تثيرها واقعات الحياة اليومية وأحداثها.

### 3 ـ 2 ـ العقل العلمي ـ النقني:

يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع. مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التي يتضمنها. واذا كان العقل العادي مرتبطاً بالعادة اليومية، فإن العقل العلمي مشروط بنظرية العلم. لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقتا صفة ثالثة:

(أ) الخاصية الأولى: ارتباطه بالرياضيات، والمنهج الاستدلالي.
(ب) الخاصية الثانية: ارتباطه بالتجربة والمنهج الاستقرائي.
(جـ) الخاصية الثالثة: إرتباطه بالتقنية التي تولّدت من تزاوج الاستدلال والاستقراء.

وتشير مؤرخات المعرفة العلمية الى ان القفزة النوعية للعقل العلمي حدثت عندما تداخلت الخاصية الأولى مع الثانية. أو بصيغة ثانية عندما بدأ الفكر يقرأ الظاهرات التجريبية قراءة رياضية ويعيد صياغة فرضيات معادلاته على ضوء معطيات

التجربة، سواء أكانت ظاهرة طبيعية أم انسانية فردية ـ جمعية.

وتعتبر القراءة الرياضية للظاهرات مثال معرفة العقل العلمي. بل ان علم الرياضيات هو أنموذج مطلق لكل معرفة ممكنة. ان دخول الرياضيات الحديثة ـ المعاصرة الى حساب المجموعات وعلائق الاحتمالات لا يلغي اليقين العلمي في القصد الرياضي بقدر ما يبرهن على حضوره. لقد جرى تغيير الموقع وتوسيع أفق شموليته في عصر الوعي الكوكبي. ولكن ما زالت الغائية الرياضية كما كانت منذ بدء نظرية العلم. الكون ـ الكينونة علاقة رياضية. ان تفجير يقين العقل العلمي الكلاسيكي بقانون الاحتمالات والنِّسبية لم يُضعف قدرته على السيطرة الكمية ـ الكيفية على الظاهرات بل رفع طاقتها التحكمية الى أفق اللانهائية الاحتمالية.

على هذا النحو كان العقل العلمي وما زال وسيبقى يحمل خصائص عدة يتميز بها نحو: التنظيم السببي، التمحيص التجريبي، بالتالي ربط المصداقية بالتحقق، والتحقق بالبرهان والبرهان بالمعطى، والمعطى بالكمّي المعادل له حاضراً أو مستقبلاً والذي يمكن اعادة تشكيله وصياغته برموز رياضية. فالمعرفة العلمية أو الروح العلمية Esprit scientifique تفترض مطابقة تامة بين العقل والعلم كلّياً كان أو جزئياً. وتمثل منجزات التكنولوجيا والتصنيع الشامل للموجودات برهاناً حسياً مؤثراً على القدرة التكوينية التي اكتسبها العقل العلمي في أثناء سيرورة تطور نفوذه في ظاهرات العالم واستعادة تكوينها تكويناً جديداً.

إن وعي الضرورة السببية قاد الفكر الإنساني الى ضرورة الوعي بالحرية.

فهل يمكن أن تكون أو تصبح الضرورة فسحة الحرية؟

بصيغة ثانية، كيف تتخارج حرية العقل العلمي من الإحداثية الآلية لتمثله الرياضي للظاهرات بما فيها الظاهرة الإنسانية؟

ان سيرورة العقل العلمي لا تتحرك بدوافع سؤالية كما هو شأن الوعي اليومي العادي، وانما تتطور بدوافع استفهامية تسعى نحو «فهم» الظاهرات بوضوح ودقة رياضية. فالقول العلمي قول رياضي يطابق بين الواقعة والرمز. ويفترض ان الرمز يستنفد دلالات الظاهرة ويكشف عن نظامها، هويتها، قانونها. لذلك يعتبر سؤال الحرية السابق سؤالاً خارجياً ينقل العلم الى فلسفة العلم أو فلسفة العقل العلمي الى ميدان احتجاج الفلسفة أو العقل الفلسفي وأفق صرخة الفني على المطابقة المفترضة أو المفروضة ـ علمياً ـ بين العقل ـ العلم والعلم ـ الانسان ـ التكنولوجيا.

### 3 ـ 3 ـ العقل الفني:

العقل الفني حدسي. يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه مخيلته الخلاّقة. ان حريته تخترق أسوار معطيات الاحساس وتلقي نوراً ينفذ الى جوانية كثافة الواقع. واذا كان العقل العلمي يعيد صياغة موضوعه معادلة رياضية فإن العقل الفني يستعيد تشكيل موضوعه وتكوينه خلقاً آخر يقوله ويتجاوزه معاً. العقل الفني فعل مبدع ملتهب. مع ذلك يلتقي العلمي مع الفني في غائية قصدية يفصحان عنها هي تحويل كثافة الموضوع الى وضع الشفافية. كلاهما يكشف «معنى» الوجود ويعيد صياغته مرة ثانية. لكن العقل الفني يختلف عن العقل العلمي بقدرة متميزة هي امكانية الانتقال الى مستوى اللامعقولية بوسائل المعقولية ذاتها. فالعقل الفني عقل قصدي ـ كما العلمي ـ حتى في لا معقوليته وفائض الايحاء اللامتناهي لتكويناته. فهو عقل انساني غايته الإنسان الأعلى أو الأدنى، العظيم أو العادي سيان. لذلك أمكن القول بإنشاء فلسفة للفن وعلم للجمال. ولو كان ميدان الفن منطقة لا معقولة تماماً لاستحال وجودها أصلاً. لأن اللامعقول المحض فوق الإنسان كما المعقول المحض ما بعد الإنسان أيضاً. وما فوق الإنسان لا انساني لا يملك أهلية الحضور والتمثل بعد التفكّر. فالعقل الفني مرتبط شرطياً بالتجربة الفنية سواء أكانت تجربة الابداع التي يمثلها الفنان أم تجربة البحث التي يمثلها الدارس أم تجربة الذوق التي يمثلها الإنسان الذي يقتني الأثر الفني. لذا العقل الفني حسي انفعالي متوتر.

يتجلى العقل الفني في ميدانين كبيرين هما العقل الفني التعبيري والعقل الفني التشكيلي. وبما ان العقل التشكيلي لا يرتكز على اللغة كحامل لتجربته الإبداعية لذلك حقق أهمية عالمية أكثر شمولاً سواء في الموسيقى أو في الرسم أو النحت أو التصوير. بينما تبقى فنون التعبير باللغة أسيرة أفقها القومي ـ الوطني الى أن تخضع لعملية ترجمة.

على هذا النحو يمكن القول بأن ارتكاز التجربة الابداعية في الفن ـ أياً كان نوعها ـ على الحدس الخلاق يؤكد المعقولية الكامنة فيه ولا يلغيها حتى برفضها. لكن تأكيد معقولية حدسية للتجربة الفنية المبدعة لا يقود الى مطابقتها مع معقولية التجربة العلمية أو إمكان تحول الفن الى علم. لأن الموهبة الفنية لا يمكن توزيعها بين الناس ولكن يمكن تعميم

نتاجها بينهم. وتعتبر الموسيقى أعظم تجليات العقل الفني دقة وتوتراً وحضوراً تجاوزياً يشرق بين خلايا كيانية الإنسان. الموسيقى ذروة معقولية الابداع في أعلى ذراها شموخاً ومأساوية معاً. فهي موطن العبقرية وخط أفقها المتوتر بين التناهي ـ اللاتناهي، نسبية المطلق ـ مطلقية النسبي، الإنسان ـ اللانسان، الإنسان الواقعي ـ الإنسان المجاوز، لكأن العقل الفني قوس قزح يرسم اعتراضاً مرهفاً حاداً ضد آلية العقل العلمي. فهو مطلب حرية الابداع وحدس ابداع الحرية داخل منعكسات ضرورة الواقع. أو هو شفوفية واقعية الفعل الخلاّق كمقابل مضاد لكثافة فعل الواقعية. العقل الفني هو واقعية مبدعة. يقترب من معقولية الفلسفة ويخترقها. ويبتعد عن معقولية العلم لأنه عكسها.

**3 ـ 4 ـ العقل الفلسفي:**

لا يختلف أحد حول عقل الفلسفة ولكن يختلف كل الناس تقريباً حول فلسفة العقل. فعقل الفلسفة ليس أسير فلسفة العقل أي نظرية المعرفة أو علم المعقولات انما هو تجلّ يتجاوز المعرفة الى الكينونة وظاهراتها من ظاهرة الإنسان الى ظاهرة الكينونة ذاتها. فهو قادر على اثارة السؤال عن معنى الوجود ـ كينونة بقوة لا تقل عن قوة استفهامه عن معنى المعرفة. بل لربما كانت لماذائية المعنى لا تقبل بحكم شموليتها أسر المعرفة فقط وإلا كانت كما العملاق في القمقم أو البحر في وعاء لعب الأطفال.

على ذلك، يمكن تصنيف مستويات معاني العقل الفلسفي الى ابعاد تعريفية: ذاتية العقل، مراتب العقل، حدود العقل.

**3 ـ 4 ـ 1 ـ ذاتية العقل:**

العقل في الفلسفة مبدأ أول معرفياً وكينونياً. فهو الحامل البدئي والقاعدة الأولى والضمان المطلق لذاته قبْلياً وبعدياً. لا حقيقة تتجاوز طاقته الادراكية لأنه أساس كل حقيقة ممكنة.

واذا استعدنا تاريخية الفلسفة نجد العقل الكينوني الخلاّق في الفلسفة الهندية الذي يخلق من ذاته «القوة المدبّرة» للكون أو نظامها، قانونها، منطقها، لا يفنى لأنه يتمتع بصفة الأبدية الموضوعية.

أما في الفلسفة اليونانية فالعقل «لوغوس» أو «نوس» وفي كلتا الحالتين هو قانون، نظام، قوة التدبير أنطولوجياً وأبستيمولوجياً.

أما في الفلسفة العربية فيعرّفه الكندي «جوهر، بسيط، مدرك للأشياء بحقائقها». لا حقيقة ذاتية أو موضوعية تتخطاه. فهو حقيقة الإنسان كما يقول الفارابي، أو جوهره، ويتابعه ابن سينا. العقل بوصفه جوهراً هو «الأنا المفكرة» في مستوى الذاتية وهو نظام الوجود وقابلية ادراك حقيقته في مستوى الموضوعية. وعندما تتخارج الأنا المفكرة كنطق تصبح النفس الناطقة أو قوة النطق المرتبطة مع قدرة العقل على التجريد والتصور وتركيب القضايا المتعالية. ولأنه قوة تجريدية فهو يبدع المعاني الكلية ويدركها مثل المقولات والعليّة أو المبادىء القبْلية التي تتصف بالضرورة المتعالية التي تنتزعها من المادة الحسية بتوسط الحواس، بين المادة والمعنى تتدرج مستويات المعقولية ومراتب العقل.

**3 ـ 4 ـ 2 ـ مراتب العقل:**

كان أرسطو قد تحدث عن مرتبتين للعقل:

1 ـ العقل الفاعل Intellect Agent أو القدرة التجريدية التي تحرر المعنى الكلي من توابعه الحسية الجزئية.

2 ـ العقل المنفعل Intellect Passif القوة التي تستقبل قدرة العقل الفاعل وتنطبع فيها صوره.

توسعت الفلسفة العربية بدقة في نظرية النفس والعقل. لذا تركزت لديها خطوط مرتبية العقل التي تعكس طموح عقلنة الوجود من المادي الى المقدس، من الحسّي الى المتعالي، من الواقعي الى الماورائي:

أ ـ العقل الهيولاني Intelligence matérielle أو العقل المادي بلغتنا المعاصرة، أو العقل بالفطرة والقوة Intelligence en puissance أي القابلية المحضة للإدراك لدى الإنسان والقانونية ـ النظامية المضمرة في الموجودات.

ب ـ العقل المكتسب Intelligence Habitude المعرفة الأولية المستمدة من أفعال التعليم والتلقين المتنوع.

جـ ـ العقل بالفعل Intelligence en Acte اكتساب المعرفة والقدرة على استعمالها دون تعلّمها مرة ثانية.

د ـ العقل المستفاد Intelligence Aquise امتلاك ناصية العلوم تمثّلها بحضور دائم.

هـ ـ العقل الفعّال أو المفارق Intelligence Active المعقولية الخالدة أو الموضوعية اللامادية للعقل الذي يفيض ويحدد صور أو ماهية ـ نظام ـ قانون ـ الكون والفساد.

ولو كانت المعاني الكلية للعقل متغيرة فاسدة لما أمكن التحدث عن وحدة النوع الإنساني بالتالي لا مجانية أو عبثية الكون.

و ـ العقل الظاهر (من افتراض الكندي)، هو مرحلة فعلية العقل الفعال أي تخارجه أو صدوره من ذاته الى العقل المستفاد. ولربما العكس أيضاً من العقل المستفاد الى العقل الفعال. فهو توسط ظهوري يرتبط مع مفهوم نظرية المعرفة التي تتخذ الرياضيات مقياساً لها. والرياضيات تفترض فكرة الظاهرة ـ كما سوف توضح الفلسفة الظاهراتية المعاصرة مع إدموند هوسرل.

ز ـ العقل القدسي Intellect Saint، مرحلة المعرفة المطلقة التي يلتحم فيها العقل المستفاد مع العقل الفعال، ولنقل بصيغة ثانية تألّه الإنسان.

على هذا النحو فتح عصر الفلسفة العربية ـ العصر الوسيط ـ باب العقلانية كقوّة مطلقة. بذلك أصبح طريق عصر العقل في الفلسفة الحديثة ممكناً.

**3 ـ 4 ـ 3 ـ حدود العقل:**

انقسمت نظريات الفلسفة حول إشكالية محدودية العقل الى مناطق معرفية تتباين الى درجة التناقض وتتداخل الى درجة التطابق على الرغم من تنوع فرضيات انطلاقها. مع ذلك، يمكن أن تصنف الى ثلاثة مواقف لا تخلو من الاحراج الذي يربك عملية تصنيف نظريات الفلسفة ويلازمها مهما ادّعت الدّقة:

ـ 1 ـ موقف نظريات محدودية العقل.

ـ 2 ـ موقف نظريات لامحدودية العقل.

ـ 3 ـ موقف نظريات محدودية ـ لامحدودية العقل.

**ـ 1 ـ نظريات محدودية العقل:**

توافق نظريات محدودية العقل على أنه حامل للمعرفة. ويلتقي في هذا الموقف المذهب التجريبي والمادي والنقدي والذرائعي والوجودي. لكنها تختلف في مصدر المعرفة وحدودها. فالتجريبية والمادية تأسران حدود العقل داخل أسوار المعطى. لأن العقل صفحة بيضاء يتلقى حروف هجائه من الواقعة التجريبية والحادثة الشعورية المرهونة بالخبرة المعاشة. العقل سجين المتناهي موطنُ الإدراك الحسّي.

أما ما بعد الطبيعة بوصفها مجال لامحدودية العقل فهي أوهام العقل لا ما بعد العقل أو ماوراء العقل.

ينطلق الموقف النقدي ـ المتعالي، والتجريبي، والاجتماعي، والتاريخي ـ من فرضية تحديد مجال العقل بالتالي منطقة المعرفة الممكنة. فالعقل صفة الإنسان «من هو ذو فكر» كما يقول العالِم التاريخي الاجتماعي العربي ابن خلدون، لكن هذا العقل الطبيعي مقيّد بثلاثة تجليات:

1 ـ العقل التجريبي

2 ـ العقل التمييزي

3 ـ العقل النظري

وترسم هاته التجليات مجال المعرفة العلمية العقلية أو «العلوم الحكمية والفلسفية». الى جانب ذلك هناك منطقة المعرفة غير الممكنة عقلياً لكنها موجودة ـ حاضرة «نقلياً» أو لنقل تسليمياً أو ايمانياً. ويتابع ديكارت الموقف بتقييد «الكوجيتو» بالضمان الإلهي، وكانط بالفصم الواضح بين النومين والفينومين أو الظاهرة والوجود في ذاته بالتالي بين المعرفة الصحيحة الممكنة والمعرفة الوهمية غير الممكنة عندما يتخطى العقل حدوده.

وتتخذ البراغماتية (ت. بيرس) ـ الذرائعية ـ موقفاً مشابهاً. فالعقل معرفة والمعرفة فعل ـ ممارسة. بالتالي كل معرفة ـ عقلية، أو تعبير لغوي يخرج عن حدود المعطى ـ الواقع ـ الفعلي هما معرفة ـ وتعبير بلا معنى. لكن ذرائعية وليم جيمس ومدرسته تعترف بمبررات ما بعد ـ العقل ـ الدين نظراً لتأثيرها الملموس على السلوك اليومي للناس. فهي ما بعد ـ العقل لكنها داخل ـ الواقع. بذلك تجنّب جيمس ـ وديوي أيضاً ـ الإلحاد المضمر والمقنّع في ذرائعية بيرس وميتافيزيقاه. ولنلاحظ بأن بيرس رفض مصطلح براغماتية بعد استعمال جيمس له واستبدله بمصطلح براغماتيكية للدلالة على تميّز نظريته.

على هذا النحو تنتهي نظريات محدودية العقل الى رفض اعتبار العقل ـ الإنسان مبدأ كلياً مطلقاً للمعرفة. لذلك تفترض محدودية دائمة محايثة للعلم ومستقبله.

**ـ 2 ـ نظريات لامحدودية العقل:**

انتهت نظريات محدودية العقل الى التمييز بين منطقتين للمعرفة: الممكنة والممتنعة. وحصرت العقل داخل اسار المعرفة الممكنة. بالتالي فهي لا تقبل اعتبار العقل مبدأ أولانياً مطلقاً للمعرفة الكلية الشاملة.

لذلك اتجهت نظريات فلسفات لا محدودية العقل اتجاهاً معاكساً. فالمثالية والحدسية والماهوية والقصدية أو الظاهراتية والتنويرية تلتقي جميعها على اتخاذ العقل مبدأ أولانياً يملك قدرة كلية على استنفاد مناطق المعرفة والنفاذ الى أعماق الكينونة أو الوجود في ذاته. فالمثالية الذاتية والموضوعية

والمطلقة تعتبر العقل مبدأً أولانياً لا يرتكز الى قاعدة سابقة عليه. ويخرج عن هذا التعميم كل النظريات المثالية التي ترتكز على ضرورة الضمان الإلهي (ديكارت، باركلي). إلا ان نظريات المثالية تختلف في نسبة الحقيقة والوجود الحقيقي بالتالي المعرفة الحقيقية أو منطقة العقل بوصفه كذلك. بعضها يضع الحقيقة خارج الذات وخارج الوجود الحسي المتغير الزائف ـ المثل الافلاطونية، وبعضها يجعل الذات ـ الأنا مصدراً للحقيقة ومبدعتها ذاتياً ـ موضوعياً مثل الأنا المطلقة عند فيخته. وبعضها يضعها في مبدأ كلي مثل «العقل الكافي» عند لايبنتز أو «الجوهر» عند سبينوزا. أما النظريات الحدسية التي تفترض طاقة معرفية مباشرة في العقل دون توسطات فهي لا تحتمل افتراض ما فوق ـ العقل أو محدودية للعقل باستثناء «الحدس التجريبي» النقدي عند كانط. وتدفع فلسفات الماهية لامحدودية العقل الى أقصى ذروة ممكنة في مطابقتها بين العقل ـ الوجود حيث الكينونة ماهية أي معقولية تامة. وتستدعي الماهوية فكرة القصدية التي تحذف مجانية الشعور الواعي وعشوائيته مستدعية بدورها فكرة ظهورية الظاهرة حيث الوجود ظاهرة متجلية بتمامها لا تتضمن جوهراً ـ حاملاً خفياً مضمراً عصياً على الادراك. بذلك يمكن انشاء معرفة كلية موحدة للطبيعة وما بعد الطبيعة.

أما التنويرية فتعلن لا محدودية سلطة العقل ومنطقة معرفته، وتتخذ العقل عنواناً علنياً صريحاً لها لذلك سميت مرحلتها بـ «عصر العقل». وربما كانت صيغة فيلسوف العلم العربي جابر بن حيان العظيم اكثر الصيغ افصاحاً عن لا محدودية العقل التنويرية بقوله:

«العلم نور، وكل علم عقل، اذن كل عقل نور. وكل واحدة منها تصلح لأن تكون مقدمة ووسطاً ونتيجة».

ومن الممكن ضمن حدود معينة ان نعتبر الظاهراتية ـ الهوسرلية ـ تطبيقاً معرفياً متفوقاً في رسم تبولوجيا الامكانية اللامتناهية للعقل وقدرته على احتياز المعرفة الكلية الشاملة على أسس علمية ـ فلسفية. وهي لا تفترض تغييراً نوعياً في المعطى الظاهراتي من جانب واحد وانما تغييراً محايثاً له في قصدية الكوجيتو. لأن العالم ليس مجانياً لامعقولاً معتماً لا يقبل النفاذ لكنها تشترط تطبيقات منهجية مثل مبدأ التعليق Epoché للتوصل الى المدى الكلي للعقل أو الأنا المفكرة. على هذا النحو تنتهي نظريات لا محدودية العقل الى اتخاذ العقل ـ الانسان مبدأً أولانياً معرفياً وانطولوجيا ـ احياناً ـ، لذلك تفترض امكانية لامتناهية للعلم ومستقبله الانساني.

**ـ 3 ـ نظريات محدودية ـ لامحدودية العقل:**

يعتمد هذا النوع من النظريات على الازدواجية المحايثة للكائن الانساني. فالانسان كائن يتميز بفصام لامحدودية الإمكان النظري ومحدودية التحقق العملي. إن الشعور بالإمكان اللامتناهي ـ مصدر الحرية ـ والوعي بتناهي الفعل يخلق احساساً حاداً بالاغتراب الكينوني او الأسر والارتهان ـ مصدر الشقاء ـ.

العقل مبدأ اولاني كلّي القدرة النظرية، لكنه جزئي المباشرة العملية. ضمن هذه المعادلة الحرجة تتوتر نظريات الجدلية والتطورية والواقعية الجديدة.

فالجدلية تتخذ من سيرورة فصامات التناقض اللامحدودة وثنائياتها مدخلاً لاقرار تجلي العقل ـ النظام ـ القانون ـ وتركيباته المتجهة من المعقد الى الاكثر تعقيداً ومعقولية ـ وجودية تصل الى مطابقة محتملة بين العقل ـ الوجود «أن نفكر الوجود» كما يقول هيغل. فيلغى عندئذٍ شعور الاغتراب الناجم عن الفصام لكن ذلك يفترض مطلقية العقل ـ الانسان أو مطلقية انسان العقل، أو الانسان الكامل بمصطلحات الفلسفة العربية.

أما المادية الجدلية فتركز لا على عقل الفلسفة وامكاناته اللامحدودة ـ المحدودة معاً وانما على عقل الواقع ـ السياسة ـ الاجتماع ـ الانتاج المادي ولاعقلانيته وواجب عقلنة علاقاته أي أن نعقلن الوجود الاجتماعي أولاً بوصفه حاملاً لمحدودية العقل ولامحدوديته معاً.

تربط التطورية بين محدودية العقل ولامحدوديته من خلال فرضيتها المرتكزة على الاتجاه من الأدنى الى الأعلى في سيرورة مستمرة. لكأن عملية التطور بمثابة تفتح لا محدودية العقل الذي يخترق حدود المرحلة السابقة نحو مرحلة لاحقة اكثر عقلنة ـ غنى ـ تعقيداً ـ امكانية. ويعتبر الانسان بوصفه كائناً عاقلاً مفكراً ـ خلاقاً ذروة التطور العضوي للطبيعة. في الظاهرة الانسانية تقاطع المتناهي ـ اللامتناهي، العضوي ـ اللاعضوي معاً. ما بعد الانسان ـ العقل لا تطور، الى ما قبل ـ الانسان ـ اللاعقل ـ لا رجوع.

تحاول الواقعية الجديدة أن تبدع نقطة توازن بين نظريات الفلسفة محاولة تجاوز فشل البراغمانية التي أعلنت انها مصالحة بين العقل المرن والعقل الخشن اي المثالية والمادية والتجريبية.

تطابق الواقعية الجديدة بين الماهية المثالية والعقل. لكن

العقل والماهية واقعية ـ لاواقعية معاً. واقعية لأنها محايثة ضمنية لواقعية العالم المتحقق ـ المادي ولاواقعية لأنها ماهية متعالية للواقع. لذلك العقل تيار التجربة الشعوري لامتناه يقوم بتنظيم موضوعات العالم كشخصيات ـ عقلانية ينتقيها قصدياً أو إرادياً. وبما انه تيار شعوري متزمِّن في التاريخ لذلك يرتبط بحياة العقل وتجسداتها المنظمّة: المجتمع، الدين، الفن، العلم كما يفترض سانتيانا فيلسوف الواقعية الجديدة في الفلسفة الأميركية المعاصرة.

ويحدد سانتيانا أطواراً ثلاثة لحياة العقل:

1 ـ ماقبل العقلي، الدوافع الطبيعية، الغريزة العادة.

2 ـ العقلي، الحياة المنظمة ومؤسساتها.

3 ـ ما بعد ـ العقلي، النشاط الحر للشعور والخيال، حيث البراءة والتشبه بالاطفال والطيور.

فالعقل هو الوهم البريء او «أتو ـ لوغوس».

بذلك تنتهي نظريات محدودية لامحدودية العقل الى اتخاذ العقل مبدأ اولانياً معرفياً ـ ماهوياً لكنها تفترض مستوى ما بعده محايثاً له داخله. لهذا تمتد منطقتها المعرفية اتساعاً شمولياً من مستوى ما قبل العقل الى ما بعده. الواقع الانساني مصلوب على إحداثية لاتناهي الإمكان وتناهي التحقق.

**مباعدة أم اقتراب:**

ـ هل كانت الفقرات السابقة مباعدة أم مقاربة من خطاب العقل عن العقل في أعمق سؤالاته حيرة عقلية ما العقل؟

ـ هل الاشارة الى اقوال قيلت عن ـ العقل هي تنبيه في ـ العقل ام هي إنتباه للعقل؟

ـ عندما يتخذ العقل ذاته المفكرة موضوعاً يقف أمام بوابة جحيم العلم المتعالي. العقل ليس صحراء من صقيع التجريد ولا انسانيته انما هو ثلج مشتعل بحرارة الحضور الانساني.

ـ مع ذلك يبقى السؤال مطروحاً، «أيها العقل من رآك»؟ بالتالي العقل ليس أعدل الأشياء توزعاً بين الناس.

**مشتقات:**

اشتقت من مفردة عقل مفردات عدة مثل: عاقل، معقول، عقلية، عقلاني، عقلنة، عقلانية، تعقلن، متعقلن.

تصنيفية فلسفية تقريبية:

(1) في الفلسفة القديمة والوسيطة:

العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل المكتسب (المستفاد)، العقل بالقوة، العقل بالفعل، العقل العملي، العقل النظري، العقل الفعال، العقل الظاهر، العقل القدسي.

(2) عصر النهضة، العصر الحديث:

العقل الطبيعي ـ الغريزي، العقل التمييزي، العقل التجريبي، العقل النظري المحض (الخالص)، العقل الجدلي، العقل التحليلي، العقل الكلي، العقل المطلق، العقل الناظم، العقل المنظوم.

المذهب العقلي، قيم العقل، مبادىء العقل، أحكام العقل، حياة العقل، عصر العقل، فلسفة العقل، عقل الفلسفة.

**مستويات معرفية:**

1 ـ العقل البدائي ـ الوحشي

2 ـ العقل الأسطوري ـ الخرافي

3 ـ العقل الديني

4 ـ العقل العادي ـ اليومي

5 ـ العقل العلمي

6 ـ العقل الفني ـ الجمالي

7 ـ العقل الفلسفي ـ الميتافيزيقي.

**مصادر ومراجع**

**نلاحظ ندرة تصل درجة الانعدام في المكتبة العربية الحديثة ـ المعاصرة حول موضوع العقل. ولنراقب تواصل إثارة الموضوع في المكتبة الاوروبية. على سبيل المثال لا الحصر الدقيق والشامل.**


- ابن منظور، لسان العرب.
- اخوان الصفا، الرسائل، بيروت، 1957.
- باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون.
- الجرجاني، التعريفات.
- ديكارت، مقالة الطريقة، مجموعة الروائع، المكتبة الشرقية، بيروت، 1970، ط 2.
- راندل، جـ. هـ، تكوين العقل الحديث، دار الثقافة، بيروت، 1966.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، فصول منتزعة، دار المشرق، بيروت، 1971.
- القصيمي، عبد الله، العالم ليس عقلاً، دار الكاتب العربي، بيروت.
- الكندي، رسالة العقل رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، 1980.
- لالاند، اندريه، العقل والمعايير، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.

- لوكاش جورج، تحطيم العقل، دار الحقيقة، بيروت، 1983، 1980، 3 أجزاء.
- لايبنتز، المونادولوجيا، مكتبة اطلس، دمشق، 1960.
- ماركيوز هربرت، العقل والثورة، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970.

- Berkeley, G., Principles of Human Understanding, London, 1947.
- Broad, C., The Mind and its Place in Nature, Kegan Paul, London, 1925.
- Carnap, R., Meaning and Necessity, U. P. Chicago, T. II, 2nd, ed, 1956.
- Cohen, M., Reason and Nature, Kegan Paul, London, 1931.
- De Condorcet, A., Skatch of the Historical Picture of the Human Mind; welden feld - nic, London philo; libre New York, 1956.
- Dewey, J., Human Nature and Condut, Allen - Unwin, London. 1922.
- Hegel, G., Phenomenology of the Mind, Allen - Unwin, London, 1931.
- Hume, D., Inquiry Concerning the Human understanding, O. V. P., Oxford, 1902.
- James, W., Pragmatism, Longmans, London, 1943.
- Jaspers, K., Reason and Anti - Reason in our Time, S. C. M.. London, 1952.
- Jaspers, K., Reason and Existence, Rowtledge, London, 1956.
- Kant, I., Critique of Pure Reason, Macmillan, London, 1929.
- Kant, I., Critique of Pratical Reason, Longemans,London, 1909.
- Lewis, C., Mind and the Workd Order Scribner's, London and New York, 1928.
- Lock, J., Essay Concerning Human Understanding, Dent, London, 1974.
- Mill, J., Analysis of the Phenomena of Human Mind, London, 1869.
- Morris C., Six Theories of Mind, Chicago, V. P., tII, 1932.
- Nagel, E., Sovereign Reason, Glence, T. II, 1954.
- Peirce, C. S., Collected Papers Harward. V. P, Camb. Mass, 1931-5.
- Reid, T, An Inquiry into the Human Mind, Macmillan, London, 1941.
- Russell, B., The Analysis of Mind, Allen - Unwin, London, Mac., 1921.
- Ryle, G., The Concept of Mind, Hutchinson, London, 1949.
- Santayana, G., The Life of Reason, Constable, London and Scribner's New York, 1954.
- Spinoza, B., The Chief Workes of Spinoza, T; P. (tractatus politictus) 2 Vol, Power pub New York, 1951.
- Urban, W., Beyond Realism and Idealism, Allen - Unwin, London and Mac., 1949.
- Whitehead, A. N., Adventures of Ideas, C.V.P., Cambridge, 1938.
- Wisdom, J., Problems of Mind and Matter, C.V.P., Cambridge, 1934.


محمد الزايد

## عَقِيدة

**Doctrine - Dogme**
**Dogma**
**Dogma - Doktrin**

1 ـ لمصطلح العقيدة معنيان رئيسيان أحدهما ديني يدور حول عقائد الوحي والآخر فلسفي خاص بمجال المعرفة واليقين. ويتعلق كل منهما بمجموعة من حقائق الوجود والطبيعة وما بعد الطبيعة تكوّن نسقاً عاماً من الأفكار تقبل كما هي، ولا تناقش، وتطاع في ذاتها ولا تخالف ثقة في مصدرها: الشرع، السلطة، العرف، العقل المجرد أحياناً. هذا المصدر يعلو على جميع الذين يتقبلونه ايماناً لا برهاناً، وثقة لا فهماً، وطاعة لا مناقشة. فهي التحدث بنبرة شخص له سلطة تحديد وتفسير الحقيقة وعرضها على أنها مطلقة. وقد يصطبغ هذا المصطلح بصبغة اجتماعية كما هو الحال في العصور الحالية حيث يرتبط بمذاهب اجتماعية معينة ويطلق عليه لفظ ايديولوجيا كما هو الحال في الماركسية حديثاً والكونفوشسية والمزدكية، والرواقية قديماً.

ويدل المصطلح على اعتقاد ثابت راسخ بشأن موضوع ما عادة ما يكون ذا صبغة دينية ذات أساس مقدس يطاع دون مناقشة من أعضاء الجماعة وأيّ واحد منهم يعد كافراً اذا ما حاول تغييره أو الاعتراض عليه ويكون في نفس الوقت عرضة للادانة والعقاب الشديد، كما في عقيدة عصمة الباب بالنسبة للكنيسة المسيحية أو المهدي المنتظر بالنسبة للشيعة.

2 ـ وفي اللغة اليونانية تعني كلمة عقيدة كل ما يبدو حسناً أو خيراً، ثم أخذت معنى إرشاد أو توجيهات شرعية، وأخيراً عقيدة مفروضة. واستخدم أفلاطون هذا الاصطلاح في محاورة «القوانين» (887E-888D Laws) ليعني فعل الاعتقاد الصحيح المفروض من الآلهة. وانه يجب أن يعتقد كل فرد منا في أن الالهة تختص وتهتم بشؤون البشر. ويجب أن تعاقب الدولة هؤلاء الذين يرفضون هذه المعتقدات. وقد أطلق الكتّاب الاغريق هذا المصطلح على القوانين العامة وأفكار المدارس الفلسفية المختلفة كالعقيدة الأورفية، والفيثاغورية.

3 ـ والعقائدية من الناحية الدينية (اللاهوتية) هي جانب من اللاهوت الذي يهتم بدراسة العقائد والأخلاق بالمعنى

الديني. وهي العلم الذي تدرك من خلاله الكنيسة أهمية دعوتها. وبالنسبة للمسيحية نجد ان الاعتقادات ترتكز بصفة أساسية على مبادىء الايمان المستمدة من الكتب المقدسة. فالإله قد كشف عن ذاته في الآيات التي ينص عليها الإنجيل والتفسيرات الإنجيلية لها. وان دور الاعتقاد هو التعبير عن معنى حديث الإله عن ذاته، وبالمعنى الدارج العقيدة تعتبر فرضاً على ايمان الكاثوليكي، يقول بوسيه: «كانت كنيسة المسيح أمينة على العقائد الخاصة بها لم تغير منها شيئاً أبداً وكل عملها كان يتلخص في صقل هذه الأفكار التي ورثتها من قديم الزمن». وهذا يعني ان الحقائق النظرية ثابتة لا تتغير.

4 ـ العقيدة بين النظر والعمل: ترتبط العقيدة والاعتقادات بالنظر مقابل الأخلاق (المعاملات). وقد أثير حولها في الفكر الإسلامي نقاش طويل في علم الكلام حيث اختلفت حولها الفرق الإسلامية بين أشاعرة ومعتزلة ومرجئة. وهي عند الجرجاني في تعريفاته: «ما يقصد فيه النظر دون العمل». ويعبر مونتيسكيو عن نفس هذا الموقف في الفكر الغربي بقوله: «من السهل أن يتنازع الناس على العقيدة ولكن ليس من السهل أن يطبقوا فكرة الأخلاق، لأن من الصعب تطبيق الأخلاق في حين أنه من السهل أن نتناقش حول كلمة عقيدة».

5 ـ ويطلق لفظة «دوغماطيقي» أو عقائدي، وهي الصفة من عقيدة على من يظهر علمه أو معلوماته دون أن يهتم بتوضيح الطريقة التي اكتسبها بها أو اعطاء برهان عليها وهي أحياناً تطلق تهكماً على من يتحدث بنبرة عالية كأنه يعطي حقائق ثابتة أو يصنع من ألفاظه حقائق. يقول روسو: عندما راجعت كتابات الفلاسفة وجدتهم مترفعين وأول فكرة تتبادر في عقولهم تكون هي الفكرة الوحيدة الصحيحة وتكون متسلطة عليهم بحيث لا يقبلوا أي مناقشة لها من أي فرد آخر.

6 ـ العقائدية في الفلسفة Dogmatisme وهي ترادف التزمتية أو التوكيدية، الوثوقية، القطعية والتي تقابل كل من الشك Scepticism ومعناها إمكانية الوصول الى الحقيقة الثابتة. وبهذا الشكل يكون أرسطو أمير العقائديين كما يقول مونتاني. وأيضاً تقابل النقد Criticism، وهذا المعنى نجده لدى كانط وهو الذي يعطي للعلم الإنساني قيمة كبرى دون أن يحاول التشكيك فيه أو فحصه عن طريق العقل.

أحمد عبد الحليم عطية

### إضافة الدوغمائية

المعنى العام والشائع للدوغمائية هو في الواقع مشتق من معناها الفلسفي. فالدوغمائية، فلسفياً، هي الاعتقاد بمطابقة الفكر للواقع، أو المعرفة لموضوع المعرفة مطابقة نهائية تضفي على المعرفة البشرية طابع الإطلاق والضرورة. وهي عند كانط الانتقال، بدون نقد مسبق، من الصحة المنطقية الى الصحة الوجودية. فهي بذلك تقابل الشكّية كما عرفت بصورة خاصة مع هيوم. ويتجاوز المذهب النقدي، في نظر كانط، كلاً من الدوغمائية والشكيّة، بتأسيسه المعرفة البشرية على النقد أي تبيان حدود كل من المعرفة العلمية والمعرفة العملية وملكاتهما (الفاهمة والعقل) وأدواتهما (الأفهومات والأفكار).

وفي رأيي ان النقدية نفسها لا تفلت من الحظيرة الدوغمائية من حيث نظرتها الى موضوع المعرفة بوصفها ظاهرة متناهية في الوجود يمكن استنفاد العلم بها.

ان الموقف النقيض للدوغمائية الفلسفية لا يكون الا بالتسليم بنسبية المعرفة البشرية القائمة هي الأخرى على لا تناهي موضوع المعرفة أو العالم المعروف.

موسى وهبة

---

## عَلاَقَة

**Relation**
**Relation**
**Verhältnis**

---

العلاقة هي موضوع اختبار مألوف ومع ذلك يصعب تصورها. انها أضعف مقولات الفكر على ما يبدو والأكثر زوالاً وتبدلاً، ومع ذلك هي موجودة مع كونها غير قائمة بذاتها. انها مفتاح كل نظرة مألفية وتفصيلية، بها تظهر الأشياء متحدة بدون أن تختلط، ومتميزة بدون أن تتفكك. بها تنتظم الأشياء وتتألف فكرة الكون. انها تقتضي الوحدة والكثرة معاً. على صعيد الفكر تربط بين مواضيع فكرية مختلفة وتجمعها في ادراك عقلي واحد تارة بسببية، وأخرى بتشابه أو تضاد، وأخرى بقرب أو بعد. على صعيد الواقع تجمع بين أقسام كيان أو بين كائنات كاملة محافظة عليها في

بعددها، فاللوحة ليست سوى مجموعة العلائق بين السطور، والأحجام والألوان؛ من يبدّل العلائق يغيّر اللوحة مع العلم ان لا وجود للعلائق الا في الأشكال الملوّنة. وفي الوقائع الاجتماعية العلائق هي التي تميّز ما بين الجيش المنظم للحرب والجيش المضعضع الهارب. العلاقة تربط الكائنات المتناثرة في الفضاء بعلائق قرب أو بعد، تزامن أو تعاقب. ويمكن القول بأننا لا نجد في الواقع كائناً منحصراً في ذاته بشكل مطلق، بل ان كل كائن هو حتماً على علاقة مع كائنات أخرى. قد تكون العلاقة عرضية كما قد تكون واجبة، حسب درجة ارتباطها بالجوهر. هكذا مثلاً في كائنات العالم تبدو علاقة المشاركة من جوهر طبيعتها، فلا قيام لها بدونها، بينما نرى علائق كثيرة تنشأ بين الكائنات وتتنوّع حسب الصدف الزمنية والمكانية، وهي سطحية عرضية.

يصعب اعطاء تعريف محدّد عن العلاقة اذ لا وجود مستقل لها. تكون حيث الوجود مزدوج أو متعدد. قال عنها أرسطو انها واحدة من المقولات العشر، وهي عَرَضٌ يظهر في الكائن بمثابة اتجاه صوب آخر، تطلع، ميل، مرجع. ويقتضي دائماً لظهوره وجود كائنين متقابلين على الأقل، صاحب العلاقة وقطبها الآخر، ثم الاتصال بينهما. وبطبيعة الحال يقتضي أن يكون فيهما أساس للاتصال وتبرير له. اختلفت آراء الفلاسفة بشأن ما تضيفه العلاقة الى العناصر الموجودة، هكذا يرى الفيلسوف الانكليزي غيوم دوكّام ومن بعده، الفيلسوف الألماني كانط، انه لا يجوز اثبات واقع خاص بالعلاقة يضاف الى واقع القطبين المرتبطين. فكل ما يخصها يبقى محصوراً في تصوّرنا للواقع، وهو لا يخلو من جدارة موضوعية عند كانط، ولكن الكائنات تبقى في ذاتها ذرات متناثرة في الكون، بدون ارتباط فعلي. العلاقة عند كانط هي ركن من أركان الأنا المتسامي، وهي أحد الصفوف الأربعة التي فيها تتأصل المقولات. أما صف العلاقة فيتضمن المقولات الثلاث التالية: الجوهر (علاقة جوهر وعرض)، السببية (علاقة السبب والمسبب) والشراكة (علاقة الفعل والتفاعل). أما عند الفلاسفة الآخذين بنظرة أرسطو، فتحتل العلاقة مكانة فعلية حيث تربط الكائنات وتسهم، بأشكال مختلفة، في اعطاء طابع التدرج والوحدة للكون.

ان فكرتي الترتيب والكون ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالعلاقة. فالكون هو الكل، انه المجموعة المكونة من أجزاء مفصلة ومتحدة بقوة العلائق القائمة بينها. وداخل الكون مجموعات مميّزة على صُعُد مختلفة، نخص منها بالذكر الجماعة الإنسانية المكوّنة من أشخاص يملكون طاقات اتصالية قصدية، كالعقل والإرادة، ويقيمون علاقات واضحة المقاصد. ومع ذلك يحافظون على استقلالهم، بل ان صيغة الاستقلال تتأثر بصيغة العلائق. فالمجتمع هو الكل المميز الموحّد للأشخاص مع صونه لاستقلالهم. فالشخص الإنساني يستطيع أن يكتشف القواعد الشاملة التي تسهّل له سبل الارتباط مع الجماعة وترسم الأطر العرفية للعلائق العفوية. فالإنسان يعي ذاته ومع ذلك يتجاوز ذاته في القاعدة الشاملة بالعقل والإرادة، بالمعرفة والحب.

الوجود الإنساني هو انفتاح وتأليف، انفتاح على اللحظات المتعاقبة داخل الأنا والمؤتلفة في تركيب الأنا، ولولا ذلك لتبعثر الأنا في لحظات متناثرة وضاع. وهذا ما يشير اليه هوسرل عندما يسمّي الوعي الإنساني «وعي زمن»، ويتجاوز هذا التصور الى ابراز ما ينطوي عليه من قصدية، وبالتالية من اتصالات مختلفة الأشكال. فالقصدية هي الوعي. واذا ما عدنا الى التصور الواقعي للمعرفة الإنسانية رأيناها فعلاً يتصل به الإنسان بالآخر قصدياً ويتحد به مع الحفاظ على استقلاله وتمييزه. أما الحب، فهو فعل يرغب به الإنسان في الاتحاد مع الآخر كلياً مع الحفاظ على استقلال المحبوب وحريته. وبالمقابل نرى ان الاتجاهات الفلسفية التي تغفل هذا الاتصال الانفتاحي منكرة إياه، تركز بخاصة على العلائق الصراعية بين الذات والآخرين. وهذا ما نلاحظه في الجدليات السلبية سواء اتخذت الشكل الهيغلي أو الشكل الوجودي. يبقى أن نتحقق انه بدون علاقة لا يمكن تصوّر الوجود الاجتماعي، وعلاوة على ذلك ان شكل العلائق الاجتماعية القائمة في المجتمع، انطلاقاً من العائلية، ما بين الرجل والمرأة، ما بين الوالدين والأولاد، ما بين الأسرة والعائلة، ذهاباً الى العلائق الاقتصادية وانتهاءً بالسياسية التي تتجاوز، في الأوضاع المعاصرة، حدود الدولة الواحدة نحو تجمعات سياسية كبرى، كل ذلك يظهر الى أي مدى يرتبط شكل المجتمع بشكل العلائق القائمة والقابلة للتبدّل باستمرار وعن قصد.

هنا ينفتح تصوّر العلاقة على هدف منشود ومعلن في المجتمعات المعاصرة وهو السلام بين الناس واستطراداً السلام بين الأمم. يقوم السلام باحترام العلائق المحددة والمتفق عليها، ويدفع الى صياغة أشكال علائق جديدة حيث يتبدى عجز القديمة القائمة. ان شكل العلائق منفتح مع انفتاح الوجود الإنساني القادر دائماً على اعادة النظر بكل حيثيات الوجود، مع العلم بأنه يتعذّر عليه الغاء كل أشكال العلائق.

فالوجود بدونها هو امّحاء أو انتحارٌ محتّم.

وتجدر الاشارة الى إتجاه حديث في علم المنطق سمّي منطق العلاقة، وهو يختلف عن منطق النسبة الذي ساد على طرائق الأحكام منذ أرسطو والذي أثر تأثيراً بالغاً على تكوين الانطولوجيا الأرسطية التي تجاوبت معها الفلسفة العربية وفلسفة القرون الوسطى. ففي منطق النسبة ينحصر الإرتباط المنطقي بين أطراف الجملة في فعل الكينونة، أما في منطق العلائق، فالصلة التي تربط الأطراف هي أكثر تعقيداً. قد تكون صلة سببية، أم صلة قرب أو بعد، أم صلة قرابة. وقد أدى هذا الاتجاه الجديد في المنطق الى وضع مقاييس منطقية جديدة تتجاوز التقليدية وتستند بشكل ظاهر على العمليات الحسابية. فإذا قلنا أ=ب، كان موضوع الحكم هنا علاقة الكبر ما بين أ وب، ونحكم بأن العلاقة هي المساواة. بشكل آخر، يمكن القول ان أ وب لا يعتبران بمثابة طرفي الحكم، بل بمثابة طرفي العلاقة، وفي هذا اختلاف تام عن الموقف التقليدي.

وحيث نتكلم عن منطق العلاقة، يجدر التذكير، ولو في مجال مختلف، بما سمّاه العالم الفيزيائي هيزنبرغ: «علاقة عدم اليقين»، وهو مبدأ من مبادىء الميكروفيزياء، بموجبه نثبت عدم قدرتنا على أن نعرف بشكل أكيد وفي آن واحد مكان الجسم الصغير وسرعة انتقاله.

بشارة صارجي

---

## عَلاَمَة

**Signe**
**Sign**
**Signal**

---

**التعريف لمفهوم «العلامة»**

ترتبط العلامة بالإشارة والحركة والإيماء وتعبر المسافة الى الشك والشرط وكل ما يعبر عنه بالصيغ الإنشائية، ومنها الرجاء والتمني والأمر وهذه موضوعات شعورية لا يمكن الإشارة اليها بالكلمات.

والعلامة/التخيّل تنتزعنا من عنف الكلمات وتسجل سبق الوعي على الوجود، فتمّحي الجزئية والتناقض والثنائية القابعة في الكلمة/«الدال» و«المدلول» التي تنقل محاكاة العالم المحسوس وتقدم الحقيقة في نقصها، فلا يعود الكمال ثباتاً وانما يصير حركة.

العلامة حلم وإيماء وطقس عبادة قديم، انها رقص ورسم ونحت وهي بالتالي إيصال فني وليست عرفاً، لأن دلالتها المجانية، والفنان على لحظة الإبداع، تتحول إلى ايصال تأثري انفعالي لاإرادي.

هذا، وتحمل العلامة طابع الكوني ولا تحتاج الى لغة في حين ان الدلالة تبقى مرتهنة بمتحولاتها الآنية والتزامنية.

وفي هذا المجال يتحدث اريك بيسّان عن «لغات غير اللغة» ومنها:

1 ـ الاشارات المنتظمة: وهي تحمل رسالة ثابتة كإشارات المرور بدوائرها ومثلثاتها ومستطيلاتها.

2 ـ الإشارات غير المنتظمة: ومنها الملصق الإعلاني الذي تحد لغته بالشكل واللون.

3 ـ الإشارات الدالة: التي تزاوج بين الشكل والمضمون: كالقبعة أو المظلة ترمز الى نوعية البضاعة والمتجر.

4 ـ الإشارات العرفية: ومنها «الصليب الأخضر» الذي يرمز الى وجود صيدلية.

وهكذا فيما يختص بالخرائط السياحية، والجيولوجية، وخرائط الرصد الجوي التي عظمت أهميتها خاصة في العصر الصناعي.

غير ان جورج مونان يؤكد ان هناك مجموعة من الإشارات المتأرجحة بين الألسنية واللا ـ ألسنية ومنها أبجدية Braille أو لغة Morse بحيث تضطرك هذه للعودة الى اللغة كيما تخلص بالرسالة الموجّهة.

أما، إذا كان الإيصال غاية اللغة/«الدال» و«المدلول» فإنه أيضاً غاية العلاقة القابعة في طقوس العبادة والرقص والنحت والرسم، لذا فإن رينيه پاسارون يميز بين نوعين من الإيصال.

1 ـ الايصال اللغوي الإرادي الواعي.

2 ـ الإيصال الإنفعالي الفني وهو كما يراه پاسارون ليس إلا تعبيراً عن الذات في الدرجة الأولى.

ويبقى غياب الدلالات المقنَّنة المنظمة ميزة أصولية في كل فن تشكيلي لأنه ليس هناك من وحدات أو باقات دلالية ثابتة ومعرَّفة. ويبقى الإيصال ذا بعد واحد لأن الناظر اليه ينفعل به ولا يحاوره كما يحاور المخاطب المتكلم.

ويرى اندريه مارتينيه ضرورة تحديد مفهوم اللغة لأن

الألسنية التقليدية عالجت موضوع اللغة على انه قدرة الناس في التخاطب بواسطة علامات صوتية. ولكن مما لا شك فيه ان للأضواء والألوان أيضاً لغتها. لذا لا بد لنا من التمييز بين لغة الناس المحكية المؤلفة من مقاطع صوتية منفصلة أو من كلمات متمايزة وبين لغة غير محكية تكون مجرد تعبير نستشفه في صراخ الخائف، وصلاة المؤمن، وهذيان المجنون، ومناجاة الرب، وتمتمات الأطفال في مرحلة متقدمة على مرحلة الكلام.

وقد طرحت الألسنية اليوم مقولات جديدة تتخطى عالم اللغة/الصوت الإنساني الى اللغة كمصطلح عام أو إستعارة. « فهناك لغة الحيوانات التي انطلقت عبر الترّهات مع لافونتين مثلاً، وهناك لغة الأزهار وهي نظام كغيرها من الأنظمة ».

هذا ويجب ألا نغفل المشكلية التي أثارها اميل بنفنيست فيما يتعلق « برقصة النحل » التي استطاع أن يخلص منها بالنتائج التالية:

1 ـ هناك ايصال يعبر من خلال الرقص انطلاقاً من علامتين مختلفتين: الأولى تشير الى المسافة، والثانية الى مكان تقطّر العسل.

2 ـ ان الرسالة التي تحملها رقصة النحل لا تحتاج الى توسط آلة صوتية، في حين ان لا لغة بدون صوت.

3 ـ الرقص عند النحل يشير الى نوع من الرمزية الخاصة: تتمثل بالدوائر التي ترسمها هذه حول « القفير » الى جانب المسافات التي تفصلها عنه.

4 ـ يجب النظر الى رسالة النحل في شموليتها وعمومها، لا في جزئياتها: وهنا يقبع الفارق بين الخاصية اللغوية عند الإنسان، وبين خاصية العلامة في رقصة النحل، لأن الرسالة الصوتية قابلة للتجزئة والتفكيك في حين ان الثانية تحجب عنك عناصرها وترفض التفكك على انها نظام مغلق.

لذا أمكن القول ان الكلمة أضيق نطاقاً من العلامة، فكل كلمة علامة وليست كل علامة كلمة. فأقصى ما تستطيع أن تقوم به اللغة هو أن تكون عاملاً مساعداً مثيراً للحقائق في الذاكرة، فإن كانت اللغة عاجزة عن الايصال « الشعوري » فهي قادرة على إحياء الذاكرة.

ولكن يبقى ان هناك علامات على علامات، أي ان هناك علامة من الدرجة الثانية، فالكلمة علامة على الاسم، والاسم علامة على مسماه، وبذلك تخلق اللغة من داخلها عالماً من الرموز والاشارات يحجب الأشياء نفسها ويحول دون الوصول اليها والكشف عنها.

فإذا كانت اللغة ظاهرة مادية اذ انها صوت يصدر عن الفم ويطرق الأذن، فالعلامة ظاهرة إيصالية/روحية اذ انها تشكل معنى مستقلاً عن صوت الكلمة الذي يختلف باختلاف اللغات.

## مصادر ومراجع


- Benveniste, Emile, Communication animale et langage humain, Revue Diogène, No.1, Paris, 1952.
- Buyssens, Eric, Les langages et les discours, Essai de linguistique fonctionnelle dans le cadre de la sémiologie, Bruxelles, 1943. Réédité sous le titre, La communication et l'articulation linguistique, Ed, P.U.F., Paris, 1967.
- Martinet, André, Arbitraire linguistique et double articulation, dans travaux du cercle linguistique de Copenhague, 5, 1949.
- Martinet, André, Eléments de linguistique générale, Ed., A. Colin, Paris, 1960.
- Mounin, Georges, Introduction à la sémiologie, Ed. de Minuit, Paris, 1970.
- Passeron, René, L'œuvre picturale et les fonctions de l'apparence, Ed. Vrin, Paris, 1972.


أمينة غصن

---

# عِلْم

**Science**
**Science**
**Wissenschaft**

---

### 1 ـ مولد العلم:

العلم قديم قدم الفلسفة. فقد نشأ العلم باعتباره بحثاً منظماً وخلواً من الأساطير والخرافات على الأكثر في مالطية في اقليم آسيا الصغرى اليونانية في القرن السادس ق. م. ويعتبر طاليس (القرن السادس ق. م) الحكيم أول عالم وفيلسوف لأنه بحث عن مبدأ واحد لطبيعة الأشياء وتفسير ما يقع له من تغيرات. وفي أثره نهج مواطنوه من الفلاسفة مثل أنكسمندر 610 ـ 545 ق. م. وأنكسيمانس القرن السادس ق. م. ومع أن أبحاث هؤلاء الفلاسفة كانت ساذجة لم تفِ بتحقيق ما يتطلع إليه العلم من أهداف لأنها في الأغلب الأعم استبعدت التجربة واصطنعت التأمل العقلي النظري أداة للبحث فإنها كانت علماً على أية حال.

**2 ـ ما العلم وما فلسفة العلم؟**

العلم نسق من المعارف التي ترتبط بعضها ببعض ارتباط النتائج بالمقدمات في الاستدلال السليم. ففي العلم إذن نستخلص قضايا كلية أو جزئية معينة من عدد قليل من المبادىء والقوانين التي نفترض صدقها أو نتحقق منه. وعليه فالمعارف الجزئية التي نجدها في دليل التلفونات وفي المعاجم وسجلات المواليد وجداول حركة القطارات والطائرات وكتب الطبخ لا تؤلف علماً على الرغم مما تتصف به من دقة واهمية. وكذلك فإن المعرفة المتعلقة بمعالجة حالة خاصة دونما الاعتماد على قاعدة أو قانون عام يمكن سحبه على تلك الحالة ونظيراتها لا تعد علماً، بل خبرة عملية في أفضل الأحوال. وهكذا يقتصر مفهوم العلم على المعرفة التي تتألف من قضايا عامة مترابطة منطقياً، وبتعبير آخر تؤلف نسقاً منطقياً. وعليه فكما أن مجموعة من الحجارة لا تكوّن داراً إلا إذا نظمت حسب خطة معينة، كذلك فإن مجموعة من المعارف لا تكون علماً الا إذا نظمت على هيئة نسق منطقي.

وقد أدرك الانسان منذ قديم الزمان ما للعلم من أهمية عظيمة في حياته ولاحظ أنه لولاه لما استطاع أن يحيا على المستوى الحضاري الذي يبتغيه ويطمح اليه. وأثر العلم بارز في شتى نواحي الحياة الزراعية والصناعية وفي وسائل المواصلات والترفيه وما إلى ذلك. والواقع أن كل ما يتعلق بالحياة الدنيا قد تأثر بالعلم بقدر. ولذلك فلا عجب في اهتمام الانسان بالعلم ذاته لا في اهتمامه بتحليل طبيعة العلم ومفاهيمه ومناهجه. وهكذا أصبح العلم ذاته موضوعاً للبحث كما أصبحت الطبيعة موضوعاً لبحث العلم. وبذلك نشأت نظرية العلم أو فسلفته. وعلى هذا فإذا كان العلم قد نشأ عن بحث الانسان في الطبيعة بطريقة منظمة من أجل الوصول إلى قوانين تمكنه من فرض سلطانه عليها فتسخيرها لخدمته، فإن فلسفة العلم قد نشأت عن تحليل الانسان للعلم ذاته طبيعة منهجاً ومدى بهدف فهم أعمق لطبيعته ومعرفة حدوده ومقدار صلاحيته لاكتشاف أسرار الطبيعة. فإذا بحث الانسان في الطبيعة باصطناع الافتراض والاستنتاج والتجريب من أجل تفسير الحوادث والتنبؤ بها، كانت حصيلة بحثه هذا علماً. وإذا بحث في العلم ذاته باصطناع التحليل المنطقي كانت حصيلة بحثه هذا فلسفة للعلم. بعبارة أخرى إن فلسفة العلم هي التحليل المنطقي للعلم أو هي نظرية العلم.

وكما أن البحث في المنطق طبيعة ومنهجاً ليس منطقاً بل هو ما وراء المنطق، وكما أن البحث في الرياضيات طبيعة ومنهجاً ليس رياضيات بل هو ما وراء الرياضيات، كذلك فإن البحث في العلم طبيعة ومنهجاً وهدفاً ليس علماً بل هو ما وراء العلم أو فلسفة العلم. فليست فلسفة العلم جزءاً من العلم ولا تدخل في ميدان المعرفة العلمية وليس حظها من ذلك أكثر من حظ تحليل الرياضيات في ميدان المعرفة الرياضية وتحليل المنطق في ميدان المنطق. كل هذا ينطوي على رفض دعاوى الميتافزيقيين سواء كانوا ماديين أو مثاليين، بأن مهمة الفيلسوف هي كشف طبيعة الواقع وقوانينها الأساسية وادراك الحقيقة وتفسيرها تفسيراً يعلو على العلم لأن العلم وحده ولا شيء غيره، هو قادر على اكتشاف «حقيقة» العالم وتفسير الظواهر الطبيعة تفسيراً سليماً. وعلى الفيلسوف في الوقت الحاضر أن يتخلى عمّا طمح اليه الفلاسفة القدامى من اكتشاف أسرار العالم بالتأمل المجرد، وأن يرضى بمهمة أكثر تواضعاً وهي تحليل العلم تحليلاً منطقياً مما يكفل زيادة فهمنا له وسلامة تناولنا اياه. ومتى حاول الفيلسوف أن يقدم إلينا معرفة عن العالم فإنه يرتكب خطأ جسيماً لا يقل خطيئة عن محاولته أن يكون نبياً. فعبثاً يحاول الفيلسوف أن يكتشف قوانين الطبيعة، وإذا نجح في ذلك، فلا يقال عنه بأنه فيلسوف بل هو عالم وحسب. والسبب هو أنه إذا حاول أن يجري تجربة من أجل التحقق من صدق قضية فإنه يتصرف بوصفه عالماً. أما حين يبحث في مسائل تتعلق بطريقة اجراء هذه التجربة وما تفترضه من شروط ومبادىء، فإنه يتصرف بوصفه مفلسفاً للعلم. وعليه ففيلسوف العلم يبحث في المنهج العلمي وفي مفاهيم العلم وفرضياته الأساسية وفي موضوعه وفي حدوده وما يصطنعه من وسائل وأدوات وما يؤدي إليه من نفع وذلك من أجل توفير اطار موحد منسجم عن العلم. ولا صحة لما يزعمه بعض الفلاسفة بأنهم قادرون على معرفة الحقيقة بالحدس أو بالتبصر العقلي في عالم الأفكار أو في طبيعة الفكر أو مبادىء الوجود أو أي مصدر آخر فوق الاختباري. فليس في حوزة الفلاسفة من سبل للوصول إلى الحقيقة غير السبيل الذي يرسمه العالم؛ وجل ما يستطيع الفيلسوف عمله قاصر على تحليل نتائج العلم وتفسير معانيها واختبار صحتها.

وتجدر الاشارة هاهنا إلى أن فلسفة العلم باعتبارها بحثاً فلسفيا مستقلاً حديثة العهد نسبياً. فقد كانت حتى نهاية القرن التاسع عشر تشكل جزءاً من نظرية المعرفة. وقد تناول أرسطو 384ـ322 ق.م. جوانب من فلسفة العلم كمقولة السبب

والتفسير العلمي وغير ذلك في باب نظرية المعرفة في كتابه المسمى «ما بعد الطبيعة». كما تناولها هيوم 1711 ـ 1776 في بحثه عن نظرية المعرفة في كتابه «بحث في الفهم البشري» وفي كتابه «بحث في الطبيعة البشرية».

**3 ـ نوعا العلم:**

العلوم نوعان: علوم صورية وتشمل المنطق والرياضيات بأنواعها كافة من حساب وجبر وهندسة وتحليل وعلوم اختبارية وتشمل الأبحاث الإختبارية كلها كالفيزياء والكيمياء وعلم النفس وغيرها. ويقوم هذا التقسيم على وجود اختلاف جوهري بين قضايا العلوم الصورية وقضايا العلوم الاختبارية.

تتألف العلوم الصورية من قضايا تحليلية. والقضية التحليلية قضية خالية من المحتوى الواقعي. ولذلك يمكن معرفة صدقها بمجرد تحليلها أو بمجرد ملاحظة العلاقات بين الرموز المستعملة في التعبير عنها. ومن هنا لا نحتاج إلى الرجوع إلى الخبرة للتحقق من صدقها. فالقضية التحليلية إذن صورية من حيث انها لا يمكن أن تكون على غير النحو الذي هي عليه، وقبْلية من حيث أن التحقق من صدقها لا يعتمد على ما في العالم من وقائع، بل يعتمد على معاني الرموز المستعملة فيها. ولذلك فإن نفي القضية التحليلية ينطوي على تناقض بالضرورة. فالقضية «أخوك ذكر» تحليلية لا تفيدنا بأي شيء عن الواقع، ولذلك لا يعتمد صدقها على الخبرة. كما أن تحليلها يكشف أن معنى المحمول (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم به) «ذكر» منطوٍ في أو هو جزء من معنى الموضوع (وهو ذلك الجزء من القضية الذي يحكم عليه) «أخوك» انطواء الجزء في الكل المنتهي. بكلمة أخرى أن المحمول يكرر جزءاً من الموضوع، ولذلك توصف القضية التحليلية بأنها تكرارية، ولذا فإن نفيها يؤدي إلى تناقض.

أما العلوم الاختبارية فتتألف من قضايا تركيبية. والقضية التركيبية قضية ذات محتوى واقعي، ولذلك لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها إلا بالخبرة. ومن هنا فإن تحليل الرموز المستعملة فيها لا يكفي مطلقاً لمعرفة صدقها بل لا مناص من اصطناع التجربة اصطناعاً مباشراً أو غير مباشر، كما أن نفيها لا يؤدي إلى تناقض. لذا لا تكون القضية التركيبية صادقة بالضرورة ولا كاذبة بالضرورة، بل تكون ممكنة. وهذا مما جعل بعض الفلاسفة يترددون في وصفها بالصدق أو الكذب بل بالتحقق المتفاوت الدرجات وحسب.

فإذا كانت القضايا إما تحليلية ضرورية وإما تركيبية ممكنة، فإن كانت القضية يقينية فلا تشير إلى الواقع، وإذا أشارت إليه، فلا تعد ضرورية ولا يقينية. وهذا معناه أنه من المحال أن يجتمع اليقين والواقع في القضية اجتماع النقيضين، لأنها إذا كانت يقينية فهي خالية من المحتوى الواقعي، وإذا كانت غير خالية منه فلا تكون يقينية. وعليه فلا وجود للقضايا التركيبية الضرورية في العلم، ومن يحاول أن يضفي اليقين على قضايا العلم الاختباري فلا شأن له بالعلم لا من قريب ولا من بعيد.

على أن انقسام العلوم إلى نوعين رئيسيين صورية واختبارية لا يعني انقطاع الصلة بينهما، إذ تستعين العلوم الاختبارية بالعلوم الصورية لإضفاء الدقة والوضوح على القوانين العلمية من جهة ولاستنتاج قضايا اختبارية من قضايا اختبارية ثانية استنتاجاً شرعياً من جهة أخرى. وبهذا يمكن أن نقول إن العلوم الصورية هي وسائل حسابية تساعدنا على اجراء عمليات منطقية على القضايا الاختبارية. وبيان ذلك أننا نستعين بالمنطق والرياضيات حين نقوم بالتنبؤ بحوادث في المستقبل أو تفسير حوادث في الماضي. ولنأخذ على سبيل المثال قاعدة الاستدلال المعروفة باسم قاعدة الوضع التي تصاغ على النحو الآتي:

ق، وإذا ق فإن ك

---

إذن ك

حيث ترمز «ق»، «ك» الى قضايا.

إن هذه القاعدة تساعدنا على استنتاج القضية:

ان هذه القطعة من الحديد تصدأ.

من القضيتين:

1 ـ تعرضت هذه القطعة من الحديد للهواء الرطب.

و

2 ـ إذا تعرضت أية قطعة من الحديد للهواء الرطب، فإنها تصدأ.

وحين نقوم بعملية الاستنتاج فإننا نفترض قاعدة الوضع. فالعلوم الصورية على جانب كبير من الأهمية لأنها تمدنا بالوسائل الضرورية لاجراء العمليات الاستدلالية الصحيحة على القضايا الاختبارية، وبذلك تضمن سلامة الانتقال من قضية اختبارية أو أكثر إلى قضية اختبارية أخرى. بكلمة أخرى، إن المناهج النظرية في العلوم الاختبارية التي تسعى لاختبار نظرية أو تفسير حادثة معلومة أو التنبؤ بواقعة مجهولة لا تكون ممكنة بدون استخدام المنطق والرياضيات.

وعليه فالمنطق والرياضيات أدوات ضرورية في مجال البحث العلمي التجريبي الصحيح. والسبب هو أنها خالية من المحتوى الواقعي، وهذا ما يجعلها أداة فعالة في الاستنتاج في كل ميادين البحث.

ومن ناحية أخرى إن ارتباط العلوم الصورية بالعلوم الاختبارية على نحو ما سبق يؤكد وحدة العلم.

### 3 ـ 1 ـ العلوم الصورية:

تشمل هذه العلوم المنطق والحساب والهندسة والتحليل. وكل منها يتكون من قضايا صورية تؤلف نسقاً بالمعنى الآتي: تؤخذ بعض القضايا على أنها صادقة دونما برهان وتعد قضايا أولية وتسمى بديهيات، ويوضع عدد من التعاريف وقواعد التحويل أو الاستدلال التي يستعان بها للبرهنة على بقية القضايا التي تعرف باسم المبرهنات. وعليه فالقضايا في العلوم الصورية لا تكون صادقة في الواقع بل يفترض صدقها فتكون بديهيات أو يستدل على صدقها بواسطة عمليات استدلالية من قضايا يفترض صدقها أو تمت البرهنة عليها فتكون مبرهنات. وهكذا لا تكون المبرهنة في العلوم الصورية صادقة إلا على افتراض صدق البديهيات وسلامة الخطوات التي استخدمت في الوصول إلى تلك القضية المبرهنة. ولكن إذا لم تكن البديهيات صادقة صدقاً واقعياً بل يُتعارف على صدقها، فإن كل قضايا العلوم الصورية لا يمكن أن توصف بأنها صادقة من الناحية الواقعية، بل تكون صادقة من الناحية الصورية فحسب؛ أي أن صدقها رهن بصدق قضايا أخرى يسلم بصدقها. ولذلك فلا علاقة للواقع بالتثبت من صدق أو كذب القضايا في العلوم الصورية. فحين وجد العلماء أن الهندسة المستوية (هندسة اقليدس) لا تنطبق على المسافات البعيدة أو الكونية لم يعدوا هذه الهندسة كاذبة مطلقاً لأن صدق هذه الهندسة لا يعتمد على الواقع، إنما هو رهن بقيام انسجام أو عدم تناقض بين القضايا التي تتألف منها الهندسة. والواقع أنه أمكن وضع هندسات متعددة مختلفة إلى جانب هندسة اقليدس منها هندسة لوباتشيفسكي Lobachevsky 1792 ـ 1856 (هندسة القطع الزائد) Hyperbolic Geometry وهندسة ريمان 1826 ـ Rimann 1866 (هندسة القطع الناقص) Elliptical Geometry. ولا يمكن أن يقال إن احدى هذه الهندسات صادقة والأخرى كاذبة، لأن كلاً منهما متسق الأجزاء اتساق الهندسات الأخرى.

وما قيل عن الهندسة ينسحب على المنطق. ففي الإمكان وضع أنساق منطقية متعددة. فهناك نسق وايتهد 1861-1947 وراسل 1872-1970 ونسق تارسكي 1902 وغيرهم. وكل هذه الأنساق سليمة من حيث الاتساق والصورية على الرغم من أن بعض القضايا بديهيات في نسق في حين تكون مبرهنات في آخر وبالعكس. المهم في المنطق ـ كما هو الحال في الهندسة ـ ليس انطباق المنطق على الواقع، بل توافر الاتساق بين النسق المنطقي الواحد.

### 3 ـ 2 ـ العلوم الاختبارية:

أما العلوم الاختبارية فهي انساق من الصيغ تكون مفاهيمها الأولية مفسرة على نحو يمكن معه استخدام القواعد الاستدلالية في المنطق الصوري لاستنتاج قضايا تطابق وقائع مشاهدة نرمي إلى تعليلها أو وقائع مجهولة نبتغي التنبؤ بها. وبذلك تتحول هذه الصيغ الأولية من تعبيرات خالية من المحتوى الواقعي إلى قوانين يمكن التثبت منها بصورة غير مباشرة. وهذا يشير إلى أن العلم الاختباري قد حذا حذو العلوم الصورية. فإن العالم الفيزيائي يضع حساباً Calculus أو نسقاً ثم يضع قواعد لتفسير المفاهيم الأولية فيه، وبذلك يغدو هذا النسق نظرية فيزيائية ذات محتوى واقعي. ومن شأن هذا النسق أنه يفترض حساباً منطقياً ـ رياضياً مثل حساب الأعداد الحقيقية واشارات أولية خاصة وبديهيات بالمعنى السابق. فالعمل العلمي إذن ينطوي على جانب نظري وآخر تجريبي. فأما الجانب النظري فيقوم ببناء انساق أو حسابات واجراء استنتاجات داخلها. وهذا عمل منطقي ورياضي بحت. وأما الجانب التجريبي فيقوم بتأويل هذه الانساق بهدف الوصول إلى نظريات وقوانين يمكن اختبار ما يترتب عليها منطقياً من نتائج بصورة غير مباشرة. فإذا أوّلنا الصيغ أو البديهيات الآتية:

بديهية ـ 1

لكل س إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في درجة حرارة ح 1 = ط 1 وطول س في درجة حرارة ح 2 = ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 × (1 + م) × (ح 2 − ح 1).

بديهية ـ 2

لكل س إذا كان جسماً صلباً وس حديداً، فإن معامل تمدد س = 0,000012.

بحيث تشير الرموز ح 1، ط 1، ح2، ط 2، م إلى أعداد

حقيقية، حصلنا من الصيغة الأولى على القانون العام للتمدد الحراري للأجسام الصلبة في شكله الكمي، ومن الصيغة الأخرى على قضية كلية تبيّن معامل التمدد الحراري للحديد.

ويمكن أن نستنتج من هذين القانونين ومن مقدمات تتعلق بجسم صلب معين نتيجة تتفق مع معطيات الواقع وبذلك نكون قد تثبتنا منهما.

لنأخذ على سبيل الإيضاح المثال الآتي:

1 ـ جـ جسم صلب

2 ـ جـ حديد

3 ـ طول جـ في درجة حرارة 300 = 1000 سم

نتيجة ـ طول جـ في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 + 0,000012) × = (350 − 300) = 6، 1000 سم.

البرهان ـ

4 ـ لكل س إذا كان س جسماً صلباً، وكان طول س في درجة حرارة ح 1 = ط 1 وطول س في درجة حرارة ح 2 = ط 2، وكان معامل تمدد س = م، فإن ط 2 = ط 1 × (1 + م) × (ح 2 − ح 1).

5 ـ إذا كان س جسماً صلباً وكان طول س في درجةحرارة 300 = 1000 سم وطول س في درجة حرارة 350 = ط 2، وكان معامل تمدد س = 0,000012، فإن ط 2 = 1000 × (1 + 0، 000012) × (350 − 300) (4 مبدأ تمثيل).

6 ـ جـ جسم صلب و جـ حديد وطول جـ في درجة حرارة 300 = 1000 سم (1، 2، 3 مبدأ التجميع).

7 ـ طول جـ في درجة حرارة 350 = 1000 × (1 + 0، 000012) × (350 − 300) = 6، 1000 سم (6,5 قياس الوضع).

وهي النتيجة التي يصار إليها من هذا الاستدلال.

وإذا وجدنا بالقياس أن قطعة الحديد هذه قد استطالت 0,6 سم بتعريضها لحرارة قياسها 350 درجة مئوية، فذلك دليل على صدق التنبؤ بأن قطعة الحديد تصبح عند حرارة 350 درجة مئوية 6، 1000 سم. وهذا يشكل حجة على صحة قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة وحساب معامل تمدد الحديد، ويعزز من قوتهما.

على أنه لما كانت القوانين العلمية، باعتبارها قضايا كلية، تشمل عدداً غير محدود من الحالات التي يتعذر اختبارها كلها، فإن القوانين لا يمكن أن تصل الى درجة اليقين المطلق بالغاً ما بلغ عدد الحالات التي تتفق معها، بل تزداد درجة تثبتها وحسب، ولكن دليلاً واحداً لا يتطابق مع القانون العلمي يكون كافياً لتكذيبه ومن ثم رفضه. وعليه فالاختلاف الأساسي بين القوانين في العلوم الاختبارية والقوانين في العلوم الصورية هو أن القوانين الاختبارية غير قابلة للبرهنة بل للتكذيب وحسب، في حين تكون القوانين الصورية غير قابلة للتكذيب بل للبرهنة وحسب. وهكذا يمكن البرهنة على صدق القوانين الصورية ويستحيل تكذيبها في حين يمكن دحض القوانين الاختبارية ويستحيل البرهنة على صدقها بواسطة الخبرة. والسبب هو أن القانون العلمي الاختباري ليس مشتقاً من الخبرة، إذ يتعذر علينا الانتقال من قضايا جزئية مهما تكثرت إلى قضية كلية تعبر عن قانون عام، في حين يمكن دحض أية قضية كلية بواسطة قضية جزئية واحدة باستخدام قاعدة التناقض. فإذا وجدنا جسماً صلباً واحداً يتقلص بارتفاع درجة حرارته، فذلك دليل كافٍ لدحض قانون التمدد الحراري للأجسام الصلبة ورفضه. فمهما تعددت القضايا الجزئية التي يمكن استنتاجها من هذا القانون العلمي الاختباري ومن قضايا جزئية أخرى اثبتتها التجربة، فإن ذلك لا يكون دليلاً كافياً للبرهنة على صدق هذا القانون العلمي. والسبب هو أن اصطناع النتائج الجزئية في البرهنة على القانون العلمي الاختباري ينطوي على مغالطة الدور أو ما يسمى، المصادرة على المطلوب، لأن القانون العلمي يشمل ضمناً هذه النتائج الجزئية، ولذلك فلا يمكن أن تقوم دليلاً عليه. وطالما لا تقوم نتائج أو مشاهدات واقعية ضد هذا القانون العلمي، فإنه يكون موضع ثقتنا حتى اشعار آخر. بكلمة أخرى يكون القانون العلمي مضموناً طالما مكننا من تفسير حوادث الماضي والتنبؤ بحوادث المستقبل بواسطة الاستدلال. ولكن لا يمكن أن يكتسب ما للقضايا في العلوم الصورية من يقين وصدق مطلقين. وعليه فلا يستطيع أحد أن يضمن صدق قانون علمي اختباري سلفاً أكثر من أن يضمن فوز حصان في السباق سلفاً. وكما يظل فوز الحصان في السباق موضع رهان ويزداد عدد المراهنين عليه بزيادة عدد المرات التي يفوز بها في السباق. كذلك يظل القانون العلمي الاختباري موضع رهان الناس ويزداد عدد الناس الذين يراهنون عليه بزيادة عدد المرات التي ينجح فيها في تفسير الحوادث وفي التنبؤ بها.

ولما كان العلم الاختباري مرتبطاً بالواقع لأنه يبدأ بالوقائع وينتهي بالوقائع، فإن الموضوعية هي احدى سماته الأساسية. فمن طبيعة العلوم الاختبارية أن تكون قابلة للتجريب من قبل أي شخص سوي بصورة غير مباشرة على

الأقل بالوسائل المتوافرة كالتلسكوب والميكرسكوب وغيرهما من أجهزة القياس والفحص. ولذلك فإن ادعى بعض الناس بأن هناك حقائق ليست في متناول الا نفر قليل من الناس، فإن هؤلاء ليسوا إلا ادعياء. فالذي يميز العمل العلمي الصحيح هو إمكانية مشاركة الأشخاص الأسوياء في التحقق مما يترتب على القوانين العلمية من نتائج بواسطة المشاهدة والتجربة.

على أنه لا يمكن أن ننكر ما للحدس أو البصيرة العقلية من دور بارز في اكتشاف النظريات والقوانين العلمية، ولكن هذه النظريات وتلك القوانين لا بد أن تصاغ أولاً وقبل كل شيء بطريقة يمكن نقلها إلى الآخرين وأن تكون خاضعة الى اختبار يمكن أن يمارسه أشخاص أسوياء للتثبت من صحتها وسلامتها. فالمعتقدات التي تندّ عن كل الاختبارات الممكنة من مشاهدة وتجربة وقياس واحصاء واستبطان ليست علمية بل لاهوتية أو ميتافيزيقية. وقد يكون لمثل هذه المعتقدات أثر انفعالي في عدد كبير من الناس في ميادين عملية كالتربية والفن والدعاية ولكنها لا تمت إلى العلم بصلة.

والقانون العلمي ـ سواء أكان صورياً أو اختبارياً ـ قضية مسورة تسويراً كلياً، ويمكن وضعه بالصيغة الشرطية الآتية:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصية م، فإن س يمتلك الخاصية ح.

وباختصار:

$$(س)\ (م_{س} \subset ح_{س})$$

وواضح من هذه الصيغة أن القانون العلمي ليس سوى دالة قضية من حيث أن التحقق من صدقه أو كذبه يعتمد على استبدال بالمتغير س قيم واقعية. فإذا كانت القضية التي نحصل عليها نتيجة هذا الاستبدال صادقة اعتبر القانون العلمي صادقاً. أما إذا كانت تلك القضية كاذبة فإن القانون العلمي يعد كاذباً. فإذا استبدلنا في الصيغة الرمزية بالرموز

$م_{س}$ س نحاس

$م_{ح}$ س موصل للكهرباء

فإننا نحصل من هذه الصيغة على قضية صادقة وهي:
النحاس موصل للكهرباء.

أما إذا استبدلنا بـ

$م_{س}$ س سيلكون

$م_{ح}$ س موصل للكهرباء

فإننا نحصل على قضية كاذبة وهي:
السيلكون موصل للكهرباء.

**4 ـ مصادر القانون الاختباري:**

اختلف فلاسفة العلم في مصادر القانون العلمي الاختباري. وبعامة يتبع هؤلاء الفلاسفة ثلاثة مذاهب وهي: الاستقرائية، الافتراضية ـ الاستنتاجية والاصطلاحية.

**(1) الإستقرائية:**

يذهب أنصار هذا المذهب ومنهم مل Mill 1806 ـ 1873 وأرنست ماخ Ernst Mach 1838 ـ 1916 وكارل بيرسون Karl Pearson 1857 - 1936 وبيير دوهم Pierre Duhem 1861ـ1916 وكارل همبل Carl Hempel 1905 ـ وغيرهم. يذهب هؤلاء الى أن القوانين العلمية مستقرأة من الوقائع الجزئية المشاهدة، فهي ليست سوى دوال لها. فاعتقد جون ستيوارت مل بأن العالم يستطيع أن يتوصل إلى قوانين علمية اختبارية من حالات جزئية إن هو التزم بمناهج معينة بسطها في كتابه «نظام المنطق» A System of Logic وعرفت هذه المناهج بقواعد الاستقراء Canons of Induction وهي معروفة لدى طلبة المنطق بعامة.

وقد وجد فلاسفة العلم بأن هذه القواعد لا يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف قوانين معتمدة إلا بافتراض مبدأ اتساق الطبيعة The Principle of The Uniformity of Nature أو مبدأ الاستقراء The Principle of Induction. كما يسميه البعض. وفحواه أن الطبيعة تجري على منوال واحد. فالذي حدث في الماضي والذي يحدث في الحاضر سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته. وبدون هذا المبدأ يتعذر علينا أن نتوصل إلى قوانين علمية. ولو اكتفى المذهب الاستقرائي بافتراض مبدأ اتساق الطبيعة في الوصول إلى القوانين العلمية، لربما كان ما يبرر اعتبار منهجهم في الاستقراء سليماً، ولكنهم حين أصروا على أن مبدأ اتساق الطبيعة ذاته هو حصيلة الاستقراء، ارتكبوا خطأ فادحاً، لأن ذلك يجعل كل مناهجهم تنطوي على مغالطة الدور. والواقع أنه يتعذر استقراء مبدأ اتساق الطبيعة من حالات جزئية أو اتساقات خاصة بالغاً ما بلغ عددها بدون افتراض مبدأ آخر في الاتساق وهلم جراً إلى ما لا نهاية. وعليه فإما أن ننتهي إلى متراجعة غير منتهية أو نعترف بعدم امكان تبرير مبدأ الاستقراء. وهكذا فليس هناك ما يبرر مبدأ الاستقراء الا باعتباره مبدأ موضوعاً وليس مستقرأ. فإذا شاهدنا حالات جزئية مثل:

القطعة 1 ـ البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء.

القطعة 2 ـ البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء.

.................................................................

القطعة ن ـ البيضاء اللون والبلورية التركيب والمالحة الطعم ذابت في الماء.

فلا نستطيع أن نستنتج ـ خلافاً لما يؤكده مل وغيره من الاستقرائيين ـ القضية:

كل قطعة بيضاء اللون وبلورية التركيب ومالحة الطعم تذوب في الماء.

أو ملح الطعام يذوب في الماء.

لأن ذلك ينطوي ـ كما هو معروف لدى طلبة المنطق ـ على مغالطة تجاوز الحد الأصغر The Fallacy of The Illicit Process of The Minor. إذ إن حدود الموضوع في المقدمات غير مستغرقة بينما غدا حد الموضوع في النتيجة مستغرقاً. وهذا أمر غير مقبول منطقياً. وإذا حاولنا تسويغ هذا الاستنتاج، فعلينا أن نضع مبدأ اتساق الطبيعة كمقدمة كبرى وعندئذٍ تغدو الحجة كما يلي:

ما حدث في الماضي دائماً على منوال واحد سيحدث في المستقبل على المنوال ذاته.

ذاب ملح الطعام في الماء دائماً في الماضي على منوال واحد، إذن سيذوب ملح الطعام في الماء في المستقبل على المنوال ذاته. وواضح أنه لا يمكن أن نبرهن على صدق النتيجة في هذه الحجة إلا بعد التأكد من صدق المقدمات. وهذا ينطوي على ضرورة افتراض أو وضع مبدأ الاستقراء كمقدمة كبرى. وبالتالي يتعذر البرهنة على صدقه.

وقد بلغ هذا المذهب الذروة في ما يسمى بمذهب الرد أو الاحالة Reduction لارنست ماخ. فقد رأى ماخ أن كل قانون علمي يمكن رده إلى مجموعة من العبارات الجزئية التي تصف وقائع جزئية مشاهدة. فليست القوانين الطبيعية سوى محاكاة لوقائع جزئية في الفكر. على أنه لا بد من القول إن من المتعذر رد القانون العلمي الى عدد من القضايا الجزئية بدون باق. والسبب هو أن القانون العلمي يشمل الوقائع الجزئية التي حدثت في الماضي والتي تحدث في الحاضر والتي ستحدث في المستقبل والتي لا حصر لها. ولذلك فلا يمكن أن تستنفد الحالات الجزئية مهما تكثرت القانون العلمي في صيغة قضية مسورة تسويراً كلياً. ولذلك يتعذر البرهنة على صدقه ولكن يمكن تكذيبه بواسطة واقعة جزئية واحدة تتنافى معه.

(2) الافتراضية ـ الاستنتاجية Hypothetico-Deduction.

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم ويويل Whewell 1794 ـ 1866 وبولتزمان Bolzmann 1844 ـ 1906 وكارل بوبر Popper 1902 وغيرهم من النظريات والقوانين العلمية هي أعقد مما يمكن التوصل إليه بالاستقراء، وأن المفاهيم النظرية لا تستنفدها الدوال المنطقية والمشاهدات الحسية. فنحن لا نتوصل إلى القوانين العلمية عن طريق استقراء الوقائع الجزئية، بل نضع هذه القوانين بحيث يمكن استنتاج هذه الوقائع منها، وبذلك يمكن تفسيرها والتنبؤ بها. فإذا كانت القوانين عند الاستقرائيين تعميمات من القضايا الجزئية، فإنها عند الاستنتاجيين قضايا كلية افتراضية توضع لتفسير قضايا جزئية أو للتنبؤ بها. فالاستدلال العلمي عند هؤلاء لا يقوم في الانتقال من الجزئي إلى الكلي، بل في استنتاج الجزئيات المعروفة أو المراد التنبؤ بها من الفرضية الكلية. ولذلك فلا يمكن البرهنة على القضايا العلمية، إنما يمكن تكذيبها وحسب.

ولبيان تعذر البرهنة على صدق القانون العلمي وإمكانية تكذيبه، نأخذ المثال الآتي:

نفرض أنه حصل انخفاض في انتاج محصول القمح في سنة من السنوات، وأردنا تفسير هذه الظاهرة، فإننا نبحث عن العوامل التي لها صلة بها، ونضع ذلك في صورة مجموعة من القضايا نطلق عليها اسم الفرضيات Hypotheses. والفرضية ـ كما هو معروف ـ قضية تؤخذ على أنها تفسير موقت لمشكلة موضوعة البحث. فنقول في هذه الحالة:

1 ـ شدّة الحرارة أدت إلى انخفاض محصول القمح

2 ـ رداءة البذور أدت إلى انخفاض محصول القمح

3 ـ الآفات الزراعية أدت إلى انخفاض محصول القمح

.................................................................

ن ـ المؤثر (ع) أدى إلى انخفاض محصول القمح

وإذا رمزنا إلى هذه العوامل المتعددة بالرموز م1، م2، م3..م ن وإلى الظاهرة التي يراد تفسيرها بـ ـ ظ، أمكننا أن نقول:

إذا كانت ظ فإن م 1

وإذا كانت ظ فإن م 2 او

او

إذا كانت ظ فإن $م^ن$

وتقرأ على النحو الآتي:

ان حدوث ظ يستلزم $م_1$ أو $م_2$ أو $م_3$ أو.... $م^ن$

وهذا يعني أن ظ ترتبط بعلاقة سببية مع $م_1$ أو $م_2$ أو $م_3$ أو $م^ن$

وبكلمة أخرى ان احدى الفرضيات تفسر الظاهرة.

وبعد أن نضع هذه الفرضيات، نبدأ باستبعاد ما لا يتفق منها مع الواقع. ويتم ذلك بعملية منطقية تعرف بالقياس الشرطي الاستثنائي Modus Ponens الذي يتخذ الصورة الآتية:

إذا ق، فإن ك

ولكن لا ك

إذن لا ق

حيث تدل «ق» و«ك» على قضايا.

ففي المثال السابق إذا وجدنا أن الحرارة لم تكن شديدة، فإننا نستبعد أن تكون شدة الحرارة سبب انخفاض في محصول القمح. ونضع هذا في صورة قياس شرطي استثنائي:

إذا حصل انخفاض في محصول القمح، حصل ارتفاع في درجات الحرارة ولكن لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة (وهذه صادقة حسب تقرير دائرة الأنواء).

إذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح.

ولكن لما كانت المقدمة الصغرى (الثانية) صادقة «لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة» وهي نقيض التالي في المقدة الكبرى صادقة، فإن التالي «حصل ارتفاع في درجات الحرارة» ينبغي أن يكون كاذباً. لأن نقيض ما هو صادق كاذب. وعليه فلا يمكن أن يرتبط هذا التالي بالمقدم «حصل انخفاض في محصول القمح» ارتباطاً سببياً، ولا يمكن أن يفسره. إذ لو صدقت المقدمة الكبرى، لوجب أن تصدق النتيجة. ولكن لما كانت النتيجة كاذبة لأنه لم يحصل ارتفاع في درجات الحرارة فإن احدى المقدمتين على الأقل ينبغي أن تكون كاذبة. وبما أن المقدمة الصغرى صادقة فإن المقدمة الكبرى ينبغي أن تكون كاذبة. من هذا نستدل أن ارتفاع درجات الحرارة لا يمكن أن يكون سبباً لانخفاض محصول القمح، وينبغي أن يستبعد باعتباره فرضية تفسر الظاهرة موضوعة البحث.

وبعد هذا نقوم باستبعاد الفرضيات الأخرى على نحو ما استبعدنا الفرضية الأولى حتى نتوصل إلى فرضية لم نتمكن من استبعادها. فإذا وجدنا في القياس الشرطي الاستثنائي المتصل:

إذا حصل انخفاض في محصول القمح، كانت البذور رديئة.

ولكن لم تكن البذور رديئة (كاذبة كما جاء في تقرير الخبراء الزراعيين).

اذن لم يحصل انخفاض في محصول القمح

فإن النتيجة «لم يحصل انخفاض في محصول القمح» كاذبة لأنه حصل بالفعل انخفاض في محصول القمح، فإننا نستنتج أنه من المحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة، لأنه في القياس الشرطي الاستثنائي إذا كانت النتيجة كاذبة، اقتضى أن تكون احدى المقدمتين على الأقل كاذبة، ويجوز أن تكون كلتاهما كاذبتين. ولما كانت المقدمة الصغرى كاذبة فإنه يحتمل أن تكون المقدمة الكبرى صادقة. وهكذا يحتمل أن تكون الفرضية «رداءة البذور أدت إلى انخفاض في محصول القمح» صادقة لا أنها صادقة عل وجه اليقين.

من هذا نخلص إلى أنه يمكن البرهان على كذب الفرضيات التي استبعدت ولكن لا يمكن البرهان على صدق الفرضية التي لم تستبعد. وهذا معناه أننا نستطيع التيقن من كذب الفرضيات المستبعدة ولكن لا نستطيع أن نتيقن من صدق الفرضيات المستبعدة والتي تفسر الظاهرة لأن مزيداً من البحث قد يدلل على كذبها.

ويمكن أن نبين امكان تكذيب القانون العلمي باعتباره قضية كلية موجبة بطريقة أخرى. فالمعروف في المنطق أن القضية الكلية الموجبة تناقض قضية جزئية سالبة، وهي لذلك تعادل نفي قضية جزئية سالبة. بكلمة أخرى:

لكل س إذا كان س يمتلك الخاصيّة م، فإن س يمتلك الخاصيّة ح

تكافيء:

لا يوجد س بحيث أن س يمتلك الخاصية م ولكنه لا يمتلك الخاصية ح

وعلى هذا يمكن وضع قانون الجاذبية العام «كل جسمين يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما» في صورة قضية جزئية سالبة هي «لا يوجد جسمان لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تعادل حاصل كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما». فالقانون العلمي على هذا الأساس لا يؤكد وجود شيء بل

ينفيه. ولهذا السبب إذا وجدنا قضية جزئية واحدة تؤكد وجود شيء أو حادثة ينفي وجودها القانون فذلك دليل على كذب القانون وعليه إذا وجدنا جسمين لا يجذب أحدهما الآخر بقوة تساوي حاصل ضرب كتلتيهما مقسوماً على مربع المسافة بينهما، فذلك يكفي لدحض قانون الجاذبية العام.

ان تعذر البرهنة على صدق القضايا العلمية أدى بالبعض إلى اعادة النظر في تأويل طبيعتها. فرأى الوضعيون المنطقيون وعلى رأسهم شليك 1882–1936 أن القوانين العلمية ليست قضايا حقيقية، إنما هي تعليمات لتكوين قضايا يهتدي بها الباحث في شق طريقه في عالم الواقع، أو هي بطاقات استدلالية Inference Tickets فيا يقول رايل Ryle 1900 – لا نستنتج قضايا الواقع منها بل طبقاً لها. على أن هذه النظرة ليست سليمة كلياً لأنها تغفل عن أن القوانين العلمية يمكن تكذيبها كما بيّنا سابقاً وأن كان من المتعذر البرهنة على صدقها. فهي على هذا الأساس قضايا حقيقية.

(3) الاصطلاحية:

يرى أنصار هذا الاتجاه ومنهم بوانكاريه Poincaré 1854–1912 وإدنكتون Eddington 1882–1944 أن القانون العلمي أشبه بتعريف يتفق عليه. ولذلك فالتجربة لا تستطيع أن تبرهن على كذبه أكثر مما تستطيع التجربة البرهنة على كذب أي تعريف فهو صادق بالتعريف. فمن وجهة نظر الاصطلاحيين يكون قانون سقوط الأجسام الحر في الفراغ صادقاً بالتعريف، ولا تستطيع أية تجربة أن تبرهن على كذبه. وإذا وجد جسم ينحرف في سلوكه عن هذا القانون فلا ينبغي أن نقول إن القانون كاذب، بل نفترض وجود عوامل ظاهرة أو خفية تفسر شذوذ سلوك هذا الجسم وعدم خضوعه للقانون. فيتعذر على التجربة دحض هذا القانون لأنه يؤلف تعريفاً للجسم الساقط سقوطاً حراً في الفراغ.

والخلل الكبير في هذه النظرة هو أنه يقتضي ادخال تغييرات على الطبيعة من شأنها أن تضمن تطابق القانون وتفسر انحراف سلوك الأشياء عنه في حين ما يقوم به العلماء هو العكس تماماً. فحين يكتشف العلماء بأن قانوناً لا يتطابق مع وقائع، فإنهم لا يلجأون إلى تغيير الطبيعة بل تغيير صيغة القانون بحيث يصبح متطابقاً مع الوقائع. فحين تتعارض التنبؤات المستنتجة من القوانين الطبيعية، فالواجب عمله هو اجراء تغييرات في القانون وليس في الطبيعة.

وربما كانت الاصطلاحية ناشئة من الخلط بين الهندسة باعتبارها علماً صورياً بحتاً، والهندسة باعتبارها علماً تطبيقياً. ان قوانين الهندسة النظرية صادقة بالتعريف، ولا تستطيع أية حقيقة واقعية أن تدحضها في حين أن الهندسة التطبيقية ليست كذلك، بل انها، أسوة بالعلوم الطبيعية، تعتمد في صدقها أو كذبها على الوقائع. فإن كانت متطابقة مع الوقائع اعتبرت صادقة وإن لم تكن اعتبرت كاذبة. فمثلاً تعتبر قوانين هندسة اقليدس صادقة بالتعريف، ولا تستطيع الوقائع الطبيعية أن تدحضها. ولكن هذه القوانين تكون كاذبة لو طبقت على المسافات الكونية، إذ نجد هناك مثلاً أن الخط المستقيم ليس أقصر مسافة بين نقطتين بل الدائرة العظمى. ولذلك تكون هندسة اقليدس كاذبة بالنسبة إلى المسافات الشاسعة والكونية. أما باعتبارها علماً نظرياً فهي صادقة بالتعريف.

فإذا كانت القوانين العلمية مما لا نتمكن البرهنة على صدقه، بل يمكن دحضه وحسب فإن العلم لا يمكن أن يكون نسقاً من القضايا اليقينية أو الأكيدة. وان الاعتقاد بأن العلم معرفة صادقة بصورة مطلقة وهم من أوهام العقل.

فالعلم لا يمكِّننا من معرفة الأشياء بل من الارهاص بها، معتمدين في ذلك على ايمان ميتافزيقي لا علمي في ما يدعى بالقوانين العلمية. ويمكن أن نقول مع بيكون Bacon 1561–1626 أن العلم الحاضر ليس إلا طريقة للتفكير الاستدلالي يطبقها الناس على الطبيعة عادة، ويتألف من ارهاصات (ويقصد بها فرضيات) طائشة فجة ومن تحيزات. ومع أن هذه الارهاصات الجزئية تخضع لاختبارات منظمة، فلا تصبح أية واحدة منها موضع اعتقاد أو ثقة مطلقة، ولا يسعى منهج البحث الى البرهنة على صدقها، بل على العكس يعمل على الاطاحة بها. ويستخدم كل ما في متناول اليد من وسائل منطقية ورياضية وتقنية للبرهنة على كذب تلك الارهاصات أو الفرضيات لكي يضع في مكانها فرضيات أخرى لا يقوم ولا يمكن أن يقوم عليها دليل، أو كما يقول بيكون هي «تحيزات طائشة فجة».

والتقدم العلمي لا يعزى إلى زيادة تراكم التجارب ولا الى استخدام وسائل أدق في المشاهدة، بل يعزى الى ما يقدمه الفكر النظري التأملي من أفكار جزئية وفرضيات لا يمكن أن يقوم دليل على صدقها، وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتفسير الطبيعة والاداة الوحيدة لفهمها، ومن لا يجازف بطرح أفكاره خشية أن تكون كاذبة، جبان لا نصيب له في البحث العلمي. وعليه فالتقدم العلمي يقوم على المنافسة الفكرية الحرة. والسبب كما مر يتمثل في أن القضية العلمية – على اطلاقها – لا يمكن البرهان على صدقها، بل يمكن دحضها وحسب.

وعبثاً يحاول العالم أن يبرهن على صدق القضية العلمية لأن ذلك أمر مستحيل، ولكنه يقبل هذه القضية طالما لم ينهض دليل على كذبها. وفي الوقت نفسه يسعى الى البحث عن بينات تدحضها. وعليه فإن لم تتوفر للعالم حرية القول «لا» أي إذا لم تتوفر له حرية دحض الأفكار المقبولة، فلا يمكن أن يؤدي وظيفته بوصفه عالماً البتة، ويصاب العلم حينذاك باليقينية وبالجمود وهما ألدّ أعداء الروح العلمية كما يصاب المجتمع بالركود وبالتخلف وبالذل الفكري.

كريم متى

## عِلْمُ الدَّلالة

**Sémantique**
**Sementics**
**Semantik**

يهتم هذا العلم بإسناد المدلولات الى الألفاظ البسيطة ومن ثم المركبة، وتعيين الشروط لتقييم القضايا. وهو يفترض اذن حصول اللغة من حيث تصنيف الألفاظ وتركيبها، أي علم المبنى Syntax.

ثمة تياران في الفلسفة: واحد ينطلق من بنية اللغة الطبيعية والآخر من بنية اللغة الصورية الرمزية. والثاني هو الذي يُعتمد عليه عادة في المنطق الحديث لاقامة علم الدلالة.

تحتوي لغة منطق المحمولات بوجه عام على: ثوابت الموضوعات أي الألفاظ الدالة على أفراد معينة التي نشير اليها بالحروف س ع ف؛ ومتغيرات هذه الموضوعات ورموزها «سـ، عـ، فـ»، وعلى المحمولات، أي بلغة قديمة الألفاظ الكلية أمثال: انسان، شجرة، يمشي الخ.. ونرمز اليها بالحروف «حا، ما، لا»؛ وعلى الروابط المنطقية التي يتم بها تركيب قضية جديدة من عدة قضايا؛ وأخيراً على السورين البعضي ورمزه «V» والكلي أي «Λ».

بالنسبة الى القضية والمحمول والموضوع، يمكن اعتبار المدلولات من حيثيتين مختلفتين: من حيث المفهوم ومن حيث الماصدق. فيما تفيده القضية من مضمون هو المدلول بحسب المفهوم، والقيمة الصدقية التي تحتملها هي المدلول بحسب الماصدق. أما مدلول الموضوع الخارجي أي ما صدقه فنسميه الفرد، ومُفهومه نصطلح على تسميته باسم «العين».

فيما يخص المحمول، تنقسم الدلالة على النحو الآتي: فمدلول المحمول الأحادي من حيث المفهوم، يقصد به الصفة، مثلاً مفهوم «الإنسان» هو صفة الإنسانية. بينما، من حيث الماصدق، يراد بمدلول المحمول مجموعة الأفراد التي تندرج تحته، أي الأفراد الذين تثبت لهم الصفة المقصودة من المحمول، وهكذا فالماصدق العائد للإنسان هو مجموعة أفراد البشر، أي المجموعة المؤلفة من:

{زيد، سمير، سقراط،....}. قياساً على المحمولات الأحادية، نعني بمفهوم المحمول الثنائي، الصفة الإضافية أو العلاقة التي تعود الى المحمول. فمثلاً، بمفهوم «الأب» نعني الأبوة. بينما بما صدق المحمول الثنائي، نقصد المجموعة المؤلفة من الأزواج التي توجد العلاقة بين كل زوجين منها. فالماصدق العائد لـ «أب» هو المجموعة:

{(آدم، قابين)، (فيليب، الاسكندر)، (علي، حسن)،....}. وكذلك نتبع نفس القياس، بالنسبة للمحمول الثلاثي فما فوق.

لبناء علم الدلالة، نأخذ كما هو شائع بوجهة نظر الماصدق. ينطلق التقييم في لغة منطق المحمولات ليس من مفهوم الصدق المطلق بل من مفهوم التحقق Satisfaction في نموذج ما Model من العالم. يتألف النموذج بالنسبة الى اللغة المراد تفسيرها من مجموعة من الأفراد ج غير فارغة، ومن تابع تفسير ف يسند الى الموضوعات أفراداً من ج والى المحمولات مجموعات جزئية من ج. هكذا مثلاً بالنسبة الى الصيغة «حا (سـ)» فإنها تتحقق في مجموعة العرب اذا فسرنا «سـ» بابن رشد و«حا» بالمجموعة الجزئية: فلاسفة العرب.

بشكل عام، يمكن تحديد مفهوم التحقق بالاضافة الى نموذج ما يتألف من المجموعة ج والتفسير ف على النحو الآتي:

1 ـ إذا كان حا محمولاً ما وسـ موضوعاً ما فإن التفسير ف يحقق الصيغة «حا (سـ)» في ج، إن فقط: ف (سـ) ∍ ف (حا). أي إن كان مدلول ـ عنصراً من المجموعة الجزئية المندرجة تحت ج والدالة على المحمول حا.

2 ـ اذا كانت ϕ أية صيغة فالتفسير ف يحقق ⌐ ϕ في ج، ان فقط لم يحقق ϕ في المجموعة ج.

3 ـ اذا كانت ϕ، وψ أية صيغتين فالتفسير ف يحقق الصيغة الشرطية المركبة منهما ϕ ← ψ في ج، ان فقط، اذا

كان ف يحقق φ في ج فهو يحقق Ψ في ج.

4 ـ اذا كانت φ وψ أية صيغتين، فالتفسير ف يحقق الصيغة المتصلة المركبة منها φ ∧ Ψ في ج، ان فقط كان يحقق φ في ج و Ψ في ج.

5 ـ اذا كانت φ ســ صيغة تحتوي على المتغير ســ، فالتفسير ف يحقق الصيغة ∧سـ φ ســ في ج، إن فقط، لكل تفسير فَ، لا يختلف عن ف إن اختلف إلا بمدلول ســ، فَ يحقق φ ســ في ج.

نلاحظ من هذه التقريرات ان روابط السلب والشرط والوصل تتعين دلالتها وفقاً لجداول الصدق العائدة اليها. فيما يخص القضية المقيدة بالسور الكلي، يرجع التعريف المذكور الى ان هذه القضية يجب أن تتحقق بالنسبة لكل فرد من أفراد المجموعة ج. هكذا مثلاً حتى يتحقق قولنا «Δسـ حا(ســ)» على المجال، يجب أن تصدق حا على كل فرد من أفراد ج، أي يجب أن يكون كل فرد من ج هو حا.

إسناداً الى هذه الضوابط، يمكن الآن تعيين مفهوم الصحة النسبية والصحة المطلقة Validity أو ما يسمى أحياناً بالصدق المنطقي Logical Truth كما يأتي:

تسمى صيغة ما φ صحيحة في مجال ما ج، إن فقط كانت تتحقق بالنسبة لكل تفسير ف على هذا المجال. وتسمى صيغة ما φ صحيحة مطلقاً، إن فقط كانت صحيحة في كل مجال ج.

فهكذا مثلاً الصيغة «∨سـ حا(ســ) ← Δسـ حا(ســ)» لا تصح إلا في المجموعات التي تحتوي على فردٍ واحدٍ فقط، لكن لا تصح على بقية المجموعات، اذ لا يمتنع أن يوجد فرد هو حا دون أن تتصف كل الأفراد بهذه الصفة. بينما الصيغة المعكوسة أي «Δسـ حا(ســ) ← ∨سـ حا(ســ)» هي صحيحة بالنسبة لكل تفسير على كل مجال، إذ لو كان كل أفراد أية مجموعة يتصفون بصفة ما حا، فالأحرى أن يكون بعضهم كذلك.

عادل فاخوري

# عِلْمُ الكَلام

## Al-Kalàm

عرَّف ابن خلدون علم الكلام بأنه: «العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات من مذاهب السلف وأهل السُّنة». والتعريف هذا متأخر بالطبع لكنه لا يختلف من حيث الجوهر عن التعريفات الأخرى التي أطلقها كل من التهانوي في كشّافه أو عضد الدين الايجي في مواقفه. إلا ان هذا التعريف يضعنا مباشرة امام معنى هذا العلم، أي تحديده وازاء نشأته التاريخية. فعلم الكلام أداة للدفاع عن العقائد واثباتها تجاه من يدَّعي بطلانها أو مناقضتها سواء كان من تُبّاع الدين أو من الخارجين عليه الساعين لإبطال بعض قواعده أو قوانينه. وقد ظهر هذا العلم بظهور الحاجة للرد على المبتدعة والمحرفين الذي لا يذهبون مذهب السلف أو أهل السنة والجماعة.

إلا اننا لا نملك بالواقع تحديداً زمنياً موثوقاً به للزمن الذي ظهر فيه هذا العلم وصار معرفة قائمة بذاتها منظمة حسب أصول وقواعد. خاصة وان الكتب التي تبحث في تاريخ هذا العلم هي كتب متأخرة نسبياً. ولعل اهمها مصنفات عامة مثل الشهرستاني والأشعري والبغدادي وابن المرتضى والقاضي عبد الجبار ومصنفات خاصة مثل مصنفات الغزالي، والفخر الرازي، ونصير الدين الطوسي وسواهم.. ومع ذلك تجدر الاشارة الى أن الفارابي في إحصائه للعلوم قد أورد علم الكلام باعتباره علماً يقوم على مساندة أمور العقيدة المحددة بالشرع ورفض الآراء والمبادىء التي تناقضها. مما يوحي بفكرة تنظيم هذا العلم الى جانب العلوم الأخرى التي صنفها ومنها الفلسفة والمنطق.

والأرجح ان علم الكلام كان في المرحلة الأولى علماً تحصيلياً، لا مجرد دفاع. هذا ما يعتقده الدكتور عبد الرحمن بدوي مستنداً الى نصوص مبكرة. لا سيما ما أورد نقلاً عن أبي حيان التوحيدي: «وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح... والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين

جليل يفزع به الى كتاب الله تعالى فيه». فالبحث يتناول اذن أصول الدين على أساس المبادىء الفكرية العقلية ومن ذلك يتم الانتقال الى «أمهات المسائل الدينية». وقد ارتبط هذا العلم في نشأته الأولى بالفقه الاسلامي، تمييزاً له عن الفقه، اطلق عليه ابو حنيفة اسم الفقه الاكبر، لاختصاصه بالبحث في الاصول والنظريات. في الوقت الذي يبحث فيه الفقه في الفروع والفرائض. يعتبر علم الكلام اذن ومن هذه الناحية بالذات، تطويراً أو فرعاً للفقه الذي نشأ مع النشأة المبكرة للمذاهب الفقهية المتعددة.

إلا ان علم الكلام لم يظهر بالواقع إلا مع ظهور الفُرقة السياسية خاصة بعد معركة صفّين، وبعد تأزم البحث في مسألة الامامة، حين استلزم الأمر أخذ موقف من العقائد والمبادىء السياسية المطروحة، وحين ظهرت بنتيجة الاحتكاك الديني ردودٌ على الدين الاسلامي، مما اقتضى دفع آراء هؤلاء المبتدعة الذين أدخلوا على الدين ما ليس فيه أصلاً. فكان لا بد من الردّ عليهم استناداً الى أصول الدين وعقائده ومبادئه. وبما ان الردود قد اتسمت بطابع المجادلة غالب الأحيان، سمي هذا العلم باسم علم الكلام أو علم المجادلة، هذا من جهة. ثم ان الموضوعات التي تدور عليها المجادلات كانت مستقاة من الكلام الإلهي، أي من النص، مما اقتضى ضرورة فهم هذا الكلام والتعمق بمعانيه واشاراته وتأويل بعض الآيات التي تحمل على الالتباس. وهذا ما دفع الى تسمية هذا العلم باسم الموضوع الذي يستقي منه، وهو كلام الله. فسمي باسم علم الكلام من باب تسمية الكل باسم الجزء. (راجع حول التسمية الآراء الأخرى المتعددة وقد أوردها عبد الرحمن بدوي في كتابه «مذاهب الإسلاميين»، الجزء الأول، ص 28 ـ 29). ومن التوسع بهذه المادة ظهرت المقولات الأخرى التي كانت مدار هذا العلم كالبحث في الصفات وبالذات الإلهية، وبالعقائد الدينية كمعنى التوحيد وقدم الله وخلق العالم وخلق القرآن ومعنى الجوهر والعرض الخ... وبذلك يلتقي هذا العلم مع الفلسفة من حيث المادة التي تناولها كلاهما. وقد ظهرت تسمية هذا العلم بعلم الكلام في بعض ما وصلنا من كتب تنسب الى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. وفي زمن الجاحظ أصبحت هذه التسمية مصطلحاً يطلق على من يعالج هذه الأمور ولعل ما قام به المأمون من حيث امتحانه للعلماء ودفعه العامة لاعتناق آرائه في القرآن وخلقه ومعاندة أهل الحديث في ذلك وبخاصة أحمد بن حنبل قد ساعد في إرساء هذا العلم وتأصيله.

هذا ما دفع بعض الدارسين من مستشرقين وسواهم لجعل الفلسفة العربية ـ الاسلامية قصراً على هذا العلم دون سواه. باعتبار أن الفلاسفة المشائين في الآونة التي تلت ظهور علم الكلام قد اقتصروا في استعارة موضوعاتهم من الفلسفة الاغريقية ومن الشروحات المتعددة التي ألحقت بالفلسفة اليونانية.

والواقع ان علم الكلام قد توجَّه منذ البداية هذا التوجه الفلسفي من حيث الطريقة أو المنهج الذي اعتمده ممثلوه. أي اعتماد الحجج والبراهين العقلية في اثبات العقائد الدينية والدفاع عنها ازاء هجوم المنكرين لها. وبذلك وجد علماء الكلام أنفسهم بحاجة لاتباع سبل المجادلة المنطقية. فكانوا بذلك من أوائل المطلعين على الفلسفة الأرسطوية، وبخاصة المنطق، آلة هذه الفلسفة. وهذا ما نتلمسه في كتابات المعتزلة بشكل خاص. ألا أننا لن نتلمس هنا نشأة هذه الفرق ولن نتمكن من متابعتها، بل سنقتصر على مدى التقارب الحاصل بينها وبين الفلسفة بوجه الإجمال.

لعل أوضح لقاء تم بين الفلسفة وعلم الكلام كان اللقاء على اعتبار العقل سبيلاً لتقرير معنى العقائد الدينية إثباتاً او نفياً. وكذلك كان العقل المعيار الذي تقاس به الفرائض قبولاً أو رفضاً انطلاقاً من مبدأ التحسين والتقبيح العقليين. لقد كان العقل إذن معيار الأخلاق والمعاملات، لا الشرع أو النقل فقط. صحيح ان جميع الفرق الكلامية لم توافق على هذا الرأي، بل لقد شهد على الدوام القبول والرفض او اتخاذ الموقف المتوسط بين العقل أو الأخذ بمجرد النقل. ولكن الأمر بحد ذاته كان اقتراباً الى الفلسفة والى روح الجدل الفلسفي منه الى الايمان الموروث والعقائد المتواترة. بل ان بعض المدارس الكلامية قد ذهبت الى حد تطبيق المبادىء العقلية في البحث في الأحاديث النبوية، فما كان منها مقبولاً عقلياً قُبل وإلا رفض حتى لو لم يتطرق الشك الى إسناده اطلاقاً.

ان الايمان بالعقل والأخذ بطرق الجدل المنطقي، وإن كانا يعنيان تتبع المنهج الفلسفي، فذلك لا يعني تعقباً للفلسفة اليونانية في مناهجها ومباحثها وموضوعاتها. بل ان علماء الكلام قد رفضوا أحياناً أجزاء من المنطق الأرسطوي، كما أثبت الدكتور علي سامي النشار في «مناهج البحث عند مفكري الاسلام» أو في كتابه الآخر «نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام»، معتبراً ان علم الكلام لم يتجه اتجاهاً فلسفياً إلا بعد القرن الخامس الهجري / الحادي عشر ميلادي. حين

« تنكّب علماء الكلام الى مسائل الماورائيات والبحث في العلم الإلهي على طريقة الفلاسفة ». إلا ان عدم مجاراة الفلسفة اليونانية، وارسطو خاصة في منهجه المنطقي، لم يكن نابعاً من رفض هذا المنطق بالذات؛ والمتكلمون كانوا بحاجة له في مجادلاتهم بل من رفض ما يرتبط به من مفاهيم ميتافيزيقية، كارتباطه بمفهوم العليّة مثلاً. ذلك المفهوم الذي لم يستطع المتكلمون مجاراته في حدوده القصوى. واذا اضفنا الى ذلك التزامن التاريخي بين نشأة هذا العلم مع الترجمة في العصر العباسي أصبحت إمكانية التبادل، والأخذ عن الفلسفة أكثر من مؤكدة. واذا لم يساهم علم الكلام في دفع الفلسفة المشائية التي سادت في الفكر الاسلامي ،كما حدث لاحقاً، فقد طوَّر فلسفة خاصة لا تقل من حيث المنهج والمادة عن الفلسفات الأخرى. فقد عالج علم الكلام مسائل حسّاسة جداً، إنْ على المستوى النظري كالبحث في وجود الله وتوحيده وصفاته وفي مسائل الوحي والعلم والمعرفة، أو على المستوى العملي كالبحث في الأعمال وتبعاتها وفي تحديد المسؤولية الانسانية عن الأعمال. بذلك ساهم المتكلمون فعلاً في الفلسفة بأقسامها المتعددة. ولعل متابعة الفرق المتعددة في ما أنجزت من أبحاث وما تركت من مؤلفات ما يؤكد أصالة علم الكلام وعمق ارتباطه بالمعرفة، وبالمعرفة الفلسفية خاصة.

### مصادر ومراجع


- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، طبعة ريز استنبول، 1930 .
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الاسلاميين، ج 1، بيروت، 1979 .
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1978 .
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، 1966 .
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الاسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1954 .
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة، 1944 .
- نادر، ألبير، فلسفة المعتزلة، بيروت، 1950 .
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الاسلام، القاهرة، 1965 .
- النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج 1، القاهرة، 1965 .
- Encyclopédie de l'Islam, art. Ilm alKalām, by, Gardet et art. Kalām.
- Goldziher, I., Vorlesungen - über den Islam, Heidelberg, 1910.


جورج كتوره

---

## عِلْم نَفْس

**Psychologie**
**Psychology**
**Psychologie**

---

يلاحظ لاغاش Lagache في كتابه حول « وحدة علم النفس » ان « قاموس علم النفس » للنفساني الفرنسي هنري بيرون Henri Pieron لا يتضمن ـ ويا للمفارقة ـ عبارة « علم نفس ». بل يتضمن عبارات من نوع « علم نفس عيادي »، « علم نفس تجريبي »... الخ، وهي ـ أي هذه العبارات ـ تشير الى ميادين علم النفس المتعددة ولا تحاول ان تعطي تحديداً لهذا العلم.

ذلك ان موضوع علم النفس اختلف باختلاف المراحل التاريخية التي مرّ بها كما ان تحديده ما زال ـ حتى ايامنا هذه ـ يصطدم ببعض الصعوبات؛ وهي صعوبات تبرز بشكل خاص حين يحاول المرء ابراز خصوصية علم النفس، هذه الخصوصية المكوّنة لتحديده. ويحاول كوسنييه Cosnier في كتابه « مفاتيح علم النفس » ان يبرز هذه السمة الخاصة بعلم النفس، فيقول ان تعليمه ـ أي تعليم علم النفس ـ ما زال ـ في بلد كفرنسا مثلاً ـ موزعاً بين كليات العلوم، وكليات الآداب، وكليات الطب. كما يشير كوسنييه في الوقت نفسه الى ثلاثة اتجاهات تتنازع علم النفس وهي: علم الأحياء Biologie وعلم الاجتماع، والفلسفة.

بالاضافة الى ذلك، ان كبار اعلام علم النفس، كما يلاحظ كوسنييه لم يكونوا ـ ويا للمفارقة ـ من الاختصاصيين في علم النفس. فبافلوف Pavlov مكتشف المنعكسات الشرطية، عالم فيزيولوجي. وفرويد Freud مؤسس التحليل النفسي، طبيب متخصص في علم الاعصاب، وواطسون Watson صاحب النظرية السلوكية، عالم حيواني.... الخ..

على كل حال، ان الصعوبة الأساسية التي تصطدم بها كل محاولة لتحديد علم النفس ناتجة، كما قلنا، عن تبدل موضوع هذا « العلم » عبر التاريخ. وقد ارتبط وجود علم النفس بتحقيق استقلاليته عن الفلسفة والتفكير الفلسفي.

ويمكن التمييز بين ثلاث مراحل أساسية لتطور علم النفس، وهي المراحل التالية:

1 ـ المرحلة الأولى: المرحلة الفلسفية.

2 ـ المرحلة الثانية: علم النفس «كعلم» «للوعي» او «للنفس».

3 ـ المرحلة الثالثة: علم النفس «كعلم» «للسلوك».

1 ـ لا بد من الإشارة باديء ذي بدء إلى أن عبارة «علم نفس» Psychologie لم تظهر في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر. وكان الألماني وولف Wolf أول من استعملها في كتابيه «علم النفس التجريبي» «Psychologia empirica» 1732 و«علم النفس العقلاني» «Psychologia rationalis» 1734. وموضوع الكتابين هو موضوع طالما أثار اهتمام الفلاسفة واللاهوتيين. عنينا بذلك موضوع «طبيعة الروح» أو «النفس» وعلاقتها «بالمادة» أو الجسد».

فخلال هذه المرحلة الفلسفية، برز علم النفس كمقالة ميتافيزيقية اهتمت بشكل أساسي بدراسة العلاقات بين الجسد والنفس. وكان موضوع الدراسة المركزي، على وجه التحديد، «الوقائع النفسية أو الوعي»؛ وكان الاستبطان Introspection الطريقة المستعملة في الدراسة. ويبرز هنا بوضوح تأثير الديكارتية على انطلاقة علم النفس، حتى ان الكاتب الفرنسي غانغفييم Gangvilhem يذهب الى القول ان الاستبطان هو «ولد غير شرعي» للحدس الديكارتي. ذلك ان الفكر الديكارتي فكر ثنائي. وقد ميّز ديكارت Descartes بين جوهرين متمايزين ومتوازيين في الانسان: النفس والجسد. والجوهران مختلفان من حيث طبيعتهما ولا يمكن تفسير احدهما بالآخر. الجسد مكاني ويخضع للملاحظة. أما النفس، فهي غير مكانية وتدرك بالحدس. واذا كان الجسد هو موضوع دراسة العلوم البيولوجية والفيزيولوجية، فمن الطبيعي ان تكون «النفس» او «الوعي» مركز اهتمام «علم النفس».

ويُعتبر القرن الثامن عشر في تاريخ علم النفس عصر المذهب التجريبي Empirisme. وتأثر هذا التيار الى حد بعيد بالديكارتية، وأخذ عنها مقولة الحدس المباشر بأفكارنا. ولكنه، وفي الوقت نفسه، رفض احدى المرتكزات الأساسية للديكارتية، وهي الفطرية Innéisme.

ينفي لوك Locke 1632 ـ 1704، مؤسس المذهب التجريبي وجود اي أفكار فطرية. التجربة الحسية هي، في رأيه، مصدر كل الأفكار وكل معرفة. والأفكار، بالنسبة للفيلسوف الانكليزي، ليست سوى تمثلات Représentations للأشياء. فالإحساس Sensation هو نقطة انطلاق المعرفة. وحين يضعف الإحساس يتحوّل الى صورة Image، والفكرة هي صورة فقدت حدتها Intensité. وتكمن المسألة الأساسية، في نظر لوك، في كشف الأفكار البسيطة، وفي البحث عن قوانين تأليفها وتشكيلها.

وقد تابع هيوم Hume 1711 ـ 1776 أعمال أستاذه لوك واعتبر ان الحياة الذهنية هي منظومة Système أفكار وان مختلف أنماط ترابطها تؤلف قوانين الفكر. والقانون الأساسي الذي يفسّر ترابط الافكار هو، في نظر هيوم، قانون التجاوز والتشابه Loi de la contiguité et de la ressemblance.

خلاصة القول ان المذهب التجريبي قد اعتبر ان أساس المعرفة يكمن في المعطيات الحسية. الا ان الفلاسفة التجريبيين لم ينفوا، على وجه العموم، دور الذهن الذي يدخل، في رأيهم، التفكير للتوصل الى الاستنتاج.

أما كونديياك Condillac 1715 ـ 1780، فكان من المغالين في التفسير التجريبي واعتبر ان الاحساس هو نقطة انطلاق التفكير وكل العمليات الذهنية.

وقد ارتكز المذهب التجريبي، في تفسيراته، على مبدأ التحليل، واعتبر ان الحياة الذهنية هي كلّ معقد وان مهمة عالم النفس تكمن في تحليل هذا الكل الى عناصره الأولية (الأحاسيس)، ثم، وفي مرحلة ثانية، في البحث عن قوانين ترابط هذه العناصر.

ويمكن ان نلحظ في هذه الطريقة أثر المنهج العلمي الذي يرتكز الى مبدأ التحليل والذي يحاول ان يكتشف القوانين، أي العلاقات الثابتة التي تربط بين الوقائع المختلفة. الا ان هذا لا يعني قط ان المذهب التجريبي ـ وهو مذهب فلسفي ـ قد لجأ الى المنهج العلمي. إذ قد ارتكز هذا المذهب الى الاستبطان لوصف وقائع الوعي والى الاستدلال لتفسير هذه الوقائع.

2 ـ لم يكن من الممكن اللجوء إلى التجريب والقياس في علم النفس قبل القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عرفت فيه العلوم الفيزيولوجية انطلاقة هائلة، وحيث برز، كنتيجة لهذه الانطلاقة، تيار عرف باسم «علم النفس العلمي» Psychologie

Scientifique . والسمة المميزة لهذا التيار تكمن على الصعيد المنهجي، أي في استعماله للقياس والتجريب. إلا أن الجدير بالذكر أن هذا التيار لم يتوصل إلى تغيير موضوع علم النفس (الوعي) ولا إلى التخلّي نهائياً عن الطريقة الذاتية (الاستبطان).

وكان العلماء الفيزيائيون أول من استعمل الطريقة التجريبية في علم النفس، ذلك ان طبيعة أبحاثهم المرتكزة الى الملاحظة قادتهم الى تفسير الوقائع النفسية المرتبطة بالإحساس والإدراك.

وقد اكتشف بيسل Bessel ـ وهو عالم فلك الماني ـ في عام 1820 ان اخطاء الملاحظة التي يرتكبها علماء الفلك ليست أبداً عشوائية، بل ان لكل فرد نمطاً من الاخطاء يخضع لما أسماه المعادلة الشخصية Equation personnelle .

وفي عام 1829، توصل فيبر Weber الذي كان يقوم بأبحاث فيزيولوجية على حاسة اللمس، الى صياغة اول قانون نفساني: الفرق المُدْرَك بين مثيرين يساوي كسراً ثابتاً لهذين المثيرين. وتوصل ڤيبر الى تحديد العتبة التي دونها تمزج الادراكات، وعرفت هذه العتبة باسم عتبة ڤيبر Seuil de Weber .

تابع فيكنر Fechner أعمال ڤيبر وعبّر عن اكتشاف هذا الأخير بمعادلة رياضية: $S = K \log E$ (الاحساس يتطور كخوارزم الإثارة). اي أن الاحساس يتبع متوالية حسابية Progression arithmétique بينما تتبع الاثارة متوالية هندسية Progression géométrique . وهذا يعني بعبارات اخرى أن سرعة تطور الاثارات تفوق بكثير سرعة تطور الاحساسات.

وبعد صياغته لهذا القانون، اعتقد فيكنر انه توصل الى تأسيس علم جديد هو «علم النفس الفيزيائي» Psychophysique الذي حدّده عام 1860 بأنه «نظرية العلاقات بين النفس والجسد».

وقد عرف القياس والتجريب، بعد فيكنر، رواجاً هائلاً في مجال علم النفس. وفي عام 1878، انشأ ڤوندت Wundt في مدينة لايبزغ Leipzig أول مختبر لعلم النفس. ويمكن اعتبار انشاء هذا المختبر كأول اعتراف رسمي بعلم النفس كمجال مستقل. كما تم انشاء عدة مختبرات أخرى في اوروبا واميركا، وهي مختبرات تدرّب فيها جيل كامل من علماء النفس. وكون المختبر قد اعتبر ضرورياً يعني ان عالم النفس لم يعد يكتفي باستبطانه الشخصي، بل كان يرى نفسه مدفوعاً الى مقارنة نتائجه بنتائج الآخرين. ثم ان علم النفس، بدأ تدريجياً، مع ڤوندت، يتحول الى علم السلوك. صحيح ان المجرِّب كان يصوغ استمارة مثقلة بالأسئلة الاستبطانية، إلا انه كان يسجل أيضاً ما يقوله الفرد الخاضع للاختبار وما يفعله

إتصفت إذن هذه المرحلة باستعمال الوسائل القياسية والتجريبية في علم النفس. وقد عبّر عالم النفس الفرنسي تيودول ريبو Théodule Ribot عن الجو السائد في تلك المرحلة، وذلك في كتابه حول «علم النفس الالماني المعاصر» الصادر في باريس عام 1898، حيث يقول:

«حالياً، ان عدد المهيئين لهذا العلم ـ أي علم النفس ـ ضئيل جداً. فأكثرية الفيزيولوجيين ليسوا علماء نفس، وأكثرية علماء النفس غير ملمين بالعلوم الفيزيولوجية. فنحن نعيش في مرحلة انتقالية يمكن ان تؤدي فيها الصعوبات الى ارهاق اكثرنا شجاعة. وما من متحمس لتطوير علم النفس الجديد الا ويشعر، في كل لحظة، بثغرات ثقافته غير الكافية. فكي تثمر هذه الأبحاث، يجب ان يكون هناك معرفة كافية بالرياضيات، والفيزياء، والفيزيولوجيا، وعلم الأمراض، وباستعمال الأدوات، بالاضافة الى الإلمام بالعلوم التجريبية».

ويضيف قائلاً: «ان علم النفس الجديد يختلف عن علم النفس القديم فليس هو ميتافيزيقا من حيث اتجاهه. ولا يدرس إلا الظواهر من حيث أهدافه، أما من حيث وسائله، فهو يستعيرها بقدر الإمكان من العلوم البيولوجية».

إلا أن «علم النفس الجديد» هذا لم يحدّد موضوعاً جديداً. فظلَّ موضوع الدراسة هو نفسه: «الظواهر الذهنية» او «حالات الوعي». وبالتالي ظلت الطريقة هي ذاتها: الاستبطان. كل ما في الأمر ان عالم النفس لم يعد يكتفي بدراسة ظواهره الذهنية، بل كان يدعو الخاضعين للتجريب الى القيام بالاستبطان ليقارن، في مرحلة لاحقة، النتائج فيما بينها. فالتجريب والقياس لم يتوصلا الى القضاء على الاستبطان وكان يتشكل كل بحث نفساني في تلك الفترة من مرحلتين: مرحلة وصف وقائع الوعي بواسطة الاستبطان، ومرحلة التفسير السببي بالعوامل الفيزيولوجية. وقد خضع الاستبطان للتطوير واراد علماء النفس ان يعطوه طابعاً علمياً، فنشأت طريقة «الاستبطان التجريبي» مع بينه Binet وتطورت مع كولب Külpe في جامعة وورزبورغ Wurtzbourg .

وهذا العجز عن التخلي عن الاستبطان ناتج عن طبيعة الموضوع الذي حدّد لعلم النفس آنذاك وهو «الوعي». ولن

يزول الاستبطان كوسيلة دراسة في مجال علم النفس الا بعد نفي « الوعي » كموضوع دراسة علمية ، اي منذ بروز السلوكية التي حدّدت موضوعاً جديداً لعلم النفس وهو السلوك.

3 ـ شهدت بدايات القرن العشرين انقطاعاً مفاجئاً مع الثنائية التي تضمَّنها علم النفس كعلم للوعي. وهو انقطاع غالباً ما يوصف « بثورة ». ثورة حدّدت الموضوع المعاصر لعلم النفس، وأدخلت ، في الوقت نفسه ، علم النفس في مجال العلوم الطبيعية. انها « الثورة السلوكية » التي نفت « الوعي » كموضوع دراسة علمية، محدّدة في الوقت نفسه موضوعاً مركزياً جديداً.

جون برودوس واطسون John Broadus Waston 1878 ـ 1958 هو مؤسس المدرسة السلوكية. وقد درّس مادة علم النفس الحيواني في جامعة جون هوبكنز من عام 1908 الى عام 1920. وهو في الأصل عالم حيواني. وقد لاحظ خلال ابحاثه على الحيوان ان الصعوبات الناتجة عن الاستبطان غير موجودة في دراسة السلوك الحيواني. ذلك ان الحيوان عاجز عن القيام بهذه العملية الاستبطانية الخاصة بالكائن البشري، وهي الاستبطان. إذ يكتفي العالم الحيواني بملاحظة السلوك الحيواني ودراسته. واعتبر واطسون انه من الممكن تطبيق الطرائق المستعملة في علم الحيوان في مجال علم النفس. وارتأى بالتالي ان على علم النفس ان يتخلى عن الاستبطان وان يكتفي بالملاحظة الخارجية، تماماً كما هو الحال في العلوم الطبيعية. الا ان تعديل الطريقة يؤدي حتماً الى تغيير موضوع الدراسة ، ذلك لأن الطريقة والموضوع يشكلان وحدة عضوية لا تتجزأ. وعلى عالم النفس بالتالي ان يعدل عن دراسة الوعي ليدرس « ما يفعله الافراد منذ لحظة ولادتهم حتى موتهم » (واطسون). أي أن على علم النفس أن يأخذ السلوك كموضوع دراسة له.

هذا بالطبع لا يعني، كما يرى البعض، ان واطسون قد نفى وجود الوعي. كل ما في الامر ان العالم الاميركي ينفي ان يكون الوعي موضوع دراسة علمية او مبدأ تفسيرياً.

وتكمن دراسة السلوك ، حسب واطسون ، في الكشف عن العلاقات بين المثير Stimulus والاستجابة Réponse. فوراء كل استجابة ثابت Constante يلعب دور السبب. والعلاقة بين المثير والاستجابة هي علاقة سببية : « اذا أعطي المثير ، على عالم النفس ان يتنبأ بالاستجابة ، أو العكس: اذا أعطيت الاستجابة ، على عالم النفس أن يحدد طبيعة المثير » (واطسون). ويرى واطسون انه من الممكن اختزال كل النشاط الانساني الى الزوج: مثير ← استجابة.

والمثير هو ، كما يحدّده واطسون ، كل حركة قادرة على احداث استجابة لدى الكائن الحي. والمثيرات على نوعين:

ـ خارجية: نور قوي يؤدي الى تقلص البؤبؤ .. (مثلاً).

ـ داخلية: تقلصات عضلات المعدة الناتجة عن نقص في الغذاء والتي تؤدي الى استجابة تناول الطعام.

اما الاستجابة، فهي الحركة التي يحدثها المثير. وقد تكون الاستجابة ظاهرة او غير ظاهرة (تسجل بواسطة الآلات). ولكنها موجودة دائماً. والاستجابة تكون دائماً موجّهة Orientée ، وتؤدي في الأحوال الطبيعية الى توافق Ajustement. واذا لم يتمّ التوافق، تتدخل مثيرات جديدة تؤدي الى استجابات جديدة.

ونرى هكذا ان واطسون حاول فهم السلوك انطلاقاً من الزوج مثير ← استجابة. فهو لا يلجأ الى المفاهيم التي يعتبرها « شبه تفسيرية » مثل « الملكات » Facultés و« الميول » Tendances و« القدرات » Aptitudes أو « الاستعدادات » Dispositions. وهو يقر بوجود وراثة ولكنها وراثة لا تنقل سوى السمات البيولوجية والفيزيولوجية فقط. وهو يعتقد بأن الانسان، في لحظة الولادة، لا يملك إلا استجابات ومنعكسات بسيطة، وان سلوكه، عملياً، هو نتيجة لعملية التعلم ولتثبيت المنعكسات الشرطية، أي أنه يعتبر، بعبارات أخرى، أن السلوك هو نتيجة لأثر المحيط.

والجدير بالذكر ان علماء النفس المعاصرين قد تبنوا وجهة النظر المركزية في النظرية السلوكية. فهم يدرسون السلوك في ارتباطه بالوضعية. ولكننا نلاحظ ان واطسون ألغى تماماً دور الكائن الحي في نظريته. وهذا يفسر تخوف واطسون من الوقوع في الذاتية، هذه الذاتية التي كان يحاربها بعنف في مجال علم النفس. الا ان تلامذة العالم الأميركي قد حاولوا المحافظة على المرتكزات الأساسية لنظرية معلمهم، وان يأخذوا في الوقت نفسه، بعين الاعتبار، دور الكائن الحي والمستوى النفساني دون ان يلجأوا الى الاستبطان.

ومن ابرز هؤلاء التلامذة تولمان Tolman الذي اعتبر ان الاستجابة تكون دائماً شاملة، وانه لا يمكن النظر اليها كمجموعة استجابات جزئية، ثم ان السلوك يرتبط، حسب تولمان، بعدد كبير من المتغيرات. فهناك، بكل تأكيد، متغيرة المحيط او الوضعية، ولكن هناك ايضاً متغيرات

اخرى، كالدافع الفيزيزلوجي، والوراثة، والنضج، والسن... الخ. فنفس المثير لا يؤدي الى نفس الاستجابة لدى جميع الافراد. ذلك ان الافراد يختلفون فيما بينهم من حيث دوافعهم، وتكوينهم الفيزيولوجي، وسنهم، وجنسهم... الخ. فالاستجابة لا تفسر فقط بالمثير. بل « بالمتغيرات الوسيطة » Variables intermédiaires. لذلك كان لا بد من تحويل مزدوج واطسون مثير ← استجابة الى « المثلث » مثير ← كائن حي ← استجابة.

يدخل تولمان إذن بين المثير والاستجابة التجهيز الوراثي والمكتسب. وهذا ما يعطي الكائن الحي كل أبعاده الحقيقية. انه يدخل بعبارات اخرى، وفي مجال السلوك البشري، عامل الشخصية. وقد مهد تولمان بذلك الطريق لتعريف معاصر لعلم النفس. وهو تعريف ينطلق من مفهوم جديد للسلوك، مفهوم يمكن استنتاجه من تحديد لاغاش لمهام النفساني. وهي مهام تتلخص في البرنامج التالي الذي يحاول أن ينجز، في الآن معاً، وحدة علم النفس، وأن يعطي تحديداً لهذا العلم الناشىء:

« - النظر إلى السلوك من منظوره الخاص.

- تبيان انماط الوجود والاستجابة للكائن البشري الواقعي والكامل والذي يواجه وضعية معينة.

- محاولة تبيان دلالة السلوك، وبنيته، وتكوينه.

- الكشف عن الصراعات الكامنة وراء السلوك » (لاغاش).

## مصادر ومراجع


- Cosnier, Jacques, Clefs pour la psychologie, Paris, Seyhers, 1971.
- Fraisse, Paul, Piaget, Jean, Traité de psychologie expérimentale, Paris, P.U.F., 1963. Fasc. 1, Histoire et méthode.
- Lagache, Daniel, L'unité de la psychologie, Paris, P.U.F., coll. la psychologie, 2e éd, 1969.
- Mueller, F. L., Histoire de la psychologie, Paris, Payot, 4e éd, 1974, 2 vol.


رالف رزق الله

# عَمَل

**Action**
**Action**
**Aktion**

العمل تعريفاً هو جهد خلاّق غائي وقصدي يهدف الى تأمين حاجة انسانية محددة. ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة الانسانية، وتطوُّر الحاجة هو تطور للعمل، ونقل له من المستوى البسيط الى المستوى المركب، ومن المستوى العفوي الى مستوى التنظيم القصدي، الأمر الذي يعني أن العمل مشروط بالحركة الواعية وبالتصوُّر المسبق. ولهذا يقال ان حركة العمل هي حركة غائية بالضرورة، تتوافق فيها اليد والفكرة، والمشروع والحاجة، بل يتوافق فيها أيضاً الحاضر والمستقبل، لأن الانسان لا يفصل في إرادته الواعية بين حاجة الحاضر وحاجة المستقبل.

لا ترتبط فكرة العمل بفكرة الحاجة فحسب، بل ترتبط أيضاً بفكرة الخلق الذاتي للانسان، فالانسان عندما يقوم بانتاج عمل معيَّن، فإنه ينتج نفسه أيضاً، أي أن فعل الانسان على المادة التي أخضعها للعمل، ينتج بعد زمن، تصوراً خاصاً للانسان، وتنتج فيها أيضاً الشروط الموضوعية للمعرفة الانسانية. مع ذلك فإن تاريخ الفلسفة لم يلمس العلاقة بين العمل والمعرفة الا في فترة متأخرة من هذا التاريخ، فقد فصل افلاطون بين العالم المادي وعالم الأفكار، وأقام الحقيقة كلها في مقام العقل الكوني المحتجب، ومن بعده اعاد أرسطو الفصل بين العمل اليدوي والعمل الذهني، فرأى ان الأفكار تنتمي الى عالم العقل والكمال، في حين ربط العمل بعالم المادة اي بعالم النقص والفساد، ولهذا اعتبر أرسطو في كتابه « السياسة » العمل ممارسة مهينة لا يقوم بها إلا العبيد. وقد استمر هذا الفصل بين العمل والمعرفة حتى جاء عصر التنوير، الذي بنى فلسفته على ثنائية العمل والانسان، فمجد ديكارت الفيزياء الجديدة القادرة على تحويل وجه العالم بشكل كامل، كما اعتبر آدم سميث أن العمل هو المصدر الحقيقي للثروة، وان الانسان هو الأداة القادرة على تحقيق هذه الثروة. كما أخذ مفهوم العمل مكاناً مهماً في فلسفة هيغل، الذي رأى ان الانسان يصنع الأدوات لأنه (عاقل، وان هذا الصنع هو التعبير الأول عن إرادته)، ان ربط الارادة بمفهوم العمل لدى

هيغل، قد سحب الارادة من الاطار المجرد الى الواقع المادي، وجعل منها أداة لتغيير العالم. وهكذا يصبح العمل هو التوسط بين الانسان والطبيعة، وهو التوحيد بينهما في: (إنتاج مستمر، وفعل دائم، وبراكسس أصلي)، مع ذلك فإن هيغل لم يرَ العمل في تاريخ العمل، بل رآه في مقام الوعي الذاتي حيث تجد الأمور تحققها في الفكرة المطلقة. ويحتل مفهوم العمل مكاناً واسعاً في فلسفة كارل ماركس، الذي استعاد في: « مخطوطات 1844 » مقولة العمل الهيغيلية وأعطى العمل من التمجيد بقدر ما وصم استغلاله بالفضيحة، فالعمل الذي هو عملية خلق للانسان يصبح في شروط الاستغلال سبباً لاغترابه عن جوهره، ويصبح الخلق الانساني ليس تأكيداً لانسانية الانسان بل أداة لتنزيله، الأمر الذي يعني ان تحرير الانسان يستلزم الغاء الاستغلال حيث يصبح العمل الانساني تجسيداً حراً للإبداع الانساني وللإرادة الانسانية.

وبشكل عام فإن مقولة العمل مقولة غائمة، وغير محددة الملامح ان لم تكن مقولة اخلاقية - مثالية، اذ انها كثيراً ما تعزل العمل عن التاريخ، فترى العمل كموضوع مجرد، او كعلاقة بين ذات وموضوع، بمعزل عن تطور العلاقات الاجتماعية، لذلك تنزع بعض الفلسفات الى ارجاع تاريخ الانسان الى تاريخ علاقة الانسان بالطبيعة، او الى تاريخ علاقة الانسان بعمله بدون ان تربط مقولة العمل بالتطور الاجتماعي العام. واذا كان لنا ان نعطي تعريفاً موضوعياً للعمل، فيمكن أن نقول: ان العمل عملية يقوم الانسان فيها بتحويل موضوع محدَّد الى نتاج محدد بواسطة جهده الشخصي وبواسطة أدوات عمل محددة في حقل معين من العلاقات الاجتماعية، وعندما نشير الى مفهوم الأدوات والعلاقات الاجتماعية، فإننا لا نحدد مفهوم العمل بشكل عام، بل نحدد شكلاً تاريخياً للعمل، أي نربط العمل بالتاريخ الاجتماعي.

## مصادر ومراجع


- Arvon, La philosophie du travail, P.U.F., 1979.
- Labica, G., Dictionnaire critique du marxisme, P.U.F., 1982.
- Marx, K., Les manuscrits de 1844, E. Sociales.
- Karsz, S., Théorie et politique, L. Althusser, Fayard, 1974.


فيصل دراج

# عُنْصُر

**Elément**
**Element**
**Element**

يبدأ البحث في العنصر (ج. عناصر) من البحث في الموجودات وتقسيمها الى موجودات مركبة وأخرى بسيطة. فالمركَّب مؤلف من عناصر بسيطة. أي أن العنصر هو الجزء المكوِّن للمركبات. وقد بدأ البحث في العناصر حين بدأت الفلسفة البحث في الوجود، اذ قادها التحليل الى التساؤل عن أصل الوجود. او عن العنصر الأول الذي يتألف منه الكون. ومن الجدير بالذكر ان اولى المحاولات في هذا الصدد قد ارتبطت بالفيلسوف اليوناني طاليس 640 - 541 ق. م. الذي ردّ أصل الكون الى عنصر أول وحيد، وهذا العنصر الأول هو الماء بنظره، لاعتقاده أن جميع الأشياء، لا سيما الموجودات الطبيعية الحية بحاجة للرطوبة وبالتالي للماء من اجل نموها واستمرار بقائها. بعده تعددت النظريات فرأى اناكسيمان (ت 528 ق.م.) ان هذا العنصر الأول ليس الماء بل الهواء لاعتقاده أن الهواء هو المحيط بالكون (الفلك) والحامل له. وهو مادة غير متناهية. أما هيراقليطس حوالى 500 ق.م. فقد اعتبر النار عنصراً أولاً. إلا أنه اعتبر ان وراء هذا العنصر، ووراء الكون بمجمله مبدأ أولاً يرقى إليه الكون. وهذا المبدأ هو الكلمة (لوغوس)، وهي بمثابة القانون. وبذلك مهّد هراقليطس للنقلة من التفسيرات المادية او الطبيعية في أصل الكون الى تفسير أكثر روحانية ومثالية. وقد اعتبر بعض الفلاسفة الآخرين التراب من جملة العناصر الأولى.

والعنصر هو أيضاً برأي أنصار الفلسفة الذرية أدق أو أصغر الجزئيات التي تتشكل منها المادة. والكثرة او التعدد ليس إلا التكرار الى ما لا نهاية لهذه الذرات أو الجزئيات. تعود هذه النظرية الى لوكيبوس في القرن السادس قبل الميلاد، ثم الى ديموقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد شهد أرسطو أن تطور الطب والعلوم الطبيعية كان وراء هذه المقولات. هذا وقد اعتبر ديموقريطس ان لا وجود بالحقيقة إلا للذرات والفراغ. ما عدا ذلك من صفات ليس إلا من قبيل الاصطلاح. وفي الذرة برأيه، قابلية للحركة،

وهذه القابلية التي تخضع للضرورة الآلية وللصدفة أيضاً هي التي تؤدي الى تكوّن الأجسام وإلى فنائها كذلك. إلا أن العلم الحديث قد قضى على فرضية وجود جزئيات اولية للمادة غير قابلة للقسمة. وقد تحقّق ذلك حين أمكن تفجير الذرة.

نشير هنا ان الفلسفة العربية الاسلامية قد أشارت للعنصر أحياناً بكلمة اسطقس (ج. اسطقسات) وأحياناً باسم الاخلاط الأربعة لتشير الى العناصر الأربعة المعروفة التي تشكل المادة الأولى أو الهيولى.

## مصادر ومراجع


- Bréhier, E., Histoire de la philosophie, I. Antiquité et moyen âge, Paris, 1926.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, I. La pensée antique, Paris, 1955.
- Rivaud, Albert, Histoire de la philosophie, T. I, P.U.F., 1960.
- Robin, Léon, La Pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, 1948.

Thomson, George, Die ersten philosophen, Verlag das europäische Buch, Berlin, 1961.


جورج كتورة

# عُنْف

**Violence**
**Violence**
**Gewalt**

يتبادر الى الأذهان عادة ان العنف هو كل فعل شديد وقاس يخالف مجرى طبيعة وجود الشيء او الكائن الذي يحصل عليه أو عنده هذا الفعل. بعبارة اخرى يكون عنف عندما يفرض بالقوة على موضوع ما سلوك معيّن او حالة معيّنة لم يكونا ليحصلا لولا تدخّل تلك القوة من خارج. ينطبق هذا المفهوم للعنف، إذن، على جميع أنواع الكائنات ودرجاتها نزولاً: من الانسان الى الحيوان الى الاشياء. غير أن الأرجحية في التناول للعنف الحقيقي تكون أجدى بقصره على المجال الانساني حيث يكون آذاك معنياً بضمير الانسان، إرادته ومسؤوليته، يعني الأسس التي تعطي للفعل - فعل العنف - معناه.

في تحليل العنف وفهم طبيعته ومعناه يجدر بنا الانطلاق من اعتباره فعلاً يعمد فاعله الى اغتصاب شخصية الآخر وذلك باقتحامها الى عمق كيانها الوجودي ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعاً حقوقها او ممتلكاتها او الاثنين معاً. ففي محاولاتهم تعريف العنف، يتفق الباحثون على انه استخدام القوة بصورة غير مشروعة او غير مطابقة للقانون. غير ان ربط العنف بالقانون بهدف تحديد طبيعته وتمييزه عن الأفعال غير العنيفة يثير إشكالات متعددة وكثيراً من الاعتراضات التي يؤكدها الواقع ويشهد على صحتها. فاذا كان العنف فعلاً غير قانوني فهذا يعني ان الأفعال الصادرة عن السلطة السياسية القائمة وعن أجهزتها، والتي تتصف بطابع القوة والشدة كالقمع والاضطهاد والاعتقالات الكيفية - هي أفعال غير عنيفة لأنها قانونية بمعنى انها مؤيدة ومبررة بالقوانين التي تضعها تلك السلطة وتسهر على تطبيقها. من جهة اخرى، يقودنا هذا التصور الى اعتبار العنف وقفاً على الذين ليسوا في السلطة، اي الشعب، وبالتالي فالعنف لا يصدر عن الحكام بل عن المحكومين. يدعونا هذا الموقف الى الأخذ بنظرية جورج سوريل الذي يميز بين القوة والعنف. فالقوة، يقول، «هي التي تفرض تنظيم وضع اجتماعي تكون فيه الأقلية هي الحاكمة، أما العنف فهو الذي يرمي إلى تهديم هذا النظام. فالبورجوازية قد استعملت القوة منذ بداية الأزمنة الحديثة، أما البروليتاريا فهي تقوم الآن بردة فعل ضد البورجوازية وضد الدولة بواسطة العنف». هذا يعني، إذن، ان القوة وقف على البورجوازية لأن هذه الأخيرة ترتكز على مبدأ السلطة، يعني على الحقوق المكتسبة والمدعومة بالقوانين التي تفرض على الشعب واجب الخضوع لها. فالبورجوازي لا يحتاج الى العنف لأنه يكتفي بواقع القوة المتمثلة بالدولة وبأجهزتها التي تدافع عن مصالحه في مواجهة مع الأكثرية البروليتارية. اما العنف فهو وقف على البروليتاريا لأنها تطمح الى تحطيم النظام الاجتماعي المفروض عليها بالقوة وذلك بهدف بناء نظام اجتماعي افضل واعدل، وهذا ما يقودها الى العنف.

لا يمكننا اطلاق هذا المفهوم للعنف وتعميمه لأنه يشكّل حالة استثنائية خاصة باصطلاحات جورج سوريل نفسه. وبالاضافة الى انه يشجع الفاشية ويبرّر كل أعمالها العنفيّة تحت ستار القانونية والشرعية، فهو ينقصه الدقة العلمية المؤيدة بالواقع العملي لفعل العنف. وقد تنبه الدكتور نديم البيطار الى هذا النقص فاعتبر ان العنف حاصل في كلا الحالين، ولكنه ميّز بين نوعين منه انطلاقاً من دوره التاريخي في مسيرة المجتمعات المدنيّة. فالعنف الرجعي، يقول البيطار، هو الذي يحاول صيانة واستمرار نظم تجاوزتها قوى

التاريخ، والعنف التقدمي هو الذي يحاول « تحرير تلك القوى من قيود الماضي، وإنماء نُظم جديدة بتهديم نظم تقليدية أصبحت طاغية » . ان قانونية الفعل أو شرعيته لا تكفي لتمييز فعل العنف عن غيره من الأفعال التي تستخدم القوة، وهذا ما جعل كثيراً من النظريات تماثل بين العنف والقوة من حيث ان هذه الأخيرة عنصر مقوّم لا يمكن أن يكون العنف بدونها. ولكن القوة عامل طبيعي مرتبط ارتباطاً وجودياً وجوهرياً بكل كائن حي، بمعنى أن تأكيد الحياة في الحيّز الطبيعي لا يمكن أن يحصل بدون القوة، وظاهرة تأكيد الحياة هذه نجدها في مختلف أشكال التنازع والإنتقاء البيولوجيين. فالعنف فعل طبيعي يحصل على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماعات ولا يشذ عنه الانسان بل يزيده تجذيراً في الوعي والمنهج والقوننة.

ان هذا التصور يستطيع أن يلقي ضوءاً على جانب مهم من فعل العنف لا يمكن التخلص منه والتهرب من واقعيته. غير ان الانسان قد استطاع ان يكبح جماح العنف وذلك باخراجه من دائرة الطبيعة الى دائرة العقل. فلو بقي الإنسان في دائرة الطبيعة لا يرى سوى حقيقته المطلقة تلك الحقيقة التي ترسمها له مصالحه الفردية وقوته وحاجاته، لأصبحت حياته عنفاً مستمراً والحياة الجماعية لا تطاق. غير ان العقل البشري يدخل عنصر الحوار في علاقة الفرد مع الآخرين، فينشأ عن ذلك مبدأ المفاوضة والعقد الاجتماعي وبالتالي مجموعة النظم والقواعد والمؤسسات التي من شأنها تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً يتراجع حياله العنف الطبيعي الى حده الأدنى. ولكن هذا لا يعني ان الحالة الحقوقية، التي انتجها العقل، بإمكانها ازالة العنف من المجتمع بازالة أسبابه الطبيعية. ان العنف الطبيعي يتراجع أمام وضع آخر من العنف الحقوقي المنظم والناتج عن عبقرية العقل البشري في تحايله على وسائل القوة وكيفية ممارستها. فاذا واجهنا مسألة تدخل العقل في تنظيم الحياة الجماعية عن طريق القوانين والأنظمة والمؤسسات لوجدنا انفسنا في دائرة السياسة رغماً عنا. فمن هذا المرتقب الجديد يبرز مفهوم الدولة في واقعيته القائمة على مختلف الوسائل العينية والأساليب العملية كإطار عام يجدر بنا طرح مسألة العنف من ضمنه. بصورة عامة، ان النتائج المترتبة على قيام الدول، بالنظر الى انعكاساتها على الأوضاع الداخلية والعلاقات الخارجية، من شأنها ان توسّع مفهوم العنف وأشكاله وأهدافه ووسائله بطريقة يصعب بعدها التحدث عن العنف بشكل عام، إذ يصبح من الضروري التخصيص وتسمية الأمور بأسمائها: الحروب، الاضطهادات، القمع بجميع أنواعه، السجون، الجوع، السيطرة والرعب النووي... وفي هذه الحالة تتعدد ظاهرات العنف اذ تصبح كل ظاهرة رداً على عنفٍ آخر او في مواجهة معه. اما بصورة خاصة، فإن القوانين التي تسهر الدولة على تطبيقها وصيانتها داخل المجتمع المدني الواحد بهدف حماية الضعيف من تسلّط القوي، انما هي من نتاج الاقلية الحاكمة التي تهيمن عليها القوى المسيطرة في المجتمع والمكوّنة من الفعاليات الاقتصادية والدينية والسياسية، وبالتالي فالضعيف هو في حمى القانون طالما ان مصلحته مشتركة مع مصالح الأقوياء، وفي ما عدا ذلك فإن الضعيف مرغم على تحمل أوزار متعددة تحت ستار المصلحة العامة أو مصلحة الدولة العليا. وهذا ما يؤدي غالباً الى ثورات وانتفاضات يقوم بها الضعفاء فيتعرضون للنقد واللوم ولعنف الدولة، كأن الاعمال العنيفة التي يقومون بها أشدّ وأعنف من حالة العنف التي يتحملونها. أما والحالة هذه فالدولة تنصِّب نفسها، بواسطة الحق الذي تتمتع به. حافظاً للحالة الراهنة التي هي حالة مستمرة من العنف المؤسسي. انطلاقاً من هنا، يجب التمييز بين العنف المادي والعنف المعنوي، فالأول هو العنف المباشر الذي يتناول الاجساد، وأشكاله اكثر من ان تحصى. فاذا لم تمارس الدولة هذا النوع من العنف فهذا لا يعني انها لا تسبّب العنف المعنوي الناشىء عن حالة عنف أو وضع عنف يعانيه الفرد ويشعر به في ضميره وفي حريته. ويحدث هذا الوضع عندما يكون الانسان، لسبب أو لآخر، محروماً من ممارسة حقوقه الأساسية، وبمعنى آخر، عندما يمس في وجوده وفي كرامته أو في سلامته. يحدّد ريمون آرون العنف بهذا المعنى اذ يقول: « ندعو عنفاً كل مبادرة تتدخل بصورة خطرة في حرية الآخر، وتحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقرير، وتنتهي خصوصاً بتحويل الآخر الى وسيلة او اداة من مشروع يمتصه ويكتنفه، دون ان يعامل كصنو حرّ وكفؤ ». ان العنف المادي لا يكفي وحده لتحديد فعل العنف وابراز مكوناته لأنه ليس سوى جانب من العنف بالمعنى الكامل الذي هو تطاول بالقوة على حق في الوجود، أكان هذا الوجود سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو شخصياً. لذلك فان تعريف العنف بالنظر الى طبيعة الفعل المادي الذي يستند اليه يبقى مبتوراً لأن العنف المعنوي غالباً ما يكون أدهى وأعنف من الأول، ولا يستقيم المفهوم الكامل للعنف إلا بمتابعة النظر الى العلاقة القائمة بين هذا الفعل والانسان الذي يكون ضحيته. بدخل

إذن في هذا الاعتبار العنصر الاخلاقي الذي ينبع من ضمير الانسان وليس فقط من مجموعة القوانين والأنظمة وأجهزة السلطة التي ترعاها.

يسيطر الاعتقاد، حالياً، بأن العنف ملازم للطبيعة البشرية وبالتالي للسياسة. ولكن الدعوة الى الغاء العنف المؤسسي الذي يقود الى العنف الثوري المضاد، واحلال ديمقراطية حقيقية ينتفي معها استغلال الانسان للانسان، تبقى دعوة مثالية طوباوية لا يرجى تحقيقها في المستقبل المنظور. غير ان الخروج من هذه الدائرة المفرغة يمكن ان يرتجى باستيعاب العنف وضبطه وتخفيف وطأته بما هو أكثر عدالة أي بعنف أقل، وهذا يتم بإبعاد السياسة عن المواقف المطلقة، لأن المجتمع المدني الذي تسوده نسبة عالية من العدالة هو الذي يكون قابلاً لإعادة النظر فيه باستمرار.

**أدونيس العكرة**

---

## عَيْني

**Concret**
**Concrete**
**Konkret**

---

العيني يقابل المجرَّد. ويعني بدءاً المدرك بالعين والمشخَّص والقائم فعلاً. وقد ورد في القول العربي المعاصر بلفظ آخر أيضاً هو: الملموس، فعنى بالاضافة الى المشخَّص والقائم، الواقع الراهن والمفهوم كما في القولة الشهيرة: «التحليل الملموس للواقع الملموس». أو كما في مثل قولنا: «الحصول على نتائج ملموسة».

ويبدو أن الفارق اللفظي بين العيني والملموس يجد مشروعيته في الفارق النظري بين المثالية التي تولي العين المرتبة الأسمى بين الحواس. والمادية التي تميل الى إيلاء اللمس مثل هذه الأهمية.

وأياً كان الأمر، فإن لفظ العيني قد كثر استعماله في القول الفلسفي والحقوقي في العربية، في حين ورد الملموس في مختلف قطاعات القول، وبخاصة السياسي والتاريخي.

والعيني عند معظم الفلاسفة هو المدرَك مباشرة، أو المعطى في الادراك الحسي أو في مجرد الحدس (ولذا يترجم الفلاسفة المصريون الحدس Intuition بعيان).

وهكذا يتعلق العيني بالوجود المادي المشاهد والمشار اليه، والواقع في التجربة (أي الامپيري). ويقابل بذلك المجرَّد. والمجرَّد يعني عندها ما نزعت عنه علائقه المادية أو العرضية للوصول الى ماهيته وعلاقاته العقلية.

وينفرد هيغل ومتابعوه بقلب المعنى المتوارث لعيني ومجرَّد. فالعيني عنده هو المدرك بتوسط أي المدرك بعلاقاته الفعلية والأفهومية في مقابل المجرد. وهو المدرك بلا توسط اي مباشرة بوساطة الحواس والقياس الكيفي. والعينية، كما كل شيء عنده، صيرورة متدرجة لا تبلغ غايتها وامتلاء حضوره إلاّ في نهاية سيرورة التطوُّر. فالعيني بامتياز هو الروح الآيب إلى ذاته عبر رحلة التعيُّن المستمرة.

لكن هيغل نفسه يطلق لفظ العيني الأمپيري على المفرد القائم بذاته قبل تعيُّنه في العام والخاص. أي في الوقت الذي يصحّ عليه لفظ المجرد بإطلاق.

ويدفعنا ذلك الى توضيح فكرة هيغل: فهيغل يربط العيني بالحضور أي بالوجود المتحقق. ولما كان تحقق الوجود الفعلي لا يتم إلا للكائن الآيب الى ذاته والذي في ذاته أيضاً، فيكون حضوره امام ذاته حضوراً تاماً، كان هو الأحق بنعته بالعيني. وكان نعت المفرد بالعيني الأمپيري نعتاً على سبيل الاشتراك كونه حاضراً حضوراً حسياً فقط. وعليه يكون المجرد هو ما تفكك وجوده عن علاقاته الفعلية ونُظر اليها كعلاقات فاهمية وبرانية فقط، كمعادلات رياضية لا حياة فيها.

**موسى وهبه**

## غَايَة / وَسِيلة
**Fin-Moyen**
**End-Means**
**Zweck-Endzweck**

### 1 ـ تحديد مبدئي لمفهومي « غاية ووسيلة »:

يعد اصطلاحا غاية ووسيلة من المصطلحات المهمة في الميتافيزيقا والأخلاق بصفة أساسية، وأصبح لهما في الفكر المعاصر أهمية كبيرة بالنسبة لعلم السياسة والاجتماع وعلم الجمال ونظرية القيمة حيث تعددت النظريات واختلفت الآراء بشأنهما. ويعطي الجرجاني تعريفات محددة لكل منهما، فالوسيلة هي « ما يتقرب به الى الغير » أو ما نستطيع بواسطتها تحقيق هدف معين، والغاية هي كل ما يسعى اليه البشر قصداً، أو دون قصد فهي « ما لأجله وجود الشيء ».

وترتبط كل من الغاية والوسيلة في علاقة تقابل عادةً ما تتخذ سلسلة من الأزواج المتقابلة مثل: القيم الذاتية « باعتبارها غاية في ذاتها » Intrinic والوسيلية Instrumental، أو العليا والدنيا، الثابتة والمتغيرة. والنوع الأول Intrinic هي التي لا تخدم غاية خارجها أي التي لا تستمد دلالتها من كونها وسيلة لغاية معينة أخرى، فهي خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها دون إشارة إلى قيمة أخرى أشمل منها، وأفضل مثال لها « السعادة » فهي ليست وسيلة لأي شيء خارج عنها وإنما تكون لها قيمتها دون إشارة الى شيء غيرها. ومقابلها توجد معظم الأمور التي نسميها عادة « خيرًا ». ويظهر التحليل ان كثيراً مما ننشده أو نسعى لتحقيقه لا يكون له قيمة الا من حيث هو وسيلة لبلوغ غاية في ذاتها أو خير كامن. و« المال » هو أظهر مثال للخير « الوسيلي »، فليس له قيمة إلا من حيث هو وسيلة لكثير من الأمور المرغوب فيها في الحياة. والمشكلة الرئيسية في حياة كل منا هي تقرير ما هو غاية في ذاتها ثم ننظم حياتنا على أساس تحقيقه ونرفض الخضوع لأغراض تبدد وقتنا سعيًا وراء الوسائل المجردة وكأنها أهداف الحياة وغاياتها.

ونظرًا لأن الغايات في ذاتها قليلة جداً ومعظم ما نسميه خيرًا لا يكون له قيمة الا من حيث هو وسيلة لخير آخر أشمل منه وهذا بدوره يتبين أنه ليس الا وسيلة لخير أبعد مدى. ومن هنا ظهرت فكرة تدرج القيم (الغايات) وتصنيفها في سلم توضع فيه الغايات قبل الوسائل حتى نصل الى الغاية النهائية أو الخير الأسمى Summun Bonum.

### 2 ـ مفهوم الغاية في الميتافيزيقا:

**أ ـ عند أرسطو:** يتضح مفهوم الغاية في مؤلفات أرسطو المختلفة بمعنيين مختلفين: الأول هو الغائية Téléologique في الطبيعة التي تعمل كل موجوداتها لتحقيق غاية معينة، وذلك ضد المذاهب الآلية والميكانيكية. فنحن نقابل الغائية في كل التغيرات، في الموجودات الطبيعية، يقول: « إن الفنان أو الصانع يقلد الطبيعة فإذا كانت الأشياء الصناعية التي يقومان بها قد تمَّ انجازها بسبب غاية ما فإن أشياء الطبيعة تكون موجودة من أجل تحقيق غاية ما » (« الطبيعة »: 198 أ). وإذا تدرجنا مع صور الحياة المختلفة من أدناها الى أعلاها فإننا نجدها تعمل لغاية معينة فالطبيعة تفعل من أجل غاية ومن ثمة فإن أرسطو يقيم الضرورة الغائية سواء بالنسبة للإنسان أو لغير الإنسان.

وبالإضافة إلى هذا المعنى العام للغائية، يذكر أرسطو في نهاية حديثه عن العلل، العلة الغائية La cause finale وهي الحالة النهائية أو التامة والتي خرج من أجلها الشيء من القوة الى الفعل وذلك كالصورة النهائية التي يتحول اليها المعدن

الأصفر فيصبح تمثالاً لأبولون مثلاً. والعلة الغائية (الخير) تعتبر ذات وضع متميز بين العلل المختلفة عند أرسطو لأنها أسمى مرتبة منها بحيث تصبح غاية لجميع العلل، فكل فاعل انما يفعل لغاية، يصدق هذا بالنسبة لكل الطبيعة. فالغائية مبدأ مهم في الطبيعة، والعلة الفاعلة هي علّة عليّة للعلّة الفاعلية، أي هي العلة الفاعلية للعلة الفاعلية.

**ب ـ الغاية والوسيلة في القرآن:** استخدم القرآن الكريم لفظ وسيلة مرتين في الآية (35) من سورة المائدة، والآية (57) من سورة الإسراء. بينما لم ترد فيه على الإطلاق لفظة غاية. وقد ذكرت وسيلة على الشكل التالي ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة﴾. ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون الى ربهم الوسيلة﴾. ويظهر هذا المعنى الوسيلة باعتبارها سبيلاً الى «الله» الذي يعد هنا الغاية النهائية وهدف المؤمنين. وهذا الفهم لله باعتباره الغاية وان لم يذكر لفظه صراحة في القرآن نجده لدى متكلمي وفلاسفة الإسلام متابعين في ذلك أرسطو.

**جـ ـ والغاية عند الفلاسفة المسلمين:** اصطبغت بالصبغة الدينية، فالله هو الغاية النهائية لديهم، فهناك ربط بين الغائية والعناية الإلهية لدى المتكلمين في بحثهم في فكرة الغائية خاصة المعتزلة في دراستهم لأصل العدل. إذ ان القول بالعدل يتفرع عنه عندهم القول بالغائية والعناية الإلهية، ونجد ذلك أيضاً لدى الأشاعرة الذين ربطوا العناية الإلهية بالغائية.

ولدى الكندي اهتمام بالغائية في قوله بعلل الموجودات، وفي تدليله على وجود الله حيث يقدم الأسباب التي من أجلها يجب الاعتقاد بالغائية. وفي رسالته «فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة» يقول الفارابي: «أما الغاية التي يقصد اليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وانه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله».

ويذهب ابن سينا الى أن الغاية هي المعنى الذي لأجله تحصل الصورة في المادة وأنها الخير الحقيقي أي ما لأجله يكون الشيء (ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات، ف 1 م 1 ف ص 23) (ابن سينا: «الشفاء: الالهيات» م 6 ف 1 ص 257) فالعلة الغائية هي علة المادة التي تختار من أجل هذه الغاية، كما أنها تعد المبدأ الذي يعين الفعل ويدفع إليه. فالغاية عنده سبب للفعل، إذ إن الفاعل يفعل لأجلها وإلا لما كان يفعل وعلى هذا فإن الغاية تحرك الفاعل إلى أن يكون فاعلاً. يقول ابن سينا: «العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء أو الفعل. وهي علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلوله لها في وجودها». (ابن سينا: «الشفاء: الطبيعيات» ف 1 م 1 ق 11 ص 23) وهي (الغائية) التي تؤدي إلى تكوُّن علة لصيرورة سائر العلل عللاً «الإشارات والتنبيهات»، ص 444). وابن سينا يتحدث كثيراً عن الغائية حين يكشف عن الأخطاء الموجودة لدى انباذوقليس وديمقريطس. وعند ابن طفيل في قصته الفلسفية «حي بن يقظان» حديث عن الغائية حيث يقدم دليلاً على وجود الله يستند إلى هذه الفكرة. ولدى ابن رشد نجد ربطاً بين آرائه في السببية وبين القول بالغائية، وهو يستند أيضاً إلى الغائية في التدليل على وجود الله.

**3 ـ الوسائل والغايات في الأخلاق:**

أ ـ اهتم الفلاسفة الأخلاقيون بتحديد مفهوم الوسائل والغايات وكذلك العلاقة بينهما. ويطلق اسم «مذهب الغائيين» في الأخلاق على التجريبيين الذين اهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وردوا إليها كل قيمة خلقية وظهر ذلك في ثلاث صور هي:

1 ـ مذهب المنفعة أو اللذة وامتداداته في البراغماتية ـ خاصة (وسيلية) ديوي ـ الذين جعلوا المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها.

2 ـ ثم أصحاب مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism الذين يجعلون الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال، إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد.

3 ـ ومذهب دعاة الخير الأقصى: الذي يختار لذاته ويكفي وحده لإسعاد صاحبه وقال به سقراط وأفلاطون، وأرسطو الذين اتخذوا السعادة غاية قصوى لحياة الإنسان.

**ب ـ الوسائل والغايات في وسيلية ديوي:** والوسيلية Instrumentalism هي مذهب إجرائي في نظرية المعرفة تكون فيه الألفاظ والأفكار «أدوات» أو «وسائل» لتحويل موقف غير محدد الى موقف محدد. وبالتالي فالحقيقة لا توجد إلا عندما تكون قابلة للإستعمال بوصفها وسيلة تفيد آخر الأمر في زيادة سعادة الفرد والمجتمع. وإذا كانت الوسيلية هي الاسم العام لفلسفة ديوي، فإن العلاقة بين الوسائل والغايات شغلت ديوي طويلاً في مجالي الأخلاق والسياسة، ونتج عنها حوار مهمّ بينه وبين فلاسفة الماركسية فيما أطلق عليه «التوافق بين الغاية والوسيلة» التي تعبر عنها هذه الأبيات:

..... أرني الهدف
ولكن أرني الطريق إليه

إنهما لمتصلان بدرجة تجعل كلاً منهما
دائم التبدل
وتظهر طرقاً أخرى وهدفاً آخر

ويرى تروتسكي في مقالته « أخلاقهم وأخلاقنا » انه ليست الوسيلة فقط هي التي يمكن أن تبرر بغايتها لكن الغاية بدورها بحاجة الى التبرير، والغاية من وجهة نظر الماركسية مبررة اذا ما كانت تؤدي الى زيادة سلطة الإنسان على الطبيعة وإلغاء سلطة الإنسان على أخيه الإنسان فليست كل الوسائل مباحة وإنما المباح فقط هو ما يؤدي الى تحرير الجنس البشري.

وهذا يؤدي الى قضية مهمة تعد بؤرة اهتمام كل الإتجاهات الرئيسية في تطور الفكر السياسي والسوسيولوجي والأخلاقي وهي قضية (هل الغاية تبرر الوسيلة؟) يقول تروتسكي: « ان الوسيلة في حد ذاتها يمكن أن تكون أمرًا لا أهمية له ولكن تبرير الوسيلة المعنية خلقياً أو إدانتها ينطلق من الغاية. فإطلاق النار على كلب مسعور يهدد طفلاً فهذه فضيلة وإما اطلاق النار بهدف الاعتداء أو القتل فجريمة». (أخلاقهم وأخلاقنا). والماركسية تعتقد ان الغاية تبرر الوسيلة، وهي في هذا تتفق مع جون ديوي. والاختلاف بينهما يأتي من أن ديوي يستمد الوسيلة من مدى تحقيقها للغاية أو للنتائج المرتقبة لها. بينما عند تروتسكي تستمد من قانون محدد هو الصراع الطبقي « فالأخلاق المحررة للبروليتاريا ذات طبيعة ثورية فهي تستنتج قاعدة للسلوك من قواعد تطور المجتمع، أي من النضال الطبقي، قانون جميع القوانين ». فالغاية هنا تنبع من الحركة التاريخية. هنا الوسائل قد استنتجت من قانون علمي مفترض بدلاً من البحث عنها وتبنيها على أساس علاقتها بالغاية الخلقية لتحرير الجنس البشري.

والغاية عند ديوي من ناحية التسلسل تقدم الأساس الوحيد للأفكار الخلقية والعمل، وبالتالي فهي تقدم التبرير الوحيد الذي يمكن ايجاده للوسائل المستخدمة. وفي مناقشته لتروتسكي يعطي معنيين لمفهوم الغاية، فهي الغاية المبررة الأخيرة (النهائية) وتعني أيضاً الغايات التي هي في حد ذاتها وسائل لهذه الغاية الأخيرة. فبعض الغايات ليست سوى وسائل، وعلى ذلك فالغاية التي هي في حد ذاتها وسيلة لتوجيه العمل، من أجل تحقيق الغاية تماماً مثل ان فكرة انسان ما عن الصحة التي يريد اكتسابها أو البيت الذي يريد بناؤه، ليست مطابقة للغاية بمعنى النتائج المباشرة ولكنها وسيلة لتوجيه العمل من أجل تحقيق تلك الغاية. وهناك الغاية الموضوعية التي تمثل فكرة النتائج النهائية من حال كون الفكرة التي تشكلت على أساس الوسائل التي تعتبر أقرب الوسائل لتحقيق الغاية.

إن الوسائل والغايات مترابطة بالنسبة لديوي وكل منهما شرط للآخر. وعلى ذلك يجب أن تكون الوسائل مستمدة من الغاية. إن أية وسيلة مقترحة ستوزن ويحكم عليها حسب النتائج التي يحتمل أن تؤدي اليها. فلا يوجد أي قانون علمي - كما في - الماركسية يستطيع تقرير غاية خلقية اذا ما تخلى عن مبدأ توافق Interdependence الوسيلة والغاية.

## 4 - الوسائل والغايات بين الأخلاق والسياسة:

في مجال السياسة ومقابل موقف ديوي نجد موقف المادية الديالكتيكية وهي أيضاً لا تعرف ازدواج الوسيلة والغاية. فالغاية تنبع بشكل طبيعي من الحركة التاريخية. والوسيلة تابعة عضوياً للغاية والغاية المباشرة تصبح وسيلة لغاية أبعد.

وتتبين هذه العلاقة في أبيات فردينا لولاسال الذي يتحدث على لسان أحد أبطال مسرحيته « فرانزفون سيكجبن » قائلاً: وقد يؤمن فرد ما ان بعض الوسائل ستؤدي فعلاً الى الغاية المرغوب فيها غير أن المسألة الحقيقية ليست مسألة اعتقاد شخص. وانما مسألة الأسس الموضوعية التي يستند اليها هذا الاعتقاد أي النتائج التي ستنتج عنها مباشرة.

ويؤكد سدني هوك Sidney Hook ان « الغاية تبرر الوسيلة » هي بيان لموقف الماركسية « طالما وان الغاية يكفلها التاريخ وقانون الصراع الطبقي. إذن فإن أي وسيلة وأي أسلوب مبرر مقبول ما دام ناجحاً ». وهذه نظرة كثيرين للماركسية مثل د. ب. هيتر D. B. Heatlr في « الأفكار السياسية والعالم الحديث »، وهـ. ب. مايو H.B. Mayo « النظرية السياسية في الأخلاق » بدائرة معارف الأخلاق 1957، ورنهولد نيبور R. Nelbuhr « في السياسة »، والناقد الأميركي بارنجتون مور B. Moore « القوة السياسية والنظرية الاجتماعية ».

وعلى العكس من ذلك نجد أن أ. تينارنكو في كتابه « السياسة والأخلاق » يوضح ترابط مفهوم الغاية والوسيلة في الماركسية. ويقول جون لويس الفيلسوف الماركسي الانكليزي: « إن هذا لا يعني أن الاشتراكيين اختاروا العنف باعتباره أسرع أسلوب أو أنهم التزموا به دون تردد وكأن أي وسيلة مقبولة ولها ما يبررها. إن هذا يمكن قوله بالنسبة لقضايا أخرى ولكن لا يمكن أن يقوله أبداً اشتراكي أو ماركسي ». (« الاشتراكية والفردية »، ص 80).

وعن ارتباط الوسائل والغايات يقول غاندي: «يقولون ان الوسائل هي كل شيء في نهاية الأمر فكما تكون الوسيلة تكون الغاية وليس ثمة جدار فاصل بين الوسيلة وبين الغاية».

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف.
- ابن سينا، الشفاء: الطبيعيات.
- أرسطو، الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1964.
- تيتارنكو، أ.، الأخلاق والسياسة، تر. شوقي جلال، دار الثقافة الجديدة.
- تروتسكي، أخلاقهم وأخلاقنا.
- ديوي، جون، الوسائل والغايات، 1938.
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- هكسلي، أولدس، الوسائل والغايات، تعريب محمود محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1945.


أحمد عبد الحليم عطيّة

---

# غَرِيزَة

**Instinct**
**Instinct**
**Instinkt**

---

## أولاً - غموض المفهوم:

نقول في اللغة العربية: غرز يغرز غرزاً وغريزة أي نخس أو خرق الشيء بالإبرة. ونقول غرز فلان رجله في الركاب (الحصان) وغرزت الجرادة بذنبها أي أدخلته بالتراب كي تضع بيوضها. والغريزة تعني السجية، القريحة والطبيعة من خير أو شر... هذه المفاهيم نجدها في معظم قواميس اللغة العربية، وهي مفاهيم واسعة وغامضة في آن معاً، هذا إذا أردنا أن نحدد الغريزة تحديداً سيكولوجياً دقيقاً. وفي الأجنبية تعود كلمة غريزة إلى الأصل اللاتيني Instinctus وتعني الوخز والنخس. وهنا يتبادر إلى ذهننا المنخس (عصا طويلة تحمل إبرة في رأسها) الذي ينخس به الفلاّح فدّانه عندما يحرث الأرض. فالمنخس بمثابة محرك مؤلم للفدان الذي يجد نفسه مدفوعاً إلى بذل أقصى المجهود لتجنب الألم والتهديد.

ان كلمة غريزة تجعلنا نفكر في الشهوة الجنسية وفي الخير والشر وفي الصراع من أجل البقاء، كما أنها تشير الى الأصول الحيوانية في السلوك.

إن الغريزة نوع من السلوك البدائي أو الاستجابة الفطرية، المنظمة، العفوية والمحددة لجميع أفراد الكائنات الحية الداخلة في النوع نفسه دون سواه. والغريزة تسعى للوصول الى هدفها دون أن يعي الكائن عادة ذاك الهدف.

وينطلق تنبرجان Tembergen من الموقف البنائي وينظر الى الغريزة على انها ميكانيزم عصبي منظم وحساس إزاء بعض المثيرات الداخلية والخارجية، وتكون الاستجابة عن طريق المحركات المنسقة.

ويحدد لالاند الغريزة بقوله (المعجم الفلسفي): «انها مجموعة متشابكة من الاستجابات الخارجية، المحددة، الوراثية، والتي يشترك فيها جميع الأفراد التابعين للنوع نفسه، والتي تتكيف بالنسبة الى هدف لا يعيه عادة الكائن الفاعل: صناعة العش، مطاردة الفريسة، حركة الدفاع...».

فالعنكبوت تبني بيتها والطيور أعشاشها، والنحلة تصنع الأشكال الهندسية الدقيقة وتختمها بالعسل، والهر يترقب فريسته ويداعبها، والحية تنتصب للدفاع عن النفس في حالة الخطر، والديك يشبع غريزته الجنسية مع أية دجاجة يراها أمامه، والأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة، وهناك طيور ترحل وتهاجر...

واذا كان مفهوم الغريزة ينطبق غالباً على الحيوان نظراً للسلوك الاندفاعي الفطري البدائي، فإن بعض الحيوانات تعطي الدليل على أن سلوكها ليس فقط غريزياً أعمى ولكنه يعتمد على قدر من الذكاء العملي، كما أن هناك بعض الناس يتصرفون كالحيوان. ويبدو واضحاً أن الغريزة تسيطر إجمالاً على سلوك الحيوان، بينما يبقى العقل من مميزات الكائن البشري.

ويعتبر ماك دوغال (عالم نفساني أميركي) أن الغرائز هي المحركات الأولى للسلوك، واذا انعدمت، فإن الجسم (المتعضى) يتعرض نشاطه للخلل، وهو ينظر الى الغريزة على أنها استعداد فطري يدفع بالفرد إلى التحرك باتجاه الفعل. وقد قسم الغرائز الى نوعين: الغرائز الكبرى وعددها ثلاثة عشر مثل غريزة الفضول، توكيد الذات، الخضوع والسيطرة، الطعام، الجنس... وهناك الغرائز الصغرى مثل السعال، والعطاس، الضحك والبكاء، التبرز...

إن مسألة الغريزة تطرح بعض التساؤلات والمحاذير وبالأخص فيما يتعلق بالسلوك البشري. قسم من علماء النفس

يرفض وجود الغريزة عند الإنسان ويربطها بردّات الفعل الجسمانية والفيزيولوجية وبالنشاط الهرموني كما فعل واطسن (رائد المدرسة السلوكية)؛ ومن جهة أخرى، تأتي الثقافة الاجتماعية (مجمل المعايير والتقاليد الاجتماعية والأخلاقية) لتحدد السلوك بنسبة كبيرة. (أصحاب المدرسة الثقافية الذين يعطون أهمية كبرى للوسط والتربية). ويعتقد ماركس، على سبيل المثال، بأن غريزة الكسب والجشع لا تولد مع الإنسان وهي ليست فطرية، ولكنها حاجة مصطنعة تنبع من الظروف الاقتصادية في المجتمع. (المجتمع البورجوازي والرأسمالي).

## ثانياً ـ صفات الغريزة:

### 1 ـ التنظيم المحدود:

تقوم النحل وكذلك النمل (للمثال) بأعمال منظمة ودقيقة للغاية: توزيع العمل، تنظيم العمل، مصدر الغذاء، والبحث عنه، بناء الخلية والأشكال الهندسية الصعبة. وغالباً ما يتحدث الناس عن مملكة النحل التي تأخذ طابع المجتمع المنظم. وهذا التنظيم لا ينتج عن وجود الذكاء والعقل بقدر ما ينتج عن الغريزة، (الملكات الفطرية) والتي لا تحتاج إلى التدرب والتعلم. فالاتصال قائم بين أفراد النحل، إذ إن النحلة تعطي لرفيقاتها مجموعة من الإنباءات وتكشف لها عن مصدر الطعام والأزهار. ويبدو أن آثار الرحيق تبقى على فم النحلة، فتأتي رفيقاتها وتحتك بالرحيق المنقول، وبعد ذلك تقوم النحلة الكاشفة برقص دائري ولولبي. وكلما كانت الدوائر صغيرة وسريعة، كان مصدر الرحيق قريباً من الخلية. أما الرقص فإنه يدل على طبيعة الاتجاه.

### 2 ـ المعرفة العملية:

إن هذا التنظيم الدقيق محدود في دائرة فعله، بمعنى اذا حدث أي تبديل في الوضعية الخارجية، فإن النحلة تقع في الضلال ولا تعود تعرف باب الخلية. وهذا يعني أن الفعل الغريزي لا يعتمد على التصور والتفكير ولكنه يكتفي بالمعرفة العملية المحصورة ضمن نطاق معين. الفعل لا يسبق التصور وهو يتم بدونه، لأن الفعل هنا ملازم للغريزة ومنفصل عن الوعي. ومع ذلك، ينظر برغسون الى الغريزة نظرة مغايرة، وهو يعتقد بأن الغريزة قد تتخطى حدود العقل والواقع الى الرؤيا المشعة عن طريق المعاناة والحدس. وهذا يشير، حسب رأيه، إلى ارتباط الغريزة بالذكاء.

### 3 ـ الآلية:

إن تكيف الحيوان ومعرفته العملية يحدثان بصورة عفوية وآلية. فالحيوان يتصرف كالآلة وضمن خطة محدودة له مسبقاً. وكل مفاجأة في الوضعية تعرضه للخيبة والضلال. ومن العلماء من يقارن بين هذه الآلية وكل من العادة والمنعكس والانتحاء Tropisme. ويعتقد واطسن بأن الغرائز عند الإنسان هي بمثابة عادات مكتسبة تخضع للتكرار حتى تصبح فيما بعد آلية. ويعتقد لامارك بأن الغريزة هي في البداية خبرة مكتسبة تنتقل وراثياً الى الأبناء دون جهد أو تعلم. وفيما يختص بالمنعكس Réflexe، فإن الغريزة تتشابه معه من حيث العفوية والآلية. والمنعكس يعني ردة الفعل الجسمانية ازاء مثير خارجي خاص (صدمة، حرارة، ألم) ويبدو ان الغريزة تتخطى المنعكس من حيث طبيعة الفعل أو الاستجابة، اذ انها سلوك متشابك يدخل المتعضى فيه ككل وليس كأجزاء منفصل بعضها عن البعض الآخر. والمنعكس يحدث في كل مرة يوجد فيها مثير خارجي معين. (بافلوف نفسه بنى نظرية التعلم والاكتساب على أساس المنعكسات الشرطية)، بينما في الغريزة، هناك مثير داخلي بالدرجة الأولى مرتبط بالوظيفة البيولوجية للمتعضى، وهذا المثير دائم وثابت تقريباً في الكائن.

وتختلف أيضاً الغريزة عن الانتحاء الذي يعني تحرك الجسم إزاء مثير فيزيائي (الضوء) أو كيميائي (رائحة، غذاء) وهذا التحرك يحدث بصورة آلية ويرتبط خاصة بوجود المثير الخارجي.

### 4 ـ الطواعية:

واذا كانت الغريزة فطرية وعفوية وعمياء، فهذا لا يعني أنها غير قابلة للتدريب والتطور. إن تجارب العلماء على تعلّم الحيوان كثيرة ومعروفة: ثورندايك، كوهلر، سكينر. (كلاب الصيد والشرطة الجنائية، الفئران، الحمام، الأسماك) والنحل التي وجدت أمامها قوالب الشمع المربعة تكيفت معها وتخلت عن القوالب السداسية.

## ثالثاً ـ أنواع الغرائز:

إن الغرائز فطرية ومحددة عند الحيوان بينما هي متشابكة ومعقدة عند الإنسان لأنها ترتبط بالسلوك والشخصية وكذلك بأصول الثقافة الاجتماعية. لذا يميل علماء النفس الى استبدال كلمة غريزة بالعبارات التالية: الدوافع الجنسية، الحاجات،

محركات السلوك، الميول، النزوات... ومهما يكن من أمر، فإن كلمة «غريزة» تستعمل كثيراً في علم النفس وخاصة في مدرسة فرويد (التحليل النفسي). غير أن ذلك يستدعي الحذر باعتبار أن كلمة غريزة ما تزال غامضة وغير كافية إطلاقاً لدراسة السلوك البشري. ان الغريزة لا يمكن أن تدرس عند الإنسان كوحدة منفصلة عن الشخصية، وما تعدد الغرائز (كما يصنفها بعض العلماء) إلا دليل على تشابك السلوك البشري وتعقيده. ونعرض هنا باختصار بعض الغرائز الشائعة:

**1 ـ الغريزة الجنسية:**

ونفضل استعمال كلمة الحاجة أو النزوة Pulsion. ويبدو أن هذه الحاجة تعتمد على الأصول البيولوجية. (الغدد الجنسية والهرمونات). فإذا خضع الديك لعملية الخصي (أو استقصاء الخصية) فإن شهوته الجنسية تختفي ولا يعود يتعارك أو يرغب في الاتصال مع أنثى الدجاج.

ويلعب الشم عند بعض الطيور والحيوانات دوراً لا ينكر في إثارة الشهوة الجنسية. فالفراشة الذكر (للمثال) تلحق بالأنثى التي تنبعث منها رائحة معينة وقد يتحد جنسياً مع أي شيء يحمل تلك الرائحة. وهناك بعض أنثى الطيور تتجه نحو الذكر الذي يغني بأعلى صوت (الجنس) بينما تهمل الذكر الصامت ولو كان بقربها. ويعتقد علماء الحيوان بأن رحيل بعض الطيور الموسمي (في الصيف مثلاً) والتي تقطع مسافات شاسعة لترحل فوق البحار أو الجبال، يرتبط بالنشاط الهرموني (فترة الخصب) وهذه الرحلة تكون الوحيدة في حياة الطير.

غير أن فرويد لا يربط الجنس بنشاط الغدد الجنسية والهرمونات، بل إنه يعتقد بوجود الجنس عند الطفل (أي قبل البلوغ) والجنس عنده طاقة تتجه نحو تحقيق اللذة ويطلق عليها كلمة ليبيدو. الرضاع على سبيل المثال يترافق عند الطفل بإحساسات شبقية (جنسية) وخاصة عندما يكون من صدر الأم. والطفل يشعر باللذة في المنطقة التناسلية (الانتصاب، الاحتكاك، العبث اليدوي)، وهذه المسألة يلاحظها الأهل بعد سن الثالثة. وبالنسبة الى فرويد، هناك نوعان من الغرائز: غريزة الحب (إيروس) بما فيها الجنس والصداقة.. وغريزة الموت بما فيها الحقد والعدوان والرغبة في تدمير الذات أو الآخر (تاناتوس).

ان مفهوم الجنس (بما في ذلك العلاقة مع الآخر، الحب، الزواج، المحرمات، التقنيات...) يختلف من مجتمع الى آخر حسب معطيات الثقافة الاجتماعية.

**2 ـ غريزة الأمومة:**

وتعني الرغبة الفطرية والطبيعية عند الأم في الاعتناء بصغارها. وهذا السلوك نلاحظه أيضاً بوضوح عند الحيوان. فالأم تقدم لصغارها العناية والحماية (الرضاع والدفاع عند الخطر). غير أن الرغبة في انجاب الأطفال لا نجدها عند جميع النساء، فالانجاب ليس مسألة بيولوجية بحتة، إذ إنه يرتبط بالدوافع النفسية، بينما المسألة عند الحيوان تقوم على التنظيم الفطري المسبق.

**3 ـ الحفاظ على الذات:**

إن غاية المتعضي هي الحفاظ على الكائن والحياة، أي الصراع من أجل البقاء. إن اشباع الجوع والعطش والى حد ما الجنس يأتي في هذا الاتجاه. غير أن الانتحار، وهو من صفات الكائن البشري، يكون تدميراً لهذه الرغبة. وهنا يبدو أن مبدأ الفطرة عند الانسان معرض دائماً للشك والحذر والتغيير.

**4 ـ غريزة الاجتماع:**

الإنسان حيوان اجتماعي، أي أنه مفطور على الاتصال مع الآخرين، وهذه الحاجة ضرورية لتحقيق مستلزمات الطبيعة البشرية وبناء المجتمعات. ويبدو أن إنسان اليوم معرض للانفصال والعزلة أكثر من الماضي نتيجة للتطور التقني والصناعي. والحاجة الى الاتصال نلاحظها أيضاً عند الحيوان، ولكن الإنسان يتخطى جميع الكائنات الحية، لأن اتصاله يقوم على اللغة والفكر.

**5 ـ غريزة العدوان:**

من العلماء من يعتقد ومنهم فرويد بأن العدوان صفة ملازمة للسلوك البشري، بينما يعتقد القسم الآخر بأن العدوان يحدث نتيجة الإحباط والظروف الاجتماعية والعلائقية المهددة. (إنتفاء الطمأنينة، التنافس). والعدوان موجود عند الحيوان. (الأسماك الكبيرة تأكل الصغيرة)، ولكنه ليس غاية بحد ذاته بقدر ما هو وسيلة للحفاظ على الذات واستمرار البقاء.

**غسان يعقوب**

# غِيرَة

**Jalousie**
**Jealousy**
**Eifersucht**

الغيرة حالة عاطفية حيازية تتصف بخشية فقدان موضوع يتعلق به الفرد تعلقاً شديداً. وقد يكون هذا الموضوع أنثى (بالنسبة للذكر) أو ذكراً (بالنسبة للأنثى)، أو شخصاً آخر، أو ملكية... الخ. وتستعمل عبارة «الغيرة» على وجه الخصوص للإشارة الى الشعور الناتج عن خشية تفضيل الشخص المحبوب لشخص آخر. يرى شاند Shand على سبيل المثال ان الغيرة تمثل الجانب الأناني للعلاقة الغرامية، هذه العلاقة التي تهدف الى الامتلاك المطلق للشخص المحبوب. أن يكون الشخص غيوراً، يعني انه يريد القضاء على كل منافسيه حتى يبقى هو وحده المحبوب، وهو وحده المفضَّل. فالغيور يرفض المشاركة، ويريد أن يجعل من نفسه الموضوع الوحيد الذي يستقطب مشاعر الآخر.

ويتم التمييز عادة بين الغيرة كسمة من سمات الشخصية الإنسانية - وهي سمة يعتقد البعض انها تتصف بالكونية والفطرية - وحالة الغيرة Etat de jalousie التي تشير إلى الغيرة كتجربة مُعاشة قد يمر بها كل فرد. وهو تمييز بين «الغيرة بالقوة» و«الغيرة بالفعل».

ومن وجهة نظر تكوينية يمكن القول ان التجربة الأولى للغيرة ملازمة - لدى الكائن البشري - للمرحلة الأوديبية حيث يرى الطفل (الذكر) في الأب منافساً يمنعه من امتلاك شخص الأم. كما قد تبرز الغيرة أيضاً عند الطفل في التنافس الأخوي على امتلاك شخص الأم، هذا التنافس المولّد، في رأي شارل بودوان Charles Baudouin لعقدة نفسية هي «عقدة قابيين».

ويعتبر البعض (كلاينبرغ Klineberg مثلاً) أن الغيرة شعور ملازم لنمط معين من الثقافة الاجتماعية وأنه يفتقد بالتالي الى الفطرية. فعند بعض قبائل المدغشقر، يكون الزواج الأول زواج حب، أي زواجاً ناتجاً عن علاقة غرامية. وبعد ثلاث أو أربع سنوات، يعقد الزوج قرانه الثاني. والزوجة الأولى هي التي تحث زوجها على ذلك بعد ادراكها للجهود الهائلة التي تبذلها في العمل في الحقول وفي تربية أولادها، فلا تتردد في طلب «قرينة» تساعدها في الأعمال المنزلية. فيناقش الزوجان المسألة ويتفقان على زوجة جديدة يتقبلها الاثنان. وحين يتم اكتشاف علاقة جنسية بين عزباء ورجل متزوج، تطالب زوجات هذا الأخير بعقد القِران، وذلك استناداً إلى المبدأ القائل ان هذه العزباء تشاركهن في امتيازات الزواج وان عليها بالتالي أن تشاركهن في العمل.

كما أن ظاهرة اعارة الزوجة باتت معروفة وهي تحدث لدى العديد من الشعوب. فقد جرت العادة عند شعوب الاسكيمو على أن يعير المضيف زوجته - لليلة أو لأكثر - لضيف يكن له الاحترام. إلا أنه لا يحق للزوجة - في هذه المجتمعات - أن تختار الرجل الذي تريده. ان اختياراً كهذا هو بمثابة زنى ويستدعي العقاب.

ويتخذ رالف لينتون Ralph Linton موقفاً مناقضاً، اذ يعتبر أن الغيرة شعور كوني ملازم «للطبيعة البشرية». ففي جزر الماركيز مثلاً، يتمتع الذكور والإناث بحرية جنسية مطلقة، وذلك قبل الزواج وبعده. كما انه لا مكان في هذه الجزر لمفهوم الامتلاك الجنسي اذ ان الزواج الجماعي هو المعيار، كما تمارس أيضاً عادة اعارة الزوجة. وحين يكون أفراد هذه المجتمعات محتفظين بكل وعيهم ورزانتهم، لا تظهر أي بوادر للغيرة. ويبرز شعور الغيرة لديهم في حالات الثمل مما قد يؤدي أحياناً الى بعض النزاعات بينهم. فالغيرة تكون غائبة - في رأي لينتون - بفعل التأثيرات الاجتماعية المقيّدة. وتظهر حين يبطل فعل هذه التأثيرات، وهذا ما يحدث في حالات الثمل حيث تتحرر الغرائز.

ومهما يكن الأمر - أكانت الغيرة سمة فطرية مكوّنة «للطبيعة البشرية»، أو سمة مكتسبة بفعل تأثير الثقافة الاجتماعية السائدة - تبقى الغيرة، كما يرى لاغاش Lagache صراعاً بين الحب الساعي الى الامتلاك الكامل والمطلق من جهة والواقع من جهة أخرى، وهو صراع يؤدي الى اختلال التوازن بين الرغبة والمِلك. وقد ينتج اختلال التوازن هذا عن افراط في «نهم» الغيور أو عن رفض يعارضه به الآخر. الغيرة، في نهاية المطاف، ملازمة للدلالة التي يعطيها الغيور لتجربته ولا ترتبط بالتالي بصحة اعتقاداته أو عدم صحتها. لذلك من العجز أن نعزل الغيرة عن المزدوج «شخص - عالم». ان يعيش الفرد الغيرة يتضمن - بادىء ذي بدء - تعديلاً لتوازن الوجود. فحالة الغيرة ليست مجرد طريقة لعيش العلاقة الغرامية، بل هي نمط وجود.

## مصادر ومراجع


- Klineberg, Otto, Psychologie sociale, traduction française de R. Avigdor, Coryell, Paris, P.U.F., 1963, Tome I.
- Lagache, Daniel, La jalousie amoureuse, Paris, P.U.F., 1947, 2 vol.
- Mucchielli, A et R, Lexique de la psychologie, Paris, Editions Sociales Françaises, 1969.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.


رالف رزق الله

## فَتْرَة

**Intervalle**
**Interval**
**Zwischenraum**

جزء من الزمان يقع بين زمانين أو حدثين، ويمكن قياس الفترة، فهي، إذن محدودة (انظر مدة). والفترة لا وجود لها بمعزل عن التاريخ الطبيعي او الانساني، لأنها كما سبق وأشرنا مرتبطة بوجود الحدث، أو تتالي الاحداث، فهي بهذا المعنى لا تقع إلاّ بالقياس الى (التغير الدوري) فتصبح جزءاً من الدورة يطول او يقصر. وقد تستخدم لقياس العصر، فيقسم العصر الى فترات، وبهذا المعنى فالعصر اوسع من الفترة زمانياً، او قد تدخل الفترة للدلالة على عمر الحضارة كما هو الأمر عند فيكو، حيث يمر كل شعب من الشعوب في تطور بثلاث فترات: فترة إلهية، بطولية، وانسانية، وهذه الفترات مشابهة الى حد كبير لفترات حياة الانسان: طفولة، شباب، كهولة. اما الفترات التي تمر بها الحضارة عند شبينغلر فهي الولادة والازدهار ثم الانحدار، وهذه الفترة الأخيرة هي التي تميز الحضارة الغربية منذ القرن التاسع عشر.

كما يقسم البعض عمر الدولة (كما هو الحال عند ابن خلدون) الى ثلاث فترات: فترة العصبية، فترة الازدهار والقوة، ثم فترة الترف والانهيار.

ويمكن كذلك تقسيم تطور المعرفة الى فترات، كما هو الحال عند اوغست كونت الذي اعتبر ان المعرفة مرت بالفترة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيراً الوضعية.

أما في الفكر الاسلامي فيطلق على الزمن الفاصل بين نبيين اسم الفترة، ويصبح التاريخ تاريخ فترات بين الرسل.

وخلاصة القول، الفترة مقياس من مقاييس الزمان تشير الى بداية ونهاية جزء من الزمان الموجود وجوداً موضوعياً بارتباطٍ مع المكان.

إذ ذاك تكون علاقة الفترة (بوصفها جزءاً من الزمان) بالزمان علاقة المتناهي باللامتناهي (الزمان) او الجزئي بالكلي، حيث تحتوي كل لحظة من لحظات الزمان على الزمان ذاته، والزمان بدوره يحتوي على ابعاضه، اذا جاز تبعيض الزمان (انظر برغسون) حيث لا يجوز، بناءً على فهمه للديمومة، فهم الزمان بوصفه لحظاتٍ تقف الى جانب بعض، لأن كل لحظة زمانية متناهية، والمتناهي اذا ما أضيف الى المتناهي لا ينجب إلا متناهياً. ولكن برغسون في الحقيقة لا يتحدث عن زمانٍ واقعي موضوعي بل يتحدث عن تصوراتنا حول الزمان ليس إلا.

وأخيراً فإن كل فترة من الزمان كبرت أم قصرت لا تنفصل عن المكان.

### مصادر ومراجع


- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- فاينشين، و. ل.، الموجز في تطور فلسفة ومنهج تاريخ البورجوازيين القرن التاسع عشر - العشرين، موسكو، 1979.
- القاموس الفلسفي السوفياتي، إشراف، روزنتال، موسكو، 1969.
- كونزاكوف، ن. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.


**أحمد برقاوي**

# فَرَح

**Joie**
**Merriment-Joy**
**Freude**

يعتبر الفرح (الانشراح ـ الغبطة ـ السرور ...) أحد قطبي الحياة النفسية، اما القطب الثاني فإنه الحزن. وكلاهما يؤلفان أسس المشاعر الرئيسية في حياتنا العاطفية.

**1 ـ ماهية الفرح:**

اعتبر لانج Lange ان الحزن والفرح من الانفعالات الأولية البسيطة بينما غيوم Guillaume يرى في الحزن والفرح كل خصائص الانفعال الحقيقي من الاضطرابات العضوية الى اضطرابات الادراك والتفكير والاحكام العقلية.

ويعرف ريبو Ribot (يمثل وجهة نظر الفيزيولوجيين) الحزن والفرح من زاوية العلاقة بالألم واللذة ومن جهة انعكاساتها العضوية. فيصبح كل من الحزن والفرح، من خلال هذا المفهوم، عبارة عن حالة من الشعور بالارتياح وعدم الارتياح التي هي من مصدر عضوي، فيؤدي هذا الى الموازاة بين المشاعر العاطفية المعقدة (الحزن والفرح) والمشاعر البدائية (الارتياح وعدم الارتياح). فمما لا شك فيه ان هناك أنواعاً من الفرح والحزن البسيطين من جهة محتواها الحسي والحركي وهي أقرب الى المشاعر العاطفية البدائية.

فما يمكن قوله لتمييز الحزن والفرح عن الانفعالات المختلفة الأخرى التي يمكن تسميتها بالانفعالات الخاصة (الخوف والغضب الخ...) هو ان الحزن والفرح بدلاً من أن يرتبطا مثل الغضب والانفعال الجنسي بميول محددة مثل غرائز العدوانية والحب فإنهما يرتبطان بالميول المتعددة والمتنوعة التي تشهد على نجاحها أو فشلها. فبينما انفعالات مثل انفعال الخوف تتولد في ظروفٍ محددة، وتكون عبارة عن استجاباتٍ لميولٍ معينة فان الفرح والحزن يظهران في كل مناسبة وكل فترة. واذا كان بامكاننا القول ان هناك بعض الافراد الذين لم يعرفوا الغضب او الخوف في حياتهم فانه لا يمكننا ان نتصور كائناً واحداً لم يعرف الحزن أو الفرح.

فالاتجاه الفيزيولوجي يميل الى تجاهل العوامل النفسية في الحزن والفرح، ويعمل على تعيين طبيعتها بمعزل عن أسبابها ووظائفها. فاذا كان الشعور بالارتياح يتولد عنه حالة من الفرح، والشعور بعدم الارتياح حالة من الحزن فإن هذا امر طبيعي لا يمكن انكاره. ولكن الشعور بالارتياح وعدم الارتياح ليسا السبب الكافي والضروري في تفسير الحزن والفرح.

فمن الخطأ القول ان الطعام الجيد واللذيذ يجعلنا سعيدين بالضرورة. ولكن هذا لا يعني ان لا علاقة للعضوي (للجسد) بظاهرات الحزن والفرح.

**2 ـ دور العضوي (الجسد):**

إن فضل النظريات الفيزيولوجية هو أنها درست بعناية العمليات العضوية التي تتطور خلال حالات الحزن والفرح. فمن المؤكد أن الجسم، خصوصاً في المرحلة الانفعالية الأولية لكثير من افراحنا واحزاننا، يلعب دوراً مهماً؛ ولكن خطأ هذه النظريات أنها تنظر الى «أجسامنا من الخارج كشيء من أشياء العالم» (Maisonneuve: Les sentiments). فالجسد هو، بلا شك، شيء من أشياء العالم خاضع كما هو للعوائق والمؤثرات المختلفة، ولكن بالوقت نفسه هو أداة كائن واع يستجيب للظروف. فمن هذا المنطلق يمكن القول ان حالة جسمنا بدلاً من ان تكون مصدر مشاعرنا فإنها تؤلف مظهراً لاتجاهنا العقلي ومقاصدنا الحزينة او المفرحة تجاه الأحداث.

فبالنسبة الى الفرح تظلّ العوامل العضوية ـ الحسية خارجية، ودور الجسد، دون أن يكون معدوماً، هو أقل قيمة في الفرح منه في الحزن.

**3 ـ أنواع الفرح:**

أ ـ الفرح الايجابي المنشط: يؤلف انفعالاً من الانفعالات المنشطة التي تتمظهر من خلال:

ـ الشعور بالارتياح
ـ القدرة العاطفية والعقلية والارادية
ـ الشعور بالفرح في كلية الكائن: في الرأس الذي يرتفع، والقلب الذي يخفق بسرعة، والتنفس الذي يتزايد، وعضلات الاطراف السفلى والعليا التي تختلج
ـ الشعور باشتداد قوة التخيل وسرعة الفهم

ولكن اذا اشتد الفرح وطغى فإنه يصبح كالحزن معيقاً لمتطلبات العقل والجهد. والذين يشعرون بمثل هذا الفرح يميلون الى التقرب من الآخرين والانفتاح على العالم، ويشعرون بقيمة ذاتهم ويتولد عندهم الشعور بالاعتزاز والفخر الذاتيين، ويزدرون مشاعر الدونية ويتجنبون الحقد والغيرة

وتسيطر عليهم المشاعر الغيرية والتضحية والحب.

ب ـ الفرح الهادىء: الذي عبر عنه المتصوفون كمرحلة نهائية من مراحل التدرج عندما يصبح المتأمل وموضوع التأمل شيئاً واحداً ويتم الاتحاد بالكائن الكلي. فهو عبارة عن حالة من الانجذاب او الجذب يسببه الشوق الى الحب: فالجذب «هو فقدان الشعور بالذات ونوع من الغيبة لا تكون بالارادة وان كانت ثمَّ بعض الأسباب التي تمهد لها، وقد تدوم هذه الغيبة برهة قصيرة كما تدوم أياماً وصاحبها فاقد الاحساس». («تاريخ الفلسفة العربية»، حنا الفاخوري وخليل الجر). فإذا تحقق الحب هذا أورث الوجد الصوفي الذي يؤدي الى فناء العارف عن ذاته في محبوبه الإلهي. والمتصوف يصادف في قلبه، حال الكشف، فرحاً وغبطة يكاد يطير فيه ويتعجب من نفسه لاحتماله، وهذا مما لا يدرك إلا بالذوق. فاذا حصلت المشاهدة الصوفية «انمحقت الهموم والشهوات كلها وصار القلب مستغرقاً في النعيم: فلو ألقي في النار لم يحس... ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت اليه لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية». (الغزالي، «إحياء علوم الدين»).

جـ ـ الفرح المفرضي: يتصف بانعدام الحركة الحسية وفقدان النشاط العقلي.

تسيطر، عند بعض المضطربين عقلياً، حالة من الفرح الدائم فلا يكفّون عن الابتسام والضحك: فابتسامتهم منمطة Stéréotyple، وغبطتهم لا ترتبط بأي فكرة محددة، فهم يشعرون باللذة هكذا وبكل وبساطة.

لقد وصف جانيه P. Janet هذا النوع من الفرح الذي لا يصاحب بأية استجابة أو نشاط عضوي: فالفرح أكان جمالياً او عقلياً او نوعاً من أنواع الفرح الحسي او شعوراً بالسعادة فإن انعدام الحركة يظلّ كاملاً ودون علاقة بأي اضطراب عضوي، فكأن الكائن في حالة انسلاخ كلي عن المحسوس. De l'angolsse à l'extase فهذا النوع من الفرح يشبه ما يمكن تسميته بالنشوة عند المتصوفين.

### 4 ـ الفرح والعدوى الاجتماعية:

هناك حالات تنتج عن مواقف غير انفعالية بذاتها ولكنها تصبح كذلك اذا ظهرت في سلوك شخص أو شخصين أوْ اكثر، ممن يحيطون بنا، مظاهر انفعالية. فالفرح مثل الخوف يمكن ان يتولد نتيجة تأثير من الآخر (عدوى). فهذا النوع من الفرح يمكن تفسيره بطريقتين:

أ ـ عن طريق التعاطف Sympathie: وجود الفرد في جماعة يؤدي الى تزايد الحالات العاطفية وبالتالي الاستجابات الانفعالية.

ب ـ عن طريق الحالات التي يسيطر فيها الانفعال دون ان يعنينا الموقف مباشرة: يمكن ان نضحك اذا كان الآخرون يضحكون منا شرط التماهي Identification بالشخص الذي يضحك، وبدون هذا الشرط يكون موقفنا موقف اللامبالاة من هذا التصرف.

### 5 ـ تطور وتنوع الفرح:

يعتبر ڤالون Wallon ان الفرح ومظاهره يسبق زمنياً ظهور الحزن لأن الحزن يتطلب افقاً نفسياً أوسع بكثير مما يتطلبه الفرح والسرور، لذلك فإن علماء النفس يتكلمون عن انفعال الحزن بشيء من الحذر في مرحلة الطفولة المبكرة. اما فيما يختص بأفراح الطفل فيمكن التكلم عن مظاهر مختلفة ولكن دون أن يكون بإمكاننا التأكيد على أن لها المحتوى النفسي نفسه عند الراشد. فمن مظاهر تعبير الفرح الابتسامة والضحك: فالابتسامة تظهر في سن مبكر بعد الشهر الأول تقريباً، بينما الضحك يتأخر حتى الشهر الرابع تقريباً. أما المواقف التي تطلق هذه الانفعالات فإن علماء النفس يحددونها بالحالات التالية:

- بعد إشباع الحاجات العضوية (الابتسامة بعد الرضاعة ابتداء من الشهر الثاني)
- في حالات الشعور بالدفء
- في الهزّ
- رؤية الأشياء التي تعوَّد على رؤيتها والأشياء والوجوه المألوفة.

والى جانب انفعالات الفرح البدائية هذه هناك مظاهر أخرى تتطور في مراحل الحياة الأولى منها الابتسام للأشياء التي تتحرك أمامه.

ثم هناك الى جانب هذا الفرح السلبي حالات ايجابية تتولد عن نشاطات الطفل الحركية الذاتية:

- سرور الطفل بعد قيامه بالخطوات الاولى
- سرور الطفل عندما يردد الألفاظ الأولية
- سرور الطفل عندما يتوصل الى اكتشاف الأشياء
- وأخيراً سروره اثناء اللعب الذي يقوم به بدور ثنائي (الاختباء ثم الظهور مثلاً)

فخلال السنوات الثلاث الاولى تتطور حياة الطفل العاطفية، ويتزايد تأثير المثيرات المختلفة والمتنوعة ويصبح

للمواقف التي تتعقد يوماً بعد يوم دلالات ومعان عاطفية كثيرة.

أما المرحلة الثانية في نمو الكائن العاطفي فانها تتحدد نتيجة تغيُّر شروط حياة الطفل ونضجه.

أ - من ناحية تغيُّر شروط حياته:
- امتداد نظام علاقاته: العلاقات الجديدة مع الآخرين.
- دخول الطفل إلى المدرسة واتساع دائرة تفاعلاته.

ب - من ناحية نضجه فإن أثر ذلك يظهر في:
- ثبات السلوك الانفعالي.
- اتساع مجال الانفعالات الزمني: الفرح المسبق أو في حالة الانتظار والتوقع
- سيطرة وضبط العقل: في تخفيف حدة الانفعالات، وضبط مشاعره أمام الآخرين.
- تنوع المثيرات العاطفية ومصادرها: الأخلاقية والجمالية والدينية وخصوصاً ما يمكن تسميته بالمشاعر الاجتماعية (السرور في حالة الشعور بالانتماء والتقدير).

**مصادر ومراجع**


- الفاخوري، حنا وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار المعارف، بيروت.

- Dumas, Georges, La vie affective, P.U.F.
- Janet, P., De l'angoisse à l'extase, P.U.F.
- Maisonneuve, Les sentiments, Que sais - je ?
- P., Guillaume, L'imitation chez l'enfant, Alean.
- Sartre, J.P. Esquisse d'une théorie des émotions, Hermann.
- Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.


**عبد اللطيف معاليقي**

## فَرْد

**Individu**
**Individual**
**Individium**

تغيرت نظرة الانسان الى الفرد مع تغير نظرته الى الفلسفة. وهذا شيء طبيعي، فالفلسفة تنعكس في مفاهيمنا عن المادة والروح والأخلاق والفرد والمجتمع وغيرها.

ويمكن أن نقول ابتداء، ان الفرد هو ما تدل عليه أو تسميه ألفاظ الأعلام مثل «سقراط» و«أفلاطون» وأسماء الاشارة مثل «هذا» و«ذاك». وقد يتفق الفلاسفة على حد الفرد على هذا النحو، ولكنهم يختلفون في طبيعة الفرد وماهيته. حقاً إن كلمة «سقراط» تدل على كائن بشري تميز بخصائص معينة مثل طول القامة، حدة الذكاء، سرعة الخاطر، نزعة الى التهكم وغيرها وعاش في مرحلة مكانية - زمانية معينة ثم زال من الوجود. نقول عن هذا الكائن انه فرد، ولكن هذا لا يفسر ما نقصده بـ «فرد» لأن ذلك وان كان يمدنا بمعلومات وافية عن سقراط ويساعدنا على ان نقول ان «سقراط فرد»، فإن كلمة «فرد» لا تزال يحيطها الغموض وتفتقر الى الوضوح. وعليه ان اتفق الفلاسفة اجمالاً على وصف أشياء معينة دون أخرى بأنها أفراد، فإنهم اختلفوا ولا يزالون على تحديد ماهية الفرد. أي ما الذي يكون به الكائن فرداً وبدونه لا يكون فرداً.

وهناك نظرات رئيسة ثلاث في طبيعة الفرد تناظر وجهات نظر تاريخية معينة في الفلسفة وهي: النظرة التقليدية او الكلاسيكية، والنظرة الحديثة والنظرة المنطقية.

**1 - النظرة التقليدية**: ترقى هذه النظرة إلى أيام الإغريق وبخاصة أرسطو 382 - 322 ق. م. وتستمر مطردة حتى القرون الوسطى.

لقد كان العالم في نظرهم يتكوّن من مجموعات عديدة، ولكل مجموعة منها ماهية خاصة ثابتة تأبى التغير، وكل كائن يملك تلك الماهية يكون عنصراً في تلك المجموعة، وكل كائن يفتقر إليها لا يكون عنصراً فيها. فكانت نظرتهم إلى الأشياء مستقرة ثابتة، وانعكست على نظرتهم في الفرد. ولذلك كان من الطبيعي أن يعتبروا الفرد كائناً مستقلاً قائماً بذاته وغير قابل للانقسام ونسيج وحده لا نظير له ولا يتكرر بين الموجودات برغم ما قد يكون بينه وبينها من أوجه شبه. فما يميز الفرد عن سائر الموجودات الأخرى في نظر هؤلاء الفلاسفة هو الاكتمال الذاتي والاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام. وبقدر ما يكون الكائن معتمداً على سواه، تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد.

وقد بلغت هذه النظرة الى الفرد ذروتها في فلسفة لايبنتز 1646 - 1716 من فلاسفة العصر الحديث. فقد تصور لايبنتز الكائنات افراداً مكتملة بذاتها ومغلقة على نفسها، وكل فرد نسيج وحده لا يناظره اي فرد آخر رغم ما قد يظهر بينها من تشابه وانسجام. على ان تعريفاً «للفرد» يقوم على الاكتفاء الذاتي وعدم الانقسام قد أدى ببعض الفلاسفة الى القول انه ما دام كل شيء في الكون منقسماً ومعتمداً على

سواه من الاشياء ، فلا شيء يستوفي شروط الفرد الا الكون كله او النظام الكلي للطبيعة . وهذا ما انتهى اليه سبينوزا 1632 ـ 1677 . فلا يوجد عند سبينوزا الا فرد كامل واحد هو الكون كله ، وكل ما عداه من كائنات اجزاء أو حالات منه تنقصها الفردية بدرجة كبيرة او قليلة بقدر اعتمادها على غيرها من الأشياء .

**2 ـ النظرة الحديثة:** باعتبار الفرد متصلاً من الحوادث في المكان ـ الزمان .

حين تبدلت نظرة الانسان الى العالم تبدلت معها نظرته الى الفرد . فاذا كان الانسان في العصور القديمة والوسيطة والحديثة ينظر الى العالم باعتباره مؤلفاً من كيانات ذات جواهر لا تتغير ، فإنه أصبح ، تحت تأثير العلم الحديث ، ينظر الى الأشياء على انها منظومات من الحوادث المتشاكلة المتصلة والتي تشغل حيزاً في المكان ـ الزمان . وغدا الفرد على هذا الأساس متسلسلة من حوادث متشابهة متتابعة ومتصلة مكانياً ـ زمانياً . فأصبح الفرد سيرة ، يخرج الى الوجود في حيز مكاني ـ زماني معين وينمو ويكبر ويقوم بهذا العمل او ذاك وأخيراً يزول من الوجود باعتباره منظومة . فالفرد هو المنظومة التي تشمل هذه الحوادث . وتعتبر كل حادثة منها جزءاً منه ، ولكن ليس من بينها ما يمثله أكثر من أو أفضل من الأخرى . وهكذا فإن سقراط باعتباره فرداً منظومة من الحوادث خرجت الى الوجود في اثينا عام 400 ق . م . ثم اقترنت بمنظومة أخرى من الحوادث تؤلف زانثيب ( زوجة سقراط ) ، أصبحت هذه المنظومة معلماً للفلسفة تعلّم الناس الحكمة والمعرفة في المحافل والأندية العامة ، هذه المنظومة تناولت السم ثم زالت من الوجود . كل هذه الحوادث تؤلف سقراط كفرد .

والذي يجعلنا ننسب هذه المجموعات من الحوادث الى كيان واحد بعينه هو وجود تشابه واتصال مكاني ـ زماني . فحين أشاهد مجموعتين متشابهتين من الحوادث ، فإني انسبهما الى تاريخ أو سيرة كائن واحد اذا كان بينهما اتصال مكاني ـ زماني . أما إذا انعدم هذا الاتصال فإني لا أنسبهما الى تاريخ كائن واحد على الرغم مما بينهما من تشابه . فالاتصال المكاني ـ الزماني بين الحوادث المتشابهة يجعلنا ننسبها الى شيء واحد . وعليه فالفرد منظومة من مجموعات من الحوادث المتشابهة والمتصلة في المكان ـ الزمان .

**3 ـ النظرة المنطقية:** الفرد من الناحية المنطقية هو ما لا يمكن أن يكون إلا موضوعاً في قضية .

لذلك تؤلف الأفراد عند راسل 1872 ـ 1970 النمط الأدنى من مراتب الموجودات . ففي « مقدمة في فلسفة الرياضيات » 1918 يعرف راسل الفرد بأنه الشيء الذي يمكن أن نسميه باسم علم . وعليه فلا يمكن أن يستعمل محمولاً بل موضوعاً في قضية . فلا يمكن أن نقول « .... سقراط » بل « سقراط ..... » . وهذا ينطوي على أن مشكلة الفرد عند راسل ومن يذهب مذهبه ليست واقعية بل منطقية ، وتنحصر في كيفية استخدام الألفاظ الدالّة على الأفراد أو ألفاظ الإشارة .

كريم متى

## فَرَض ( فَرَضِية )

**Supposition-Hypothèse**
**Supposition-Hypothesis**
**Voraussetzung-Hypothese**

يمكن تعريف الفرض Hypothesis بوجه عام بأنه اقتراح تخيله مقبولاً لتفسير واقعة أو ظاهرة او مجموعة من الوقائع والظواهر ، وهو اقتراح شرطي قد يكون صادقاً أو كاذباً فإن ثبت كذبه رفضناه وحاولنا اقتراحاً آخر نأمل صدقه . ومن الفروض ما يتوقف صدقه على تحقيق او تدعيم تجريبي ومنها ما يمكن قبوله حتى لو لم يتم تحقيقه تجريبياً على الاطلاق . ويتضح معنى الفرض الذي يقبل التحقيق التجريبي من الفرض الذي لا يقبل هذا التحقيق اذا احطنا بأنواع الفروض .

يمكن تمييز خمسة أنواع أساسية من الفروض: الفرض الأسطوري ، والفرض الديني ، والفرض التاريخي ، والفرض الفلسفي ، والفرض العلمي . اما الفرض الأسطوري فهو الاقتراح الذي يقدم تفسيراً لظاهرة ما بفكرة لا سبيل لنا الى تحقيقها في عالم الخبرة الحسّية تحقيقاً مباشراً أو غير مباشر . ويبدو هذا النوع من الفروض في المرحلة الفكرية البدائية السابقة على التفكير العلمي كما أكد ذلك أوغست كونت فيما يسميه قانون الحالات الثلاثة ( الفكر الأسطوري يليه في تطور الفكر الانساني الفكر الميتافيزيقي ويلي هذا مرحلة الفكر العلمي ) . ومن أمثلة الفكر الأسطوري تفسير نشأة الكون وظهور الآلهة وظاهرات الطبيعة المختلفة من سقوط مطر ووجود انهار وبحار وكسوف وخسوف ومد وجزر في أساطير

مصر الفرعونية وبابل وآشور والإغريق القدماء وما الى ذلك. وأبسط مثل على التفكير الأسطوري قصة الرجل البدائي الذي صعد الى قمة جبل الانديز وأراد طهو بعض البطاطس (البطاطا) فلاحظ ان هذا الطعام لم ينضج بعد غليان الماء فترة كبيرة ففسر ذلك بأن الطعام حلت به الشياطين، بينما التفسير العلمي لهذه الظاهرة أن البطاطا لا تنضج على قمة الجبل في نفس الزمن الذي تنضج فيه فوق سطح البحر لأن درجة الغليان تتوقف على ضغط الهواء، وكلما كان هذا قليلاً تطلّب الغليان وقتاً أطول.

والمقصود بالفرض الديني أي اعتقاد ديني كالاعتقاد بوجود آلهة والاعتقاد بالتوحيد وان الانسان سوف يبعث بعد الموت وان هنالك اليوم الآخر حيث يحاسب الله الانسان على ما قدّم في دنياه من خير وشر. يمكن اعتبار هذه العقائد الدينية وغيرها فروضاً، يعتمد صدقها عند المؤمن بها على تصديقه المطلق بما جاء في الكتب المقدسة، ويفترض المؤمن صدقها وان استحال تحقيقها في عالمنا الراهن.

وهنالك فروض تاريخية تدّعي تفسير مجرى الحوادث التاريخية على مر العصور، ومن أمثلتها قول ابن خلدون ومن بعده شبنغلر ان حضارة الأمة كائن حي تبدأ بدايات قاصرة ثم تنضج وتبلغ عظمتها عدة عصور ثم تصاب بعد ذلك باضمحلال وضعف ليحل محلها حضارة جديدة من نوع آخر، أو قول لينين إن الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية، او قول توينبي ان الحضارة الغربية الصناعية مصيرها الى ذبول لتسلم نفسها الى حضارة شرقية دينية وغير ذلك من فروض. هذه تفسيرات تستند الى استقراء سير الأحداث التاريخية الماضية كشواهد على صدقها وقد تقوم شواهد تاريخية تقدم معارضة لها.

ويمكن اعتبار أي نظرية فلسفية يتقدم بها فيلسوف عملاق فرضاً فلسفياً يعتقد انه فرض مقبول لتفسير ما يحيطنا من ظاهرات ووقائع في أنفسنا أو في الكون بالاجمال، فنظرية المثل الأفلاطونية فرض يفسر التغير والحركة في العالم المحسوس، ونظريات المادة والصورة والهيولى الاولى والمحرك الاول والغائية في الكون تفسر تركيب الأشياء المادية ونشأة الكون والحركات في العالم الطبيعي وسعي كل كائن موجود نحو غرض وهدف على التوالي. وفرض الحتمية في العالم الطبيعي عند ديكارت ونيوتن وغيرهما، ونظرية الواجب الخلقي عند كانط تفسر الوازع الخلقي لدى الانسان كما تفسر حرية الاختيار ووجود الله.

والفرض العلمي أكثر أنواع الفروض أهمية وتأثيراً في عصرنا الحاضر، وذلك لاهتمامنا بتقدم العلوم الطبيعية وتأثير تطبيقاتها التكنولوجية فينا. ويرتبط الفرض العلمي باكتشاف العلماء للقوانين العلمية ويمر اكتشاف العالم للقانون العلمي بمراحل ثلاث أساسية هي مرحلة الملاحظة والتجربة، ومرحلة تكوين الفرض العلمي ومرحلة صياغة القانون. ولذلك يعتبر تكوين الفرض العلمي ثاني مراحل الوصول الى القانون حين يجمع العالم ملاحظاته وتجاربه على الواقائع والظاهرات موضوع بحثه (المرحلة الأولى) ينبغي عليه أن يقدم تفسيراً لتلك الملاحظات والتجارب، وسبيله الى هذا التفسير هو تكوين فرض علمي، وهو اقتراح يدلي به العالم يرى انه يحقق هذا التفسير (المرحلة الثانية) وللخيال دور في تكوين هذا الفرض، لكن الخيال العلمي ليس بلا ضابط وانما يجب أن يحكمه الواقع ولذلك حين يتقدم العالم بفرض فعليه أن يفحصه ويتحقق من صدقه، وذلك باجراء مزيد من ملاحظات وتجارب، فإن جاء الفرض مفسراً لتلك الملاحظات والتجارب كان الفرض صادقاً، ومن ثم يصبح قانوناً، وإن جاءت ملاحظاتنا الجديدة لا يفسرها ذلك الفرض، حكمنا بكذب الفرض ولنحاول اقتراح فرض جديد يصلح لتفسير ما لدينا من ملاحظات وتجارب.

ويجب ان تتحقق في الفرض العلمي شروط أساسية لعل أهمها اثنان:

(1) ألا يكون الفرض معارضاً للقوانين الطبيعية التي سلمنا بصدقها كما يجب ألا يكون معارضاً لقوانين الفكر.

(2) يجب أن يكون الفرض موضوع تحقيق تجريبي مباشر أو غير مباشر في مجال الخبرة الحسية. يجب أن يتحقق أيضاً في العالم ثلاثة شروط أساسية كي يكون قادراً على تكوين الفرض الناجح:

(أ) الإحاطة الشاملة بموضوع تخصصه وبالنظريات السابقة عليه.

(ب) أن يكون سليم الحواس دقيق الملاحظة سديد الحكم غير متحيّز.

(جـ) أن يكون واسع الخيال قادراً على الابتكار لكي يستطيع اكتشاف علاقات جديدة بين الوقائع لم يستطعها السابقون عليه.

وهنالك نقطة جديرة بالاهتمام في مرحلة الفرض العلمي. لا يكفي لصدق الفرض ان نجد عشرات الآلاف من الوقائع التي تؤيده، بل يجب أن ينتفي وجود أي واقعة تعارضه،

وذلك ما يسمى في منطق البحث العلمي «التجربة الحاسمة» Crucial experiment. وقد أدرك فرنسيس بيكون هذه النقطة، لكن كارل بوبر Popper العالم المنطقي المعاصر زادها توضيحاً، وقال إن ما نريده من الفرض لا أن يكون قابلاً للتحقيق التجريبي Verification وانما ان يقبل التكذيب Falsification، والمقصود أن نحاول العثور على حالة تجريبية واحدة تعارض الفرض وتكذبه، فان لم نجد فالفرض صادق، واذا وجدنا حالة واحدة تكذب الفرض فالفرض باطل ولن تشفع له مئات الآلاف من الحالات المؤيدة له.

نلاحظ أن كثيراً من المناطقة والعلماء المحدثين كانوا ينفرون من كلمة «فرض» لارتباط الفرض في ذهنهم بالفروض الميتافيزيقية أو غير التجريبية بما لا يقوم على تجربة، من هؤلاء فرنسيس بيكون الذي أعلن استبعاده للفروض وادعاءه اقامة القانون العلمي دون المرور بمرحلة فرض الفروض وان كان استخدمه دون أن يدري. ومثل اسحق نيوتن الذي قال «أنا لا أكوِّن فروضاً» «Hypotheses non fingo». وإن كان يقصد عداءه للفروض الميتافيزيقية لكنه يدعو الى الفروض العلمية.

نشير الآن الى بعض ما يلحق تصور الفروض العلمية في أذهان العلماء المعاصرين من تطور، ونشير الى نقطتين: تصور الفرض كتفسير، وعلاقة الفرض بالتحقيق التجريبي المباشر. كان العلماء والمناطقة منذ ارسطو يعتقدون ان العلم يكتشف علل الأشياء والظواهر، وظلّ هذا الموقف سائداً في كثير من مواقف العصر الحديث خاصة عند بيكون وجون ستيوارت مل. مثل القول ان الحركة علة الحرارة أو أن الخاصة البلورية في جسم ما أثر لمرور ذلك الجسم من حالة السيولة الى حالة التجمد أو أن الهواء علة سمع الصوت أو أن توفر الاوكسجين علة التنفس وهكذا. لكن تبين لنا بعد ذلك ان ليست كل القوانين تكتشف عللاً وانما قد يكون القانون مجرد وصف للظواهر مثل القول ان الضوء ينتشر في الفضاء بسرعة 186,000 ميل في الثانية وذلك بتحديد مقياس المكان الذي يسافر فيه الضوء بالنسبة الى الزمن الذي يقطعه الضوء في انتشاره في ذلك المكان. والقول إن كل الحيوانات الثديية حيوانات فقرية ومثل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية ومنطوقه ان الحرارة تنتقل دائماً من الجسم الأكثر حرارة الى الجسم الأقل حرارة واذا كان الجسم الأكثر حرارة لا يستمد حرارته من مصدر آخر فإن طاقته الحرارية في تناقص تدريجي. لا اعتراض على التفسيرات العلية للظواهر، نثبت العلاقة العلية بين الظواهر ان وجدت، لكنا نعترض على ان كل تفسير علمي انما هو اكتشاف علل.

ننتقل الى النقطة الثانية في حلقة التطور المعاصر في تصور الفرض العلمي. لم يعد العلماء المعاصرون يعتقدون ان الفرض العلمي مرحلة في منهج البحث العلمي تلي دائماً مرحلة الملاحظة والتجربة، هي مرحلة تالية فقط في بعض العلوم التجريبية كالأحياء وعلم وظائف الأعضاء وبعض قوانين علم الطبيعة، لكن الفرض لا يلي الملاحظات والتجارب في اكتشاف قوانين مثل القوانين التي تؤلف نظرية الجاذبية لنيوتن أو النظرية الموجية في طبيعة الضوء أو النظرية الذرية وذلك لأن الجاذبية أو الموجة الضوئية أو الذرية ليست مما يخضع للإدراك الحسي ومن ثم تنتفي الملاحظة او التجربة المباشرة لتلك الظواهر.

أصبح الفرض العلمي الآن لا يفسر ملاحظات وتجارب وانما يفسر قوانين أخرى سبق الوصول اليها بطريق الملاحظات والتجارب لكن لا زال يعوزها تفسير أدق. ومثال ذلك قوانين خواص الغازات التي اكتشفها كلارك ماكسويل C. Maxwell وجد أن للغاز ضغطاً وأن له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها، وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة حركته وسرعتها. لكن هذه التعميمات هي ذاتها محتاجة الى تفسير، ووجد ماكسويل تفسيرها في الفرض الذري وهو تصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهاتٍ غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود وان هذه الذرات يتزاحم بعضها فوق بعض ويتداخل بعضها في بعض وذلك علة ضغط الغاز. اكتشف ماكسويل ايضاً ان طاقة حركة الغاز هي طاقة حرارته ومن ثم علل ارتفاع درجة حرارة الغاز بزيادة سرعة سفر تلك الذرات. ولذلك استطاع ماكسويل تفسير بعض خواص الغازات، وكان لا يزال يعتقد ان الذرة وحدة لا تنقسم، وحين جاءنا اكتشاف تفتيت الذرة استطاع العلماء تفسير قوانين أخرى في خواص الغازات. ذلك معنى ان الفرض العلمي لا يفسر تجارب وانما يفسر قوانين سبق الوصول اليها.

ولقد توصلّ العلماء المعاصرون أيضاً الى أنه ليس من الضروري أن يكون للفرض إمكان تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مباشراً. ذلك لأن الفرض العلمي بالمعنى السابق غالباً ما يكون مصاغاً في قالب رياضي رمزي مجرد يستحيل علينا تحقيقه تجريبياً. يمكننا فقط أن نستنبط منه نتائج ومن هذه نتائج أخرى حتى نصل الى نتائج يمكن تحقيقها بالتجربة

المباشرة. ويسمى هذا النوع من الفروض العلمية بالمنهج الفرضي الاستنباطي لأنه يعتمد على استنباط كما يعتمد على ملاحظة بل أصبح العلماء على اقتناع بأن بعض الفروض العلمية لا يزال مقبولاً حتى لو استحال تحقيقه تحقيقاً تجريبياً مثل نظرية النسبية لأينشتين.

نذكر الآن أول من استخدم كلمة فرض من الناحية التاريخية، وهو افلاطون ليدل به على الحوار السقراطي. للكلمة في اللغة اليونانية معنيان: وضع مشروع أمامي أو أمام الآخرين للقيام به، ووضع موضوع أمامي وأمام الآخرين لدراسته. أما الحوار السقراطي وهو أول صور استخدام الفروض ـ فمعناه ان أتقدم بقضية (وتسمى فرضاً) واناقشها مع آخرين بقصد تنقيحها حتى نصل معاً الى صياغتها بوضوح، وقد نوضحه بتوجيه نقد اليه ونناقش النقد فإن كان النقد وجيهاً رفضنا الفرض ووضعنا فرضاً آخر واتبعنا معه نفس الطريق السابق حتى نصل الى قبوله او رفضه. ويمكن توضيح معنى الفرض عند افلاطون بعبارة أخرى حين نقول اننا نتقدم بقضية بقصد الفحص عن صدقها، وذلك باستنباط ما يلزم عنها من نتائج فإن كانت هذه النتائج مقبولة دلّ ذلك على صدق الفرض، وان كان يمكن الطعن فيها دلّ ذلك على بطلان الفرض، أو أن نمتحن الفرض ونثبت صدقه بإثبات أن الفرض المناقض له باطل.

ومن الطريف أن نلاحظ أن المنهج العلمي التجريبي المتطور شديد القرب من هذا الفهم السقراطي الأفلاطوني لمعنى الفرض ولمنهج البحث الفلسفي. (انظر أيضاً: استقراء، قانون).

محمود فهمي زيدان

---

# فَضيلَة ـ رَذِيلَة

**Vertu-Vice**
**Virtue-Vice**
**Tugend-Fehler**

---

## نظرة معاصرة

الفضيلة، في نظر المعاصرين، قيمة انسانية محمودة، والرذيلة عكسها، بل هي عكسها تقريباً (لالاند). وقد يطلق على الفضيلة اسم القيمة الإيجابية، وعلى الرذيلة اسم القيمة السلبية، والقيمة بوجه عام تنزع في الحالين الى ان تحقق بحسب قواعد معينة دقيقة، لأنها معيارية. ولا تعني القيمة السلبية غياب القيمة، فلا تبقى ثمة صلة بين الرذيلة والفضيلة، وانما الرذيلة عمل أخلاقي سلبي، أو لاأخلاقي، وهي والفضيلة تنتميان الى نطاق الأخلاق، يشدهما رباط جدلي يكاد ان يكون مطلقاً دقيقاً، بحيث نجد لقاء كل فضيلة رذيلة، وبالعكس تقريباً، وإن جنح بعض الباحثين الى اعتبار حقل الرذائل أوسع مدى وأكثر تنوعاً من حقل الفضائل، ولكن الفضائل أعمق مطلباً، حتى أعلن شيلر ان الانسان لا يتمتع بحدس القيم وحسب، بل بحدس الأفضل.

الاستدلال الزائف لا ينفك عن أنه استدلال (رويه) وكذا فان القيمة السلبية تبقى قيمة بمعنى أن كل قيمة هي فعل فاعل، ولكن الفضيلة تمثل في اتجاه الفعل شطر ما يحقق تعاون البشر وتآزرهم في تحقيق انسانيتهم، او مزيداً منها، هذا الاتجاه الفاضل نحو الخير، والاتجاه المعاكس ينحو منحى الشر والرذيلة. وقد ميز الفارابي قبل حين طويل من الدهر، بلغة طبية، المدن الفاضلة عن غير الفاضلة ورأى ان الأولى هي التي تنقاد لرئاسة فاضلة، والاخرى لرئاسة جاهلية، وتنقسم أقساماً، فان كانت هذه الرئاسة تلتمس اليسار سميت رئاسة الخسة، وان كانت تلتمس الكرامة سميت رئاسة الكرامة، وما المدن غير الفاضلة الا كالامراض بالاضافة الى المدن الكريمة الفاضلة.

## تعريف

بيد أن هذه النظرة المعاصرة قد مهدّ لها تاريخ ثقافي مديد تناول البحث في الفضيلة والرذيلة وفي علاقاتهما. ومن الطبيعي ان تكون لكلمة الفضيلة، ومن ثم لكلمة الرذيلة، قصة حياة تواكب تطور الوقائع الاخلاقية والافكار والنظريات المفسّرة على الصعيد الأسطوري والديني والفلسفي الانساني. فاذا عزفنا عن الجانب الأسطوري الذي كان يجسد الفضائل والرذائل في صورة كائنات «عينية» متفاعلة، ـ مثلما احتال تزوس بغية التحول عن طبيعته الاستبدادية بأن ابتلع الحكمة Metis التي استقرت برأسه يصدر عنها في قيادة العالم الى أن كان يوم ناء بحملها فدعا إليه هفيستوس إله الحدّادين وأمره أن يشق رأسه بمعوله فخرجت منه الحكمة مشخصة في تلك الآلهة الرائعة (أثينا)، ـ وجدنا أن التاريخ الثقافي الوضعي يطلعنا على تطور متنوع الدلالات لكلمتي فضيلة ورذيلة.

ان للفضيلة معنى قديماً لا يكاد يستعمل اليوم، وهو معنى الخاصة او القدرة او الاستطاعة، مثلما قيل ان من «فضيلة» الأفيون التخدير.. اي خاصته. ولكن الاستعمال الذائع يحدد اليوم لكلمة فضيلة دلالات كثيرة اهمها انها استعداد ثابت لممارسة الخير؛ أو انها استعداد خاص للقيام بواجب معين أو عمل صالح معين، وعكسها الرذيلة. ويعتبر آلان ان كل فضيلة شجاعة، وان وصمة الجبن اقذع شتيمة. ويرى لالاند ان الفضيلة بالاعتبار الأخلاقي هي استعداد دائم لارادة إنجاز نوع محدد من الأفعال الأخلاقية. وقد ذهب مالبرانش إلى أن «حب النظام لا يؤلف الفضيلة الاخلاقية وحسب، بل انه هو الفضيلة الوحيدة، الفضيلة الأم التي تستطيع وحدها ان تجعل العادات او الاستعدادات العقلية فاضلة». وجمع توما الاكويني الفضائل اللاهوتية المسيحية في ثلاث هي: «الايمان، والامل، والاحسان». وميز مونتسيكو فضيلة سياسية عرّفها بقوله: «انها حب القوانين والوطن، وهذا الحب يقتضي ترجيحاً دائماً للمصلحة العامة على المصلحة الشخصية، وعنه تصدر جميع الفضائل الخاصة التي لا تخرج عن ذاك الترجيح».

وينبّه لالاند الى أن كلمة الفضيلة قد تطلق بوجه عام بصدد الرجال خاصة وعندئذٍ تدل على الشجاعة، أو بصدد النساء فتدل عندئذٍ على العفاف أو الأمانة الزوجية، وهما الفضيلتان المميزتان لكل من الجنسين. وقد تطلق كلمة الفضيلة بوجه أعمّ على الاستعداد الدائم لإرادة الخير، وعلى عادة صنعه. ويرى كانط أن معنى الفضيلة «يتصل بالمبدأ الداخلي لأفعالنا، ويحدد غاياتها الأخلاقية. وهذه الغايات هي أولاً كمال المرء ذاته، وثانياً سعادة الآخرين». وقد تبعه ستاندال قائلاً: «إنني أشرّف باسم الفضيلة عادة صنع الأفعال الشاقة والنافعة للآخرين». ويقول روسو عن جملة قواعد السلوك التي نعترف بأنها قيمة فضيلة «يبلغ من ضرورة توافرها في قلوبنا أننا حين نجانب الفضيلة الحقيقية إنما نصنع لأنفسنا فضيلة على شاكلتنا وقد نتمسك بها على نحو أعظم لأنها من اختيارنا».

أما الرذيلة فإنها، بالمعنى العام، هي النقص والعيب، وفي الاخلاق بوجه خاص هي الاستعداد المعتاد لنوع من السلوك الذي يعتبر متسماً بلا اخلاقية خطرة. وهي تكاد ان تكون دوماً ضد الفضيلة في نظر الفلاسفة.

ومن الثابت أن الممارسة الدائمة والمعتادة للفضيلة يصحبها ويعقبها رضى أخلاقي عميق، وعلى العكس فان الرذيلة مشفوعة دوماً بتأنيب الوجدان وتمزق الضمير. ولكن السرور الاخلاقي قد لا يجيز امتداح المرء نفسه بمثل ما يوجب عليه امتداح «فضائل الآخرين». ويرى وسترمارك ان من القبيح أن يقول امرؤ عن نفسه «انني انسان جيد صالح»، بل أن في وسعه الاقتصار على القول: «قمت بواجبي، قمت بما هو من المشروع أن أقوم به».

**علاقات الفضيلة (والرذيلة)**

فاذا نفذنا الى صلات الفضيلة، ومن ثم الرذيلة، بالحياة الاخلاقية وجدنا ان الصلاح او الجودة تعبير عام عما هو جدير بالمدح الأخلاقي، اي الخير. والفضيلة استعداد فكري خاص يميز شكلاً معيناً من أشكال الصلاح او الطيبة الاخلاقية. ان الشخص المعتدل المزاج بعادته يملك فضيلة الاعتدال، ومن هو عادل بالعادة يملك فضيلة العدل. وعندما نقول عن امرىء انه «فاضل» فإن هذا النعت ينطبق عليه بالالماع الى عنصر من عناصر الصلاح او الجودة التي تؤلف فضيلة ذاك المرء.

وقد ذهب ارسطو الى أن الفضيلة ناقصة إلا اذا نهض الفاعل بعمل فاضل بدون ان يشعر بصراع حوافز عمله. وزعم آخرون ان الفضيلة تعني اول ما تعني الجهد والمقاومة وجهاد النفس. وقال غيرهم «ان الفضيلة وساطة الألم». واعتبر كانط انها «الاستعداد الأخلاقي للنضال». ولكن وسترمارك لا يرى كيف تفترض الفضيلة مسبقاً الكفاح، ولا كيف يتضاءل شأوها اذا ما تحققت بقليل من الجهد، او بدون جهد ولا عناء. وان قوام الفضيلة هو استعداد يستهدف ارادة (او عدم ارادة) القيام بافعال معينة، ولا ينقص من شأوها أن يقوم المرء بعمل فاضل بدون أن يشعر بحافز مضاد. اجل ان الفاضل الذي يتغلب على غواية ميوله يبذل قدراً أوفى من السيطرة على النفس، ولكن ذلك لا يمنع ان يكون في وسع شخص آخر ان يكون فاضلاً، فيؤدي العمل نفسه، اذا لم تضطره الظروف ولا ميوله الشخصية الى بذل جهد والتغلب على مقاومة لتحقيق فضيلته.

ان الفضائل ضروب تعميم واسع لاستعدادات ذهنية من حيث هي محمودة بجملتها. وقد يتفق أن الصفة النمطية لفضيلة من الفضائل لا تضفي على من يجتازها جدارة خاصة، ولذا فإن الفضائل وحدها لا تصلح مقياساً للقيمة الاخلاقية في نظر الوجدان الاخلاقي المستنير. فاذا اردنا إلماماً صحيحاً بقيمة سجية من السجايا وجب ان نأخذ بالاعتبار قوة

الرغبات الغريزية وحوافز السلوك. فالانسان المتقشف الذي لا يستعذب الإدمان يملك فضيلة التقشف بمثل درجة امتلاك شخص آخر فضيلة هذا التقشف ولكن بنتيجة انتصاره الشاق على رغبة قوية جداً.

وقد حاول باحثون التوفيق بين نظرة ارسطو ونظرة كانط الى علاقة الفضيلة بالجهد وقالوا: ان الفضيلة هي الاتساق المتحقق، وان الجدارة هي غزو هذا الاتساق. والثابت في الأمر أن ثمة أناساً يتحلون ببعض الفضائل على الأقل تحلياً طبيعياً منذ الأصل، وآخرون يكتسبون فضائلهم بإنفاق حدٍّ أدنى من الجهد.

أما علاقة الفضيلة بالواجب فقد قيل بصددها انهما يتواكبان في الشمول: الفضيلة تحدد السلوك بميزة فكر الفاعل، والواجب بطبيعة الفعل الناجز. وقيل: إن الفضيلة والواجب يعبِّران عن مثل أعلى واحد هو الفضيلة بالتعبير الذاتي والواجب بتعبير موضوعي. وقيل أيضاً: إن الفضيلة بالمعنى الدقيق هي «خصلة السجية التي تهيء لإنجاز الواجب». ولكن الباحثين يقبلون في الوقت ذاته القول بأن العلاقة المميزة للفضيلة تبدو على أنها في ما يجاوز الواجب، وأنه، إن صح ان كل فضيلة واجب، وان كل واجب فضيلة، فان ثمة أفعالاً تتميز، بالرغم من ذلك، بقبول نعت الفضيلة على نحو أعظم. إننا لا نطلق اسم الفضيلة على واقع امتناع شخص عن القتل او السرقة او لأنه يسدّد ديونه ويقوم بعدد كبير من واجبات أخرى. ولكننا نطلق أسماء فضائل على العفة والاعتدال والعدل، بالرغم من أننا نعتبر أن من الواجب أن يكون الانسان عفيفاً ومعتدلاً وعادلاً. ونحن نسمي فضائل القرى والسخاء والاحسان عندما تجاوز حدود الواجب الضيقة. والحق ان علاقة الفضيلة بالواجب لا تشترك بينهما إلا من حيث أنهما يضادان معنى «الخاطىء» و«الخطيئة». فالكلام على واجب هو كلام على شيء ينزع عدم القيام به الى إثارة السخط الأخلاقي. والكلام على فضيلة هو كلام على شيء ينزع القيام به الى إثارة الرضى الأخلاقي. فاذا كانت الفضائل تشغل في الواقع رقعة كبيرة في أرض الواجب فذلك انها استعدادات فكرية. ونحن نستطيع امتداح عادة العدالة أو العرفان بالجميل، حتى ولو لم نجد شيئاً يستحق المدح جداً في عمل منفرد من أعمال العدالة أو العرفان.

**فلسفة الفضيلة (والرذيلة)**

حظيت الفضيلة (والرذيلة) بعناية الفلاسفة والمفكرين الاخلاقيين عناية كبرى ولا سيما في الثقافات المدرسية. ونحن سنكتفي هنا بإلماعات انموذجية.

امتدح الفيثاغوريون، منذ أقدم العصور، الصداقة، وعاشوا فضيلتها، ومارسوا أساليب التقشف ومحاسبة النفس. وحاول هرقليط ربط العقائد الاخلاقية بمذاهب الفلسفة فقال ان الوجود تغيُّر، وان الحرب اب الأشياء كلها. واعتقد المغالطون ان الانسان مقياس كل شيء، وان الحكمة هي فن بلوغ السعادة، حتى جاء سقراط، عدوهم ولكنه آخرهم، وقرر ان العدالة وسائر الفضائل تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير، وقال بجواز تعليم الفضيلة، بمعنى توليد الحقيقة في النفس، لأن الفضيلة علم، ولأن السعادة تنحل الى الفضيلة وتتحقق بممارستها.

ان فضيلة الانسان، في نظر أفلاطون، هي التشبه بالله، ويكون ذلك بإقامة الاتساق والانسجام بين العناصر المختلفة التي تؤلف طبيعتنا. وللنفس عنده ثلاثة أجزاء لكل منها فضيلة خاصة، الشهوة او الرغبة أولاً، وفضيلتها العفة او الاعتدال وهي فضيلة سلبية. ثم النزعة الغضبية وفضيلتها الشجاعة، أي استخدام الأهواء الكريمة لتحقيق الفضيلة. وأخيراً العقل وفضيلته الحكمة ووظيفتها التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. بيد ان انسجام أجزاء النفس الثلاثة بخضوع الأدنى للأعلى ينجب فضيلة رابعة تركيبية هي العدالة أو انطباق حال البر والصلاح على الفضائل الثلاث المذكورة.

والى جانب النفس الفردية يقرر افلاطون ان للمجتمع ثلاث طبقات أولاها طبقة الصناع والعمال والمزارعين، وتضم عامة الشعب، وفضيلتها العفة؛ والثانية طبقة المحاربين وفضيلتها الشجاعة للدفاع عن الدولة؛ والثالثة طبقة الفلاسفة وفضيلتها الحكمة، ووظيفتها ادارة شؤون الدولة بالعقل. ومن تناغم وظائف هذه الفضائل تنشأ العدالة الاجتماعية وتتحقق صلة الفضيلة بالسعادة على المستويين الفردي والاجتماعي. ويؤكد افلاطون، من جهة اخرى، أن الفضيلة ليست بذاتها لذة، ولا منفعة، شأن حال الفضائل غير الفلسفية، اي الشعبية؛ أما الفضيلة «الأفضل» فإنها فضيلة الفيلسوف الذي يتشبه بالله ويبتعد عن عالم الحس ليرقى صعداً الى عالم المثل العليا.

وقد انتقد ارسطو معلمه افلاطون في نظرية المثل، وسعى لبناء مذهب «واقعي استقرائي» لم يفلت في الحق من التطلع المثالي. ورأى ان للنفس الانسانية ثلاث وظائف: نباتية غاذية أولاً، وحيوانية حسية ثانياً، ونفسية انسانية عاقلة او ناطقة

ثالثاً. وأكد أن الفضيلة هي سبيل السعادة والخير. ذلك أن السعادة هي فاعلية نفسية تطابق الفضيلة، وان كل الخيرات الأخرى تدخل بالضرورة في السعادة. وقد ازدرى افلاطون الفضيلة التي تتمّ بالعادة، وخالفه أرسطو قائلاً ان العادة شرط من شروط الفضيلة لأنها تيسر الفعل وتظهره بمظهر الضروري. وكذا الرذيلة. ولكن « عادة الرذيلة لا تسوغ اقترافها لأن العادة قد اكتسبت من قبل بصورة ارادية ». وقد ميّز ارسطو بين الفضائل المتصلة بالانسان بوصفه اجتماع جسد ونفس، وبين التي تتصل به بوصفه عقلاً وروحاً، أي صورة محضة. وذهب الى ان الفضائل من الطراز الثاني هي الفضال العقلية أو الفلسفية الماثلة في التأمل، وهو الخير الأقصى الذي به تتحد النفس البشرية بالعقل الإلهي وتسهم في حياة الخلود. أما الفضائل من الطراز الأول، بوصف الانسان جسداً وروحاً معاً، فانها فضائل الحياة اليومية ان صح التعبير، وهي فضائل العيشة العامية الغليظة، وقانونها ان كل فضيلة منها موقف وسط متساوي البعد عن طرفين مرذولين، بسائق الإفراط فيهما او التفريط: أي انها عادة اختيار الوسط الذي يحدّده العقل ويرى بعد تقدير جميع الظروف صنعه في الحياة الراهنة. من ذلك ان الشجاعة، في مجال الخوف، فضيلة بين الجبن والتهور؛ والعفة، في مجال اللذة، فضيلة بين الفجور وعدم الحساسية؛ والكرم، في مجال انفاق المال، وسط بين التبذير والتقتير؛ والأريحية، في مجال إنفاق المال في الأمور العظيمة، وسط بين الأبهة الجوفاء والصغار؛ والشهامة، في مجال تحري الشرف، وسط بين الغرور والصنعة؛ والحلم، في مجال الغضب، وسط بين الشراسة والبلادة؛ والصدق، في مجال العلاقات الاجتماعية، وسط بين الصلف والبخس؛ والانس، في المجال ذاته، وسط بين المسخرة والعبوس؛ والتردد، كذلك، وسط بين الميوعة والمجافاة. أما في مجال العاطفة فإن الحياء وسط بين الخجل والوقاحة؛ والثأر العادل للكرامة وسط بين الحسد والوقيعة.

اراد ارستيب ان تكون السعادة لذة، واللذة لذة حسية ناعمة تلامس اللحم بدون ان تتعب الجسم كما يداعب النسيم صفحة الماء، ولكن ابيقور ربط اللذة بالفضيلة، ودعا الى تذوّق الحكيم الحد الأقصى لعظمة اللذات بالتحرر من الألم من جهة، وبتنظيم الرغبات من جهة أخرى، ثم إرضاء الجوع بالخبز، والعطش بالماء، والامتناع عن الرغبة الجنسية وعن طلب المجد والسيطرة وحب المال والسياسة وإصلاح الدولة والناس. ويكفي توافر عدالة يتقي بها الشر والأذى، وتوافر صداقة تكون خير كافل للحياة الآمنة السعيدة.

كثر بحث فلاسفة الاغريق عن الفضائل « التقليدية » من عفة وشجاعة وحكمة وعدالة، ولكن الرواقية أرادت جمع شتاتها في فضيلة واحدة قوامها استقامة النية، واشتداد العزيمة على أن يكون الانسان الفاضل حكيماً، ويكون الحكيم فاضلاً، ما دام على قيد الحياة. وقد رأى زينون ان هناك اموراً طيبة بذاتها هي الفضائل « التقليدية »، واخرى سيئة بذاتها تقابل الفئة الأولى وهي فئة الرذائل. ولكن ثمة فئة ثالثة حيادية بذاتها كالحياة والموت والرأي واللذة والفقر والثروة، وليس للحكيم إلا فضيلة أن يقبلها كما تأتي بدون أن يعكر صفو حياته الداخلية لتغيير ما لا بد كائن. وعلى هذا فإن الفضيلة بوجه عام فضيلة واحدة ثابتة لا تنقسم ولا تتحول. وهي استعداد ثابت يحقق اتفاق الفرد مع نفسه فلا يألم، واتفاقه مع الطبيعة فلا يريد ما لا يكون، وانما يريد ما هو كائن. بل ان ابيكتيت ينصح الحكيم بالخوار مع الخائرين، حتى لا يعكر الألم صفو صفائه الباطني، وشريطة ألا يكون الخوار سوى سلوك ظاهر خارجي لا يمنع الاستقلال الذاتي الداخلي، ولا يضلل الحكمة المثلى.

## في الفكر العربي

الفضيلة، في اللغة العربية، هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضد النقص. وحلف الفضول، تاريخياً، تحالف هاشم وزهرة وتيم مع عبدالله بن جدعان في داره، على دفع الظلم، واخذ الحق من الظالم. ويرى أبو البقاء ان الفضل إن صدر عن فَضَل (كنصر) فهو بمعنى الفضيلة والغلبة، وان كان (كحُسن) فهو بمعنى الفضل والزيادة والفضل في الخير، ويستعمل كمطلق النفع. والعرب تبني للمصدر بالفعيلة عما دلّ على الطبيعة غالباً، ومن هنا تأتي الفضيلة اذا قصد صفات الكمال من العلم ونحوه للاشعار بأنها لأزمة دائماً، وتأتي أيضاً إذا قصد النوافل باعتبار تجدد الآثار. والفضائل هي المزايا غير المتعدية، والفواضل هي المزايا المتعدية والأيادي الجسيمة او الجميلة، والمراد بالتعدية التعلق كالإنعام أي اعطاء النعمة وإيصالها الى الغير لا الانتقال.

ومن الجائز استجلاء وقائع الفضيلة والرذيلة في الحياة العربية عبر الآداب والأمثال والحكم والخواطر والتاريخ الثقافي والاجتماعي بوجه عام. وأمارة الفضيلة لدى العرب، شأنها في كل فكر أخلاقي آخر، هي استحقاق المدح، مثلما نستدل على الرذيلة بما تثيره من لوم وذم وقدح. فالمدح في

الحقيقة هو وصف الموصوف بأخلاق يحمد صاحبها عليها، ويكون نعتاً حميداً إن صادف مدح الرجل بما هو فيه، دون المدح الباطل والكذب. وقد امتدح العرب فضائل الجود والسخاء والكرم. فالسخاء إعطاء الأقل وإمساك الأكثر. والجود إعطاء الأكثر وإمساك الاقل. والإيثار إعطاء الكل من غير إمساك بشيء، وهو أشرف درجات الكرم (النويري). بيد ان العرب ذمّوا الرذائل التي تقابلها. وقد قيل: كفى بالبخيل عاراً ان اسمه لم يقع في حمد قط.

ومن الذائع في الفكر العربي امتداح الشجاعة والصبر والإقدام، وقد نسب الى الرسول (ص) قوله: «الشجاعة غريزة يضعها الله فيمن يشاء من عباده، وان الله يحب الشجاع ولو على قتل حية». وحدّدوا الشجاعة بأنها سعة الصدر بالإقدام على الأمور المتلفة. ووجدوا ان الرجال ثلاثة: فارس، وشجاع، وبطل. فالفارس هو الذي يشدّ اذا شدوا، والشجاع يدعو الى البراز والمجيب داعيه، والبطل هو الحامي لظهور القوم اذا ولّوا. وقيل: جسم الحرب الشجاعة، وقلبها التدبير، ولسانها المكيدة، وجناحها الطاعة، وقائدها الرفق، وسائقها النصر. كما قيل: الشجاعة وقاية، والجبن مقتلة. وكذلك: ان من يقتل مدبراً اكثر ممن يقتل مقبلاً. وقال ابو بكر الصديق لخالد بن الوليد: احرص على الموت توهب لك الحياة. وعلى هذا النحو أيضاً امتدح العرب من الفضائل وفور العقل، والصدق، وانجاز الوعد.. وذموا من الرذائل الحسد، والسعاية، والكذب، والغدر، والخيانة، كما استقبحوا الكبر، والعجب، والطمع، والحرص، والمطل في الوعود.. وقد تهكم الجاحظ في مجال تسويغ الرذائل «وتحسين البخل مثلا فقال: قلت للخزامي يا بخيل. فقال: لا أعدمني الله هذا الاسم، لأنه لا يقال لي بخيل إلا وأنا ذو مال، فسلّم لي المال وسمني بأي اسم... ان في قولهم بخيل سبباً لمكث المال في ملكي، وفي قولهم سخي سبباً لخروجه عن ملكي... وما أقل غناء الحمد اذا جاع [من المرء] بطنه، وعري ظهره، وضاع عياله، وشمت به عدوه».

وقد نهَج الفلاسفة والمفكرون، كدأبهم، وقائع الفضائل والرذائل مما يحمده الناس في سلوكهم الأخلاقي أو يذمونه. ووضع أحمد بن محمد بن الربيع مثلاً كتاب «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ألفه للخليفة المعتصم بالله العباسي، وكله بيان واسع «مشجّر» يوضح كثرة الفضائل ووشائجها ومختلف مجالاتها مما يتفق مع «مكارم الأخلاق». وصف فضائل الانسان الرئيس، مثلاً، وهو يشغل أكمل المراتب الانسانية، لاجتماعها فيه وعددها ثلاث عشرة فضيلة، أولاها القدرة على جودة التخيل لكل ما يعمله من اعمال السعادة، وآخر فضيلة منها أن يهون عنده الدينار والدرهم وسائر الاعراض الدنيوية الفانية. وقد جلا في كتابه بدقة تامة وسط كل فضيلة من الفضائل بالاضافة الى طرفيها المرذولين، الطرف «المائلة عنه، والطرف المائلة اليه»، وميز فئات البشر بين طبقة أولى تشمل من كانت له عيوب كثيرة وهو يظن انه كامل، وثانية تشمل من حصل له بعض الفوائد واعوزه بعضها فهو متوسط، وثالثة تشمل من هو في غاية الكمال بعيداً عن المنافع.

وأطلق مسكويه على كتاب شهير له عنوان «تهذيب الاخلاق وتطهير الأعراق» وأبان فيه الحرص الطبيعي للانسان على الخيرات طلباً للسعادة على اختلاف أنواعها. وذكر ان للنفس ثلاث قوى: ناطقة ملكية، وشهوية بهيمية وغضبية سبعية، ورتب الفضائل انطلاقاً منها، وكذلك أضدادها التي هي رذائل. الحكمة فضيلة النفس الناطقة المميزة، والعفة فضيلة النفس الشهوية، والشجاعة فضيلة النفس الغضبية. وأما العدالة فهي فضيلة للنفس «تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها للبعض، واستسلامها للقوة المميزة». ومضى مسكويه، من ثم، إلى تبيان الفضائل التي تقع تحت كل فضيلة فضيلة من هذه الفضائل الرئيسية او الأمهات.

ومثل ذلك ما ذهب اليه الغزالي في كتاب «ميزان العمل» خاصة، وقد وسّع آراءه التفصيلية في الأخلاق وأفاض وصفاً وتوجيهاً في سائر كتبه ولا سيما في «احياء علوم الدين». وقد ميز ابو حامد النفس الحيوانية اولاً، وجعلها تنطوي على نفس شهوانية، واخرى غضبية، ثم النفس المدركة ثانياً، وجعلها تنطوي على ظاهرة هي الحواس الخمس، وعلى باطنة وهي ملكات الذهن، وأخيراً تأتي النفس الانسانية ثالثاً، وقد جعلها تنطوي على شطرين: العالمة والعاملة، واستنتج من تفاعلهما علماً عملياً يشتمل على الرياضة ومجاهدة الهوى من جهة، وعلى العلم بكيفية المعيشة مع الأهل والولد والخدم والعبيد من جهة ثانية، وعلى علم سياسة أهل البلد والناحية من جهة ثالثة. وقد أكد الغزالي، كما سيقول باسكال، إن الإنسان خلق على رتبة بين البهيمة والمَلَك. وان طريق سعادته لا تكون إلا بالعلم والعمل، وبتزكية النفس وتكميلها بالفضائل التي تتصل إما بجودة الذهن، أو بحسن الخلق. وان أمهات الفضائل أربع هي: الحكمة أو فضيلة القوة العقلية، ويندرج تحتها فضائل فرعية (هي: حسن التدبير، وجودة الذهن،

ونقابة الرأي، وصواب الظن) ورذائل مزدوجة بسائق الافراط والتفريط (وهي: الدهاء والجَرْبَزَة والبله والغمارة والحمق والجنون)؛ ثم الشجاعة، وهي فضيلة القوة الغضبية، وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الكرم، والنجدة، وكبر النفس والاحتمال والحلم والثبات والنبل والشهامة والوقار) ورذائل مزدوجة المنحى ايضاً (هي: التهور والبذخ والبذالة والجسارة والنكول والتبجح وصغر النفس والهلع والاستشاطة والإنعزال والتكبر والتخاسس والعجب والمهانة)؛ وتأتي في المرتبة الثالثة العفة، وهي فضيلة القوة الشهوانية وتندرج تحتها فضائل فرعية (هي: الحياء والخجل والمسامحة والصبر والسخاء وحسن التقدير والانبساط والدماثة والانتقام وحسن الهيأة والقناعة والهدوء والورع والطلاقة والمساعدة والتسخط والظرف) ورذائل مزدوجة المنحى كذلك (هي: الشره وكلال الشهوة والوقاحة والتخنث والتبذير والتقتير والرياء والهتكة والكزازة [= الافراط في الجد] والمجانة [= الافراط في الهزل] والعبث والتحاشي والشكاسة والملق والحسد والشماتة). أما العدالة فإنها «جامعة جميع الفضائل» والجور المقابل لها «جامع الرذائل جميعاً».

وعلى هذا النحو يمضي الفكر العربي في «نضد الفضائل وتصنيفها» تبع مقاصد كل مفكر. وقد نجح الماوردي خاصة في صياغة الفضائل وعلاقاتها صياغة بناء معماري متماسك في كتابه المعروف «ادب الدنيا والدين».

وجدير بنا، في الختام، ان نلمع الى باب وسيع من النظر الاخلاقي في الفكر العربي يطالعنا به الباحثون الدينيون بالدرجة الأولى وهو يتناول الفضائل والرذائل، بل يلحف على التحذير من الرذائل اذ تسمى «الكبائر» ويسميها أحمد شاه ولي الله المحدث الدهلوي «طبقات الإثم». قد وضعت في هذا المجال مؤلفات كثيرة منها على سبيل المثال كتاب «الزواجر عن اقتراف الكبائر» صنّفه ابن حجر المكّي الهيثمي، وهو أقرب الى موسوعة إسلامية تبيّن «ما يجب تركه» في شتى جوانب السلوك العملي والفكري. ان رذائل الذهن هي الكبائر الباطنة، أو كبائر القلوب، وهي أعظم خطراً من كبائر الجوارح، لأنها تبدأ بالشرك الأكبر وهو الردة، والشرك والأصغر وهو الرياء، ثم الغضب بالباطل، والحقد، والحسد، والكبر، والعجب، والخيلاء، حتى كبائر ضرب الدراهم والدنانير على كيفية من الغش، وكذلك الكبائر الظاهرة في شتى مجالات العبادات والمعاملات والزواج والتبتل وسائر ضروب «الشذوذ» الجنسي ولو كان وطء الزوج زوجته الميتة.

**عادل العوا**

---

## فِطْرَة

**Innéité**
**Instinct-Innatress**
**Instinkt**

---

إذا كانت الفطرة من عمل الفاطر، وإذا كان التمييز بين أمر التكوين وأمر التكليف قد رتب مفهوماً معرفياً قوامه أن المعرفة فيض من الله بعضها بالوحي وبعضها بالفطرة، فإن السؤال عن فعالية هذه الفطرة ودورها في الحياة العملية يبقى جوابه مرهوناً بتحديد مكان فعل الإنسان ووجوده في الطبيعة، ومسار معرفة هذا الانسان لما بعد الطبيعي.

إن تحديد دور الفطرة في الحياة العملية يرتبط بإشكالية حكمت مسار الفكر العربي، نتجت عن محور أول للفلسفة في نقطة التلازم بين معرفة الانسان لخالقه، ومعرفته لنفسه ولما يحيط به.

إن تشكيل الوعي المعرفي الانساني في الفلسفة العربية الإسلامية مرتبط بنظرية العقل الفعال، وهي نظرية لا تجعل الانسان مصدر علمه بل تتعامل معه على أنه يتلقى المعرفة من أصل يفوقه هو عقل فلك القمر واهب الصور والعلوم.

إلا أن هذا القول الذي ينسحب على مجمل الفلسفة العربية الإسلامية لا بد من دراسته دراسة تفصيلية لتبيان مفهوم الفطرة الذي ينطوي عليه؛ وذلك من خلال «النفس» ووظائفها.

• النفس الناطقة هي آخر مراتب الوجود وهي الانسان بالذات. والنفس بوحدتها في الانسان تنطوي على النباتية والحيوانية بقواهما كلها منصهرة فيه.

تحصل في النفس الناطقة قوة عملية أو عاملة، وقوة نظرية. بحيث تتوزع وظائف النفس بين هاتين القوتين. فالعاملة تحرك بدن الانسان إلى الأعمال الجزئية وتعتبر هنا بالقياس إلى النزوع، وإلى المتخيلة، وإلى المتوهمة وإلى نفسها. أي أن النفس العاملة تتهيأ بذلك لسرعة الفعل والانفعال وإلى استنباط التدابير في جميع الأمور وإلى اقامة العلاقة بينها وبين

العقل النظري لتتولد القضايا الجزئية والآراء وما أشبه ذلك من المقدمات.

أما القوة النظرية فمن شأنها أن تولد فضلاً عن القضايا الجزئية، القضايا الكلية المجردة. وهي قادرة على هذا الفعل لأنها تنطبع بالصورة الكلية المجردة من المادة. فإن كانت هذه الصورة مجردة بذاتها فذاك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها اياها. وتتم هذه العملية بنسب مختلفة، وهي على اختلافها تضم القوة الهيولانية كنسبة متساوية مع باقي الاحتمالات. وهذه القوة الهيولانية، أو العقل الهيولاني، موجودة لكل شخص من النوع.

● صورة النفس هذه، في الفلسفة العربية الاسلامية، يقع منها العقل الهيولاني موقع القوة التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال، على أن حصول الكمالات والمعقولات الأولى فيها يؤدي إلى حصول المعقولات الثانية من ضمن عملية تشترك فيها قوى النفس برئاسة وخدمة بعضها البعض. «فالعقل المستفاد هو الرئيس الذي يخدمه الكل وهو الغاية القصوى. ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة، والعقل الهيولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة... والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة».

إن المبدأ العام الذي يتحكم في عملية حصول المعارف هو بلا شك مبدأ العقل الفعّال، والتمييز بين ما كان بالقوة وما أصبح بالفعل بسبب العقل الفعال هو موجّه أساسي في مسألة «المعرفة الاسلامية». إلا أن البحث عن مفهوم الفطرة بعد تحديد موقع العقل الهيولاني من النفس يقدمها (الفطرة) في إطار أسبقية المعرفة على المشيئة في مراتب الوجود الفارابية حيث تترقى النفس من المحسوس إلى المعقول بواسطة المتخيلة، وحيث يتوضح أن الانسان ليس على الحقيقة إلا الفعل، الفعل الذي يرتبط بمكانته وهيئته بالوجود الفردي المتميز. وهو فعل يتخذ بعد ذلك سبيل تحقيق الكمال الذي لأجله جعلت للانسان الفطرة الطبيعية.

وإذا استرجعنا فكرة «العقل البسيط» السينيوية الذي هو العقل الهيولاني بالذات، نرى أنه «عقل بالفعل» يتمتع بالفكر والحدس الذي هو الفكر على أشده، يرتد إلى التجربة لينتقل علمه من القوة إلى الفعل.

وإذا كانت الفطرة في المنظومة الفارابية تستمد من كثرة تجارب الأمور وعبر طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقومات (يمكنها) بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب في شيء شيء من الأمور التي فعلها الينا، فإن التجربة عند ابن سينا لها يقينها الذي لا نحتاج معه إلى البحث عن السبب أو العلة.

فالعقل الهيولاني إذن، هو عقل بالفعل، والتجربة تنقل علمه من القوة إلى الفعل.

لم يكن لابن سينا وحده أن يذهب هذا المذهب، إذ أن اعترافه بفضل الفارابي عليه يوحد موقف الرجلين عند الحديث والبحث عن مفهوم الفطرة؛ ويطبع الفلسفة العربية بطابع يرتكز إلى أسس مذهبيهما.

● يبدو، بناءً على ما تقدم، أن الأمور باتت مهيأة لاعلان الفطرة مفهوماً مبدِّلاً للموقف من تشكيل الوعي المعرفي الانساني في الفلسفة العربية الإسلامية. خاصة أن «العقل البسيط» الذي ذكرنا يقوم من النفس في مجال الجزئيات مقام العقل الفعال، ويكون «مبدأ» للعلوم المكتسبة في عالم الجزئيات مع مقارنتها لليقين.

«والبسيط» بعد كل هذا قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تخريج وتعليم، فشدة استعداده تجعله وكأنه يعرف كل شيء من نفسه.

● جميع هذه المعطيات واضحة تماماً في التراث الفلسفي العربي. فهي ركائز معاناة طويلة. ورغم ارتباطها بدائرة تجعل منها فقط قبول المبادىء العقلية من العقل الفعال، إلا أنه يكمن فيها فعل الخلق. فما العودة إليها إلا للتفتيش عمّا يجب أن يكون عليه الحاضر... وكذلك المستقبل.

## مصادر ومراجع


– مفهوم العقل الفعال هذا ورد تلميحاً عند أرسطو في كتابه «في النفس» وأثار مشاكل لا حصر لها في الفكر الفلسفي طوال العصر الوسيط. فسرعان ما تلقفه الشراح في العصر الهليني، وفي العصر الوسيط الإسلامي – المسيحي على حد سواء؛ وحولوه مفهوماً يتوافق مع نزعاتهم. فقد كان هؤلاء الشراح والمفكرون ينزعون في غالبيتهم منزعاً دينياً أو روحياً، ويؤمنون بالعقول المفارقة، وبالتالي بخلود النفس. لذا، فقد وجدوا في هذا المفهوم وسيلة لاثبات هكذا نزعات.

انظر في هذا الصدد: أرسطوطاليس، في النفس، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954.

– Aristote, De l'âme, Traduction Tricot, Paris, Vrin, 1965.

– دراسة النفس تشكل أصلاً من أصول المعرفة في الفلسفة العربية – الإسلامية، وسائر قواها الحسية والعقلية المتفرعة منها تشكل الأصول الثانية.

والنفس في الفلسفة العربية هي مثلما في التقليد اليوناني، أصل

الحياة. وقد تبنت هذه الفلسفة « المعرفة » كما وردت عند أرسطو. فهي عنده تمر بمرحلتين أساسيتين تبناهما كل فلاسفة العرب وهما: مرحلة المعرفة الحسية بواسطة الحواس الخمس والحس المشترك والمتخيلة والذاكرة. ومرحلة المعرفة العقلية التي تمر بحالات ثلاث هي: حالة المعرفة بالقوة، وتقابلها حالة العقل بالقوة، وحالة الانتقال من القوة إلى الفعل بواسطة العقل الفعّال. ثم وصولاً إلى حالة المعرفة بالفعل وتقابلها حالة العقل بالفعل.

انظر في هذا الصدد « في النفس » لأرسطو، الفصل الخامس من الكتاب الثاني إلى الفصل الرابع من الكتاب الثالث.

– ابن سينا، النجاة، القاهرة، ط 2، 1357 هـ /1938 م.

– يجعل الفارابي الفعل الانساني أساساً لحياة الفرد والجماعة طلباً للكمال ومنطلقاً للتمييز بين مختلف صور المدن وتطور حياة الجماعات. والفعل الصحيح عنده هو الذي يتم بالتعاون لا بالاقتناء، لأن الاقتناء يبعد عن الجماعة ثمار التبادل ويبعد ما بين صاحب القنية والمستفيد منها. فإن « كمال الكاتب أن يفعل أفعال الكتابة لا أن يقتني الكتابة، وكمال الطبيب أن يفعل أفعال الطب لا أن يقتني الطب فقط، وكذلك كل صناعة ».

انظر في ذلك:

الفارابي، فصول منتزعة. دار المشرق، بيروت، تحقيق فوزي متري نجار، 1975.

– ابن سينا، الشفاء، كتاب النفس، نشرة مدكور / قنواتي / زايد، المكتبة العربية، القاهرة، 1975.

– وشأن الفلسفة السينوية في مسار الفلسفة العربية تتكون أهميتها من حيث كونها لاحقة لا للفلسفة الفارابية فقط، بل لجيل فلسفي بكامله كان الفارابي أبرز ممثليه.

على أنه يجدر القول هنا ان الانتقال من الفارابي إلى ابن سينا، واعتبار أقوال هذا الأخير الممثلة والجامعة لتيار الجيل بكامله يدفعنا اليه كون ابن سينا قد جاء ليتعامل مع خميرة فلسفية قائمة وناضجة شارك كل الجيل في تكوينها.

إلا أننا في هذا الانتقال يجب ألا ننسى شخصية أبو بكر الرازي الضخمة العظيمة والذي يمثل نموذجاً للعالم الفيلسوف الذي وضع فلسفته على أساس من تجاربه العلمية، والذي قال بقدم الهيولى. (854 – 932).

وفاء شعراني

# فِعْل

**Acte**
**Acte**
**Tathandlung-Handlung**

عرّف أرسطو الفعل بنسبته الى القوة معتبراً انه بالإمكان القول عن شيء انه موجود بالفعل حين يكون موجوداً بالواقع. أي حين يكون جسماً أو ما شابه. ثم استطرد قائلاً أن إيضاح هذا الأمر لا يمكن إلا بالاستنتاج من الأمثلة وبطريق المقارنة، مقراً بذلك بصعوبة تحديد الفعل تحديداً نظرياً أو تحديداً منطقياً متماسكاً. (راجع المقاطع التي تلي من الرقم 1048 أ 30 من كتابه « ما بعد الطبيعة ». الترجمة الفرنسية ص 499 وما يلي). هكذا يعتبر ان نسبة الفعل الى القوة هي كنسبة الذي يرى الى من كانت عيناه مقفلتين ولكنه يتمتع بالنظر. أو كنسبة الذي يبني الى نسبة الذي يملك القدرة على البناء ولكنه لا يبني لتوّه.

هكذا يمكن اعتبار الفعل عملياً كناية عن إعطاء الهيولى أو المادة (والتي تشكل القوة) صورة أو شكلاً ما. بهذا المعنى تكون الصورة كناية عن الفعل، اي ان تصور الفعل لازم عن ارتباط الصورة بالمادة. فالفعل هو تمام القوة او كمالها. أما القوة وحدها دون الفعل فهي محض إمكانية. فالفعل إذن متقدم على القوة وتحقيقه مرتبط بالعادة بالعلل التي لا بد من توفرها كي يتحقق للشيء أو للموجود كمال وجوده. أي حتى ينتقل من موجود بالقوة الى موجود بالفعل. والعلل هذه حددها ارسطو بأربع، وهي: العلة الغائية والصورية والمادية والعلة الفاعلة. فالفعل هو اذن تمام تحقيق الموجود لوجوده أو بلوغه كماله. وقد عبر أرسطو عن ذلك مستعملاً عبارة Entelechie مشيراً بذلك الى تحقق كمال الموجود لا الى الفعل أثناء سيرورته أو إبان حدوثه. وقد أشار تريكو في تعليقه على ترجمة « ماورائيات » أرسطو الى الفرنسية إلى ذلك موضحاً ما يلحق هذه الفكرة من غموض. إيضاحاً لا بد لنا من القول انه يمكننا ان نميز في التغير بين حالات ثلاث:

1 ـ امكانية حدوث التغير (والتغير هو الموازي للحركة).

2 ـ الحركة او التغير في اثناء حدوثها.

3 ـ الحركة (التغير) وقد اكتملت: أي بعد أن بلغت حدها النهائي. وهذه الحالة الأخيرة هي الاشارة الى تحقق الفعل. انها الفعل في حالة امتلائه. أما الحالة الثانية فهي الاشارة الى الانتقال من محض الامكانية الى الفعل. أو أنها السيرورة التي تنقل الجسم أو الفرض أو العمل من حالة القوة الى حالة الكمال النهائي له.

ومن الجدير بالذكر ان أرسطو قد أطلق لفظة الفعل على كلتا الحالتين، الثانية والثالثة دون تمييز يذكر. وهذا سبب غموض مفاهيمه (راجع المقاطع 1048 ب 8 وما يلي من كتابه « ما بعد الطبيعة ». الترجمة الفرنسية). لذلك يمكن القول أن إعطاء تحديد واضح لمعنى الفعل غير ممكن الا بشكل وصفي. وهذا ما دفع ارسطو الى إيضاح هذه التصورات بواسطة الأمثال

أو بالقياس والمقارنة كما أشرنا أعلاه. وهذا ما أشار اليه أيضاً جيلسون بقوله: « كلما شرع أرسطو لتحديد ماهية الفعل انتهى الى تحديد ما لا يمكن أن يدخل في اطار هذه الماهية ». بعبارة اخرى ان تحديده للفعل لم يتم الا بطريقة السلب؛ اي بالقول ما لا يمكن أن يكون ضمن تحديده للفعل.

انطلاقاً من هذه الشروحات لا بد لنا من أن نوضح أيضاً أن مفهوم الفعل انما يرتبط في فلسفة أرسطو بالصورة لا بالمادة. فالمادة لا توازي الموجود. بل تبقى ماهية غير متعينة ولا محددة ولا يأتيها التعيين والتحديد إلا بانسحاب الصورة عليها أو باكتسابها صورة أو شكلاً معيناً. فالموجود الذي يستحق فعلاً هذا الإسم هو الكائن الفعلي الذي حقق صورته النهائية، أو أنه في سبيل ذلك. فالصورة هي التي تنقل الموجود إذن من اللاوجود أو من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل. فالصورة بهذا المعنى أعلى درجات الفعل لأنها تشكل طبيعة الموجود وهي التي تسبغ عليه ما سيتمتع به من صفات. لذلك تعتبر العلة الصورية في فلسفة أرسطو العلة الأولى الى حد ما. (راجع « ما ورائيات » 1050 ب 1 ـ 4).

الى جانب ذلك لا بد أيضاً من تحديد أسبقية الفعل على القوة، أو تقدم الفعل على القوة. وهذا ما أصرّ عليه أرسطو وذلك من الناحية المعرفية ومن الناحية الزمانية. فأزلية العالم أو الوجود تفرض أسبقية الفعل. اذ كيف يمكن تصور وجود أزلي دون تصوره متحققاً أو موجوداً بالفعل وعلى الدوام. من الناحية المعرفية، يعتبر ارسطو ان ما هو موجود بالقوة انما هو الموجود القابل للتحول الى الفعل. وذلك بفضل العلة الفاعلة أو بفضل موجود بالفعل يُخرج الموجود بالقوة الى الوجود بالفعل. فالفعل من هذه الجهة متقدِّم على القوة. فاذا علمنا أن الموجود بالقوة لا يخرج الى الفعل إلا بواسطة موجود آخر يكون موجوداً بالفعل علمنا أن الوجود بالفعل هو من الناحية الزمنية والمعرفية سابق على القوة. فالموسيقي لا يصبح موسيقياً إلا إذا علمه موسيقي آخر فن الموسيقى. ولا يولد انسان إلا بلقاح انسان آخر موجود بالفعل. ولا يعني التقدم أو التأخر تراتباً معيناً او تقديماً لمستوى على مستوى آخر كما هو الأمر في تقديم أفلاطون لعالم المثل على عالم الاجسام والكائنات الطبيعية.

### مصادر ومراجع


- أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، ارسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- Aristote, La métaphysique, T. I et II, J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée, T. 1, la pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotele, London, 1966.
- Wahl, Jean, Traité de métaphysique, Payot, Paris, 1968.
- Wundt, M. Untersuchungen Zur Metaphysik des Arist - oteles, Stuttgart, 1953.


جورج كتوره

## فِقه (أُصولُ الفِقه)

**Jurisprudence**
**Jurisprudence**
**Jurisprudenz**

علم أصول الفقه أو علم الأصول هو علم المبادىء التي تنبني عليها أحكام الفقه، أي أنه هو البحث في طرق التفكير التي يسترشد بها الفقه في أحكامه فهو علم القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وعلى حد قول الدكتور علي سامي النشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكري الإسلام » هو بالنسبة الى الفقه كاعتبار المنطق بالنسبة الى الفلسفة وعلى حد تعبير الزركشي في كتابه « البحر المحيط » إن أصول الفقه هو مجموع طرق الفقه من حيث أنها على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وحالة المستدل بها. وبهذا يكون علم الأصول هو منهج البحث عند الفقيه أو هو منطق مسائله وهو قانون عاصم لذهن الفقيه من الخطأ. وهو بتعريف البيضاوي في « المنهاج » معرفة دلائل الفقه اجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد. وجاء في « تنقيح الأصول » أنه علم يعرف به أحوال الأدلة الشرعية من حيث اثباتها للأحكام وأحوال الأحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالأدلة. وقد حدّد الآمدي في كتابه « الأحكام في أصول الأحكام » موضوع علم الأصول بأنه الدليل الشرعي الكلي من حيث أنه يثبت حكماً كلياً. ومباحث الأصوليين لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة الى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استفادة الأحكام منها. وفائدة هذا العلم هي القدرة على نصب الأدلة السمعية على مدلولاتها ومعرفة الأحكام الشرعية بتطبيق قواعده على الأدلة التفصيلية التي تستنبط منها الأحكام. وعلى هذا اذا كان الفقه أساساً مستمداً من معنى الفهم الدقيق فإن علم الأصول هو المقدمات المنطقية التي ينبني عليها هذا الفهم

الدقيق في مجال الأحكام الدينية.

ويحصر الأصوليون مبادئهم في أربعة أصول هي:

القرآن والسنة والإجماع والإجتهاد أو القياس أو الرأي، ويضيف البعض الإستحسان والاستصلاح. إن القرآن هو المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي وتأتي السُنّة في المرتبة التالية وهي تضع تفاصيل القواعد العامة المطلقة الواردة في القرآن من خلال أقوال الرسول وأفعاله. وكان هناك ادراك منذ ظهور الإسلام بأن القواعد القرآنية عامة مطلقة ولهذا كانت السُنّة ذات أهمية خاصة في طرح التفاصيل. ويلاحظ أن علي بن أبي طالب أوصى عبدالله بن عباس عندما أرسله لمجادلة الخوارج بألاّ يحتج عليهم بالقرآن، فإن القرآن حمّال أوجه ولكن احتج عليهم بالسُنّة فإنها لا تدع لهم مخرجاً. والإجماع على حد قول الآمدي هو اتفاق جملة المجتهدين والفقهاء في عصر معين على حكم بصدد واقعة معينة. ويرى البعض أن المقصود بالإجماع هو إجماع الفقهاء ورجال الدين. والإجماع نوعان: قوليّ وسكوتي، القوليّ هو الرأي الصريح والسكوتي هو الضمني بعدم اعتراض الفقهاء عليه والقولي يتم بالتداول والتشاور والسكوتي يتم بالصمت. والرأي كما يقول الشوكاني يعتمد على العقل والتدبير وحذق بالأمور واستخراج الدليل من الكتاب والسُنّة وهذا يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية أو بأصالة الإباحة في الأشياء أو الحظر على اختلاف الأقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسّك بالاحتياط. ويرى ابن قيم الجوزية في كتابه «أعلام الموقعين عن رب العالمين» ان الرأي خصّوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الامارات. والسبب في اعتبار الرأي أصلاً من الأصول أن الوقائع أكثر من النصوص وفي هذا يقول الشهرستاني إننا نعلم قطعاً ويقيناً أنّ الحوادث والوقائع في العبادات والتصرّفات مما لا يقبل الحصر والعد ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى. وعلم قطعاً ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاده. والاجتهاد هو الرأي. وقد اعتبر الغزالي منطق أرسطو شرطاً من شروط الاجتهاد وزمن كفاية على المسلمين وهو يعتمد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية. ويرى الشافعي أن الإجتهاد والقياس إسمان لمعنى واحد. والقياس هو ما يسميه المتكلمون قياس الشاهد على الغائب، وهو موصل الى اليقين كما يقول السيوطي. والقياس نوع من الاستقراء العلمي على أساس قانون: لكل معلوم علة ويقول الزركشي الحكم ثَبُت في الأصل لعلة كذا، وقانون الأطراد وهو القطع بأن علة الأصل موجودة في الفرع. ولا بد من وجود مسالك تجمع بين الأصول والفروع وهي إما نقلية: النصّ والاجاع وفعل النبي، وإما عقلية: السَّبْر والتقسيم والمناسبة والشبه والطرد والدوران وتنقيح المناط على أساس أن القياس في النهاية هو إلحاق فرع بأصل في حكمه لمساواته له في علة هذا الحكم. ويعد القياس مرادفاً للرأي. ويرى الشوكاني في «ارشاد الفحول» أن القياس أصلاً في اللغة هو تقدير شيء على شيء آخر وتسويته به، وهو بذل الجهد في طلب الحق. ويضيف بعض الأصوليين الى الأصول الأربعة الاستحسان.

يقول الكرخي: الاستحسان هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافة بوجه هو أقوى بمعنى العدول لدليل أقوى مرتبة وهو استحسان الشارع أو لدليل أقوى حجة وهو الاستحسان القياسي أو للمصلحة العامة ويسمى استحسان الضرورة. ويستند الأصوليون في هذا الى ما جاء في القرآن: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (سورة الزمر: 18). وجاء في القرآن أيضاً: ﴿واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم من قبل أن يأتيكم العذاب بغتة وأنتم لا تشعرون﴾ (سورة الزمر: 55)، كما يستندون الى الحديث «وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن». ويرى البخاري أن الاستحسان تفسير معين للشرع، وهو قياس خفي ونوع خاص من الاستنباط حيث يفضل الاستحسان. ويرى البعض أن يتم تقييد الاستحسان وهذا ما أدى الى ظهور الاستصلاح لأنه يحل المصلحة العامة للناس محل المبدأ الصوري وهو الأمر الحسن. وبجانب الاستحسان يوجد الاستصلاح وهو البحث عن المصلحة المرسلة للناس وهو أيضاً نوع من القياس الخفّي. ويحدد الغزالي مبدأ المصلحة بأنه المحافظة على مقصود الشرع من الخلق وهو يرمي الى حفظ خمسة أشياء هي الدين والحياة والعقل والنسل والملك، ويشترط الملاءمة لمقاصد الشرع وأنها عقلية ولحفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم الدين وهي في مجال المعاملات لا العبادات.

بكل هذه الأصول يستهدف علماء أصول الدين التوصل الى الحدّ أو التعريف وغايتهم منه هو مجرد التمييز، ويرجع الحد الى قول الواصف؛ والحد بتعريف الباقلاني هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حدّه وانما على الحد أن يأتي

بعبارة يظن السائل عالماً بها إن جهل ما سأله عنه فإن جهل العبارات كلها فَسُحْقاً! والحد يستهدف الإشعار بالحقيقة كما يقول الجويني، ويرى الزركشي أن الحدّ مما يسهل اقتناصه. وقد ظهر علم أصول الفقه في أواخر القرن الثاني للهجرة عندما ألّف الشافعي (توفى 204 هـ) كتابه «الرسالة». وظهر في هذا العلم اتجاهان، اتجاه يتمسك بالحديث ونجده بصفة خاصة في الحجاز واتجاه يتمسَّك أكثر بالرأي وظهر هذا في العراق. ولكن يلاحظ أنه لا يمكن التنصل من الحديث والرأي ولهذا يقول البزدوي أحد علماء الأصول: «لا يستقيم الحديث إلا بالرأي ولا يستقيم الرأي إلا بالحديث حتى إن من لا يحسن الحديث أو علم الحديث ولا يحسن الرأي فلا يصلح للقضاء والفتوى». ويختلف الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة في درجات الأخذ بالحديث والرأي وتعتبر المدرسة الحنفية على رأس الآخذين بالرأي وتليها الشافعية ثم المالكية ثم الحنابلة.

وأشهر المؤلفات في علم أصول الفقه بجانب كتاب «الرسالة» للشافعي: «أصول الفقه» لأبي بكر الرازي 270 هـ. و«رسالة في الاصول» لأبي الحسن الكرخي 301 هـ. و«تأسيس النظر» لعبيد اللّه بن عمر أبي زيد الدبوسي 430 هـ. و«أصول البزدوي» لعلي بن محمد البزدوي 482 هـ. و«أصول السرخسي» لأبي بكر محمد بن أحمد السرخسي 490 هـ. و«بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والأحكام» 694 هـ. و«تنقيح الأصول لعبيد اللّه بن مسعود 747 هـ. و«جمع الجوامع» لتاج الدين بن عبد الوهاب بن علي السبكي 771 هـ. و«مسلم الثبوت» لمحب الدين بن عبد الشكور 1119 هـ.

## مصادر ومراجع


- ابن خلدون، المقدمة.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه.
- أبو طالب، صوفي، تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد العربية.
- اسماعيل، شعبان محمد، أصول الفقه.
- الخضري، محمد، أصول الفقه.
- السبكي، عبد اللطيف، وآخرون، تاريخ التشريع الإسلامي.
- الشوكاني، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق في علم الأصول.
- عبد الخالق، عبد الغني، وآخرون، أصول الفقه.
- عبد الرازق، مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.
- المراغي، عبد اللّه، الفتح المبين في طبقات الأصوليين.
- النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلامي.


مجاهد عبد المنعم مجاهد

# فِكْر (تَفْكير)

**Pensée – Intellect**
**Thought**
**Denken**

نشاط إنساني يحدث بشكلين رئيسيين: التفكير من أجل الحصول على معرفة بالشيء أو التفكير لإعمال العقل بشأن الإرادة وبهذا يكون عندنا التأمل والتدبر أو القصد. ولهذا فإن أصحاب نزعة الظاهريات ابتداء من برنتانو 1838 - 1917 يرون أن التفكير قصدي أي أنه يتوجه نحو موضوع وهذا الموضوع قد يكون عينياً وقد يكون تجريدياً، والتفكير في الموضوع هو تفكير في صفاته أو في علاقاته.

ويمكن حصر الإتجاهات التي فسرت التفكير في خمسة اتجاهات: 1 - الأفلاطونية: وهي ترى أن التفكير هو حوار في النفس يتضمن كلمات ذهنية تشير الى أشكال والى أفراد وعلى هذا فإن التفكير نشاط روحي. 2 - الأرسطية: ترى أن التفكير فعل من أفعال العقل يظهر ماهية الشكل أو صورته العقلية. 3 - التصورية: ترى أن التفكير نشاط لإبراز المفاهيم أو الأفكار أمام العقل وهو إما نظري أو ينشكل من تجريدات الخبرات الحسيّة. 4 - التخيلية: التفكير نتيجة صور تخيلية ترتبط ببعض العادات نتيجة ميول العقل الى التحرك من صورة الى صورة. 5 - النزعة الإسمية السيكولوجية: ترى أن التفكير هو حوار داخلي في النفس يستخدم الصور اللفظية أو الكلمات الذهنية التي تشير الى الأشياء أو فئاتها.

ويرى الفيلسوف المعاصر جلبرت رايل 1900 - 1976 في كتابه «مفهوم العقل» أن السلوك الحق هو الذي يتم استناداً إلى بعض مبادىء الإستدلال والموضوع والسلوك هو تطابق مع الاتساق الاستدلالي.

أما الفيلسوف الوجودي الالماني مارتن هيدغر 1889 - 1976 فإنه يحلّل التفكير تحليلاً وجودياً ويرى أن التفكير دليل على نقص التفكير وأن ما يدفعنا الى التفكير هو أننا لا نزال لا نفكر واللغة أساسية للتفكير فعندما يتكلم الإنسان فإنه يفكر وليس العكس، والتفكير بهذا المعنى نداء، وما ينادينا أن نفكر فيه إنما يعطينا غذاءً للفكر. والتساؤل يعطينا التفكير والتفكر ويمنحنا ثقة في التفكير باعتباره مصيرنا الجوهري.

## مصادر ومراجع


- Bartett, F.C., Thinking, 1953.
- Bruce, A., Epistemology and The Philosophy of Mind, 1966.
- Bruner, J.S., and Others, A Study of Thinking, 1956.
- Greach, P., Mental Acts, 1957.
- Hampshire, S., Thought and Action, 1959.
- Heidegger, M., Building Dwelling Thinking, 1951.
- Heidegger, M., What Calls for Thinking?, 1951.
- Price, H.H., Thinking and Experience, 1953.
- Quine, W.V., Word and Object, 1960.
- Ryle, G., The Concept of Mind, 1960.


**مجاهد عبد المنعم مجاهد**

---

# فَلْسَفَة

**Philosophie**
**Philosophy**
**Philosophie**

---

**1 ـ في اشتقاق الفلسفة:**

الفلسفة كلمة يونانية الأصل مركبة من جزئين هما: «فيلو» وتعني محبة و«سوفيا» وتعني الحكمة. وعليه تدل كلمة «الفلسفة» من الناحية الاشتقاقية على محبة الحكمة أو إيثارها. وقد نقلها العرب الى لغتهم بهذا المعنى في عصر الترجمة. فيقول الفارابي (ت 950) «اسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من «فيلا» ومن «سوفيا». ففيلا الإيثار، وسوفيا الحكمة. والفيلسوف مشتق من الفلسفة. وهو على مذهب لسانهم «فيلوسوفوس» ومعناه مؤثر الحكمة. والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة». ويذكر أن الجرجاني يعرِّف الحكمة بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية، فهي علم نظري غير آلي. وقد أوصى الله تعالى الناس بالحكمة، فقال ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾ (سورة البقرة 269) هكذا كانت الفلسفة عند الاغريق والعرب أسمى الدراسات وأجلّها.

وكان فيثاغوراس 572 ـ 497 ق.م. فيما نقلت إلينا الروايات، أول من وضع معنى محدداً لكلمة «الفلسفة». فقد نسب إليه أنه قال «إن صفة الحكمة لا تصدق على أي كائن بشري. إنما الحكمة لله وحده». ولذلك وصف نفسه بأنه ليس حكيماً بل محباً للحكمة وحسب. وقد ذكر سقراط 470 ـ 399 ق.م. ذلك في محاورة «الفيدون» فقال إن الحكمة لا تؤتى إلا للآلهة. أما البشر فحسبهم محبتها. على أن أفلاطون 428 ـ 348 ق.م. هو الذي أسبغ على الفلسفة معنى فنياً محدداً حين وصف الفيلسوف بأنه شخص يصب اهتمامه على الحقيقة وليس على المظهر، ويعنى بإدراك الوجود الماهوي للأشياء وطبيعتها. ومنذ ذلك الزمن أصبحت الفلسفة بأوسع معانيها تدل على محاولة تأملية ومعقولة لمعرفة خصائص وطبيعة الكون بما هو كل.

هذا من حيث الاشتقاق، أما من حيث الأصل، فقد نشأت الفلسفة، فيما يقول أرسطو 384 ـ 322 ق.م. من الدهشة وحب الإستطلاع. فحين وجد الإنسان نفسه حيال تغيرات مطردة، وقف منها موقف المندهش الحائر، وسعى الى استطلاع أسبابها واستكناه خفاياها وأسرارها ليزيل عن نفسه الإندهاش ويذهب عنه الحيرة ويعيد الى نفسه الإستقرار. وطرح على نفسه سؤالين مختلفين هما: ما الأشياء؟ كيف تحدث الأشياء؟ وربما وقع في ظن الفلاسفة الأوائل ان هذين السؤالين يعودان الى أصل واحد، وكانوا في ذلك على خطأ لأن السؤال الأول فلسفي بحت والآخر علمي بحت. وقد نشأت الفلسفة عن محاولة الإجابة عن السؤال الأول والعلم عن الثاني. ومهما يكن من أمر، فقد نشأت الفلسفة والعلم وكأنهما موضوع واحد لا حدود بينهما ولا فواصل. ولا عجب إن ظلّ العلم غير متميز عن الفلسفة ولا الفلسفة عن العلم طوال قرون متعددة. والواقع أن العلوم الخاصة كالفيزياء والفلك والرياضيات وعلم النفس كانت كلها منضوية تحت لواء الفلسفة. وهذا هو السر في أن الفلاسفة القدامى كانوا علماء كذلك. فكانت كتاباتهم تشتمل على مباحث فلسفية ومباحث علمية على حد سواء. وكان كل واحد منهم من أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا 980 ـ 1037 وابن رشد 1126 ـ 1198 والاكويني 1225 ـ 1274 وديكارت 1596 ـ 1650 وغيرهم عالم رياضيات وعالم طبيعة وعالم نفس... الخ الى جانب كونه فيلسوفاً.

وممّا أسهم في اندماج العلوم الخاصة في الفلسفة استخدام طريقة واحدة بعينها تقوم على التأمل العقلي في مجالي الفلسفة والعلم. ففي الحقب الأولى من الفكر الإنساني اتخذ الفلاسفة من التأمل النظري أداة كادت تكون الوحيدة في البحث، ولم يلجأ هؤلاء الى المشاهدة والتجريب إلاّ فيما ندر. ولذلك لم تَكن العلوم متميزة عن الفلسفة وإنْ كانت مختلفة عنها تماماً،

إذ تنصبّ العلوم على الكشف عن كيفية تغير الأشياء من حال إلى آخر في حين تنصبّ الفلسفة على الكشف عن طبيعة الأشياء وماهياتها. وهكذا فقد رأى انكسمنس (حوالى 588 ـ 525 القرن السادس ق.م.) بأن الهواء أصل الأشياء وجوهرها وانها تتغير من حال لآخر بعملية التكاثف والتخلخل. ورأى ديمقريطس 460 ـ 360 ق.م. أن الذرات العائمة في الفراغ أصل الأشياء وأنها تتغير من حال الى آخر باتخاذها تشكيلات مختلفة ومتعددة في الفراغ. أما أفلاطون فإنه يرى أن الصور أو المثل التي لا تدرك إلا بالحدس هي أصول الأشياء وجواهرها في حين أن ما يحصل على الأشياء من تغير يعزى إلى محاكاتها أو مشاركتها في المثل. وهذا يوضح بجلاء أن العلوم كانت تنضوي تحت لواء الفلسفة وتعتبر فروعاً لها. وقد استمر اقتران العلوم بالفلسفة حتى القرن السابع عشر. وها هو ذا ديكارت يقول «ان الفلسفة أشبه بشجرة جذورها الميتافزيقا وجذعها الفيزياء وفروعها الطب والميكانيكا والأخلاق». فمع البعد الزمني الشاسع بين أفلاطون وديكارت استمرت العلوم في عصر ديكارت تعد فروعاً من الفلسفة. وهذا يرجع الى أن النهج الذي انتهجه رجال الفكر في الفلسفة والعلوم كان واحداً ويقوم على النظر العقلي الى الأشياء.

ولذلك حين أدخلت طريقة الملاحظة التجربة والفرضية والتحقق في مجال العلوم، لم يكن بدٌّ من انفصال العلوم عن الفلسفة. فشهدت العصور الحديثة حركات انشقاق متوالية داخل الفلسفة. فانفصل عن الفلسفة أول ما انفصل الفيزياء على يد كل من غاليليو 1564 ـ 1642 ونيوتن 1642 ـ 1727 ولحقت بها الكيمياء على يد لافوازييه 1743 ـ 1794 واستقل علم الاحياء على يد كلود برنارد 1813 ـ 1878 وتبعها علم النفس ثم علم الاجتماع وغيرهما من العلوم.

وحين انفصلت العلوم عن الفلسفة ظنَّ بعض رجال الفكر وعلى رأسهم أوغست كونت 1798 ـ 1857 أن الفلسفة لم تعد ذات موضوع، ولا بد أن تنحسر عن مجال البحث لأنه لا طائل تحتها ولا فائدة منها. فقد غدت في نظر هؤلاء عقيمة لأنها تبحث فيما لا تمكن معرفته بحالٍ من الأحوال، ومن يبحث فيها فوقته ضائع لا محالة. فتصور هؤلاء أن الفلسفة قد شاخت ووهنت ولم يعد لها القدرة على الاضطلاع بما أوكل اليها من مهمات، ولا بد من أن تتراجع أمام العلوم المتخصصة.

على أن نظرة كهذه الى الفلسفة، وإن كان لها ما يبررها من بعض النواحي، لم تلق استجابة من العدد الأكبر من الفلاسفة ورجال الفكر. لذلك لم ينثنوا عن مواصلة التفلسف في المسائل الأساسية للوجود والأخلاق والمصير الإنساني وغير ذلك، بل نشاهد على العكس من ذلك أن المسائل الفلسفية أخذت تتعقّد وتتشعَّب والبحوث والنشرات الفلسفية تتزايد والصراعات الفكرية تحتدم وتشتد بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة. وهذا يعني أن للفلسفة فعالية ملازمة للإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، وانه لن يكف عن التفلسف إلاّ حين يتخلى عن إنسانيته وهن عقلانيته.

**2 ـ تأويل الفلسفة:**

لا بد من التنويه بادىء ذي بد بأن أي تأويل للفلسفة ينطوي على نظرة متحيزة نحوها، ذلك أن تأويلها على نحو دون آخر هو في الوقت ذاته حد لموضوعها ولمنهجها وغاياتها وأبعادها. عليه فالأقرب الى روح النزاهة والحياد الفكري ان نقدم تأويلات متعددة، كل منها يعكس وجهة نظر خاصة لطائفة من الفلاسفة الذين صبّوا اهتمامهم على جوانب مختلفة من الفلسفة دون أخرى. وبعامة يمكن أن نحصر هذه التأويلات في أربع وهي: الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً، الفلسفة باعتبارها علماً قبْلياً، الفلسفة باعتبارها هراءً والفلسفة باعتبارها وسائل دفاعية.

**(أ) الفلسفة باعتبارها علماً اختبارياً:**

يعتقد بعض الفلاسفة أن الجُمل الفلسفية لا تختلف في جوهرها عن العبارات العلمية. ولذلك يمكن التحقق من صدقها وكذبها بالملاحظة والتجربة على غرار القضايا العلمية. ومصداق ذلك أنه حين أراد ديوجنيس 412 ـ 322 ق.م. تكذيب عبارة بارمنيدس (515 ـ القرن الخامس ق.م.) «الحركة مستحيلة» لجأ إلى شهادة الحواس، فنهض على قدميه وبدأ يتحرك. وخلص إلى أن الحركة ممكنة لأنه تحرك. كذلك اعتقد هيوم 1711 ـ 1776 ان الخبرة الداخلية أو الإستبطان يبيّن كذب مفهوم الذات من حيث هي جوهر روحي بسيط متصل. فقد كتب: «حين أتوغل في قرارة ما أدعوه ذاتي، فإني أتعثر دائماً بهذا الإدراك الجزئي أو ذاك، كإدراكي الحرارة أو البرودة وللضوء أو الظل وللحب أو البغض وللألم أو اللذة، ولا أمسك أبداً بذاتي في أي وقت بدون إدراك ما. كما لا أستطيع أبداً أن ألاحظ شيئاً على الإطلاق ما عدا ذلك الإدراك... وإذا ظنَّ امرؤ، بعد

تفكيرٍ جادٍ وغير منحاز، أن لديه فكرة عن ذاته تختلف عما وصفت، فإني أعترف أنه يتعذر عليَّ أن أمضي في حجاجه بأكثر مما فعلت. وكل ما أسلِّم له به أنه قد يكون على صواب كما قد أكون أنا على صواب وإننا مختلفان اختلافاً أساسياً في هذا الأمر. فربما استطاع أن يدرك شيئاً بسيطاً متصلاً يسميه «ذاته» في حين أنني موقن بأنه لا وجود لمثل هذا المبدأ عندي. ومن هذا يبدو أن هيوم، فيما توحي به لغته، يعتمد على الملاحظة الداخلية للتحقق من كذب فكرة الذات باعتبارها جوهراً روحياً بسيطاً ذا وجود متصل.

ومن وجهة النظر هذه تكون العبارات التي يعتقد بها الماديون مثل «المادة جوهر الأشياء» و«الأشياء المادية موجودة مستقلة عن الإدراك» اختبارية كما تكون العبارات التي يؤمن بها المثاليون مثل «الفكر جوهر الأشياء» و«لا وجود للأشياء بدون الإدراك» هي الأخرى اختبارية سواء بسواء على الرغم مما بينها من تناقض سافر. وكل هذه العبارات في رأي أنصارها تعبِّر عن حقائق أساسية وقصوى في العالم. لذلك يعمد الماديون والمثاليون الى اصطناع البينات الاختبارية للتدليل على صدقهم وكذب خصومهم لأنهم يعدون الفلسفة علماً. فالماديون يعتقدون أن الفلسفة «تدرس أشمل القوانين التي تعمل في العالم كله وكذلك تدرس انعكاسها في معرفة الإنسان». إن القوانين الشاملة لتطور المعرفة لا تدرس من قبل أي علم متخصص وإنما تدخل في موضوع دراسة الفلسفة «المادية الديالكتيكية»، (تأليف جماعة من أساتذة سوفييت، مرعي وآخرين، دار الجماهير، بيروت، ص23). فالمادية تؤسس نظريتها كلها على المفهوم المادي للعالم. ومن وجهة النظر هذه تقوم المادية بتفحص العالم وتحاول اكتشاف القوانين التي تتحكم فيه والقوانين التي تتحكم في تطور المجتمع البشري لأن الإنسان ليس إلاَّ جزءاً من الحقيقة وهي تختبر كل اكتشافاتها ونتائجها ونظرياتها بالتجربة الفعلية فترفض أو تعدل نتائجها ونظرياتها على نحو تتوافق فيه مع الوقائع. كما يعدّ المثاليون الفلسفة علماً، وهي في نظرهم دراسة الوجود باعتباره الفكر المطلق من أجل اكتشاف أعمّ مبادىء تركيبه وقوانين تطوره. وعليه فبالرغم من وجود اختلاف كبير بين الماديين والمثاليين، فإنهم متفقون على أن الفلسفة علم لا تختلف عن العلوم المتخصصة إلا بكونها تتناول أعمّ قوانين الوجود في حين تتناول العلوم المتخصصة قوانين ميادين معينة منه.

على أن تأويل الفلسفة على النحو المتقدم ينطوي على صعوبة لا يمكن التغلب عليها في نظرنا، وهي أنه لو كانت الفلسفة علماً يتناول دراسة أهم قوانين الوجود ومبادىء تطوره سواء أكان هذا الوجود مادة أو فكراً، لكان من الممكن، من حيث المبدأ على أقل تقدير، حلّ الخلافات بين الفلسفات المختلفة، ولكن لا توجد طريقة لحسمها على خلاف ما هو الحال في ميادين العلوم المتخصصة. فإذا اختلف عالمان على قضية مثل وجود حياة على المريخ، فإن من الممكن تحديد نوع الطريقة التي يمكن استخدامها للتثبت من صدق هذه القضية أو من كذبها، ويكون أحدهما على صواب والآخر على خطأ. أما في مجال الفلسفة، فإننا نفتقر الى مثل هذه الطريقة. فمثلاً ليس هناك طريقة للتحقق من صدق أو كذب عبارة باركلي 1685 ـ 1753 «لا وجود للأشياء المادية بدون الإدراك». وعليه فلا يجوز أن نقول إن من يقبل هذه العبارة أو يرفضها هو صادق أو كاذب. واذا كان بعض الفلاسفة قد حاولوا دحض فلسفات خصومهم باصطناع قياس نفي التالي (وهو قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة والصغرى قضية جزئية سالبة تنفي تالي الكبرى والنتيجة جزئية سالبة تنفي مقدم الكبرى) كما فعل ديوجنيس في دحض القول بعدم وجود الحركة وفعل مور 1873 ـ 1958 في الدفاع عن نظرة الحس العام في الأشياء ضد مقولة باركلي، فإنهم قد ارتكبوا مغالطة استنتاج كذب قضية غير اختبارية من كذب قضية إختبارية. إذ لا يصح من الناحية المنطقية أن نستنتج كذب القضية «الأجسام المادية غير موجودة» من كذب القضية «هذه المنضدة ليست جسماً مادياً موجوداً» إذ تنطوي على الإفتراض بأنه يمكن استنتاج نظرة غير اختبارية من نتائج إختبارية وقابلة للاختبار بواسطة الملاحظة والتجربة. وهذا خطأ واضح. فإذا كانت القضية ق تستلزم القضية ك، فإن كذب ك يستلزم كذب ق. وعليه اذا كان تكذيب القضية ك ممكناً اختبارياً، كان تكذيب ق ممكناً اختبارياً كذلك. ولكن بينما يسلم الفلاسفة بكذب القضية «هذه المنضدة ليست جسماً مادياً» فإنهم لا يسلمون بكذب القضية «الأجسام المادية غير موجودة». وعليه فليس هناك أية بينة إختبارية للتدليل على كذب القضية الفلسفية من نحو «الأجسام المادية غير موجودة» وهذا يدل على أنه إذا لم يكن هناك وسيلة إختبارية لحل الخلافات الفلسفية، فليس يمكن أن تكون القضايا الفلسفية إختبارية، ولا الفلسفة علماً اختبارياً.

من هذا نخلص الى أن الفلسفة ليست علماً، فوق العلوم

رغم وجود صلة قوية بينها. ومحاولة جعل الفلسفة علماً تنطوي على جهودٍ ضائعة ويائسة.

**( ب ) الفلسفة باعتبارها علماً قبْلياً:**

إذا كانت النظريات الفلسفية إختبارية فإنها، في رأي البعض، لا مناص من أن تكون قبْلية (أي غير مكتسبة عن طريق التجربة كالمنطق والرياضيات)، وهذا ينطوي على أن التثبت من صدق أو كذب العبارات الفلسفية لا يتحقق بواسطة الاختبارات التجريبية والمشاهدات الحسية بل بواسطة تحليل المفاهيم التي تتضمنها تلك النظريات. فكما أن التحقق من صدق القضية الرياضية « 2 + 3 = 5 » لا يقوم على أي بينات اختبارية، كذلك فإن التحقق من صدق القضية الفلسفية « لا وجود لشيء غير مدرك » لا يقوم، فيما يرى هؤلاء الفلاسفة على بينات اختبارية، لأن كلتا القضيتين قبْليتان، وتحليل المفاهيم التي تنطويان عليها كفيل بأن يبرهن على صدقهما. وعلى هذا فلم يعمد زينون الايلي (حوالى 490 ـ 430 ق. م.) الى التجربة للبرهنة على صدق القضية « الحركة مستحيلة » بل عمد الى قياس الخُلف (وهو قياس يراد به التدليل على كذب نقيض قضية للبرهنة على صدق القضية) والى تحليل مفهوم الحركة للبرهنة على أن القول بوجود الحركة ينطوي على تناقض ذاتي. وعليه فإن الفلاسفة الذين لا يصطنعون الملاحظة ولا التجربة في التحقق بل طريقة التحليل المنطقي والبرهان الرياضي يؤولون النظريات الفلسفية على إنها قبْلية. وهذا راسل 1872 ـ 1970 يقول: « إن المنطق هو ماهية الفلسفة ». ويقول برود (1887 ـ ): « لا بد أن يكون واضحاً الآن لماذا تختلف طريقة الفلسفة عن طريقة العلوم الطبيعية هذا الإختلاف الكبير. ففي الفلسفة لا تُجرى التجارب لأنها عقيمة. فإذا أردت أن تعرف كيف يسلك جسم في حضور جسم آخر، حسبك أن تضع الإثنين معاً وتغير الظروف وتلاحظ النتائج. ولكن التجربة لا توضح معنى السبب بعامة أو الجوهر بعامة... إن طريقة الفلسفة هي أشبه ما تكون بطريقة الرياضيات على الأقل من حيث أن كلتيهما لا تستعينان بالتجربة ».

ولإيضاح هذه النقطة نأخذ احدى حجج زينون ضد الحركة. يقول زينون: لكي يقطع جسم مسافة ينبغي أن يقطع نصف تلك المسافة قبل أن يقطعها كلها، ولكي يقطع نصف ذلك النصف ينبغي أن يقطع ربع المسافة، ولكي يقطع ربعها ينبغي أن يقطع ثُمنها.... الى غير ما نهاية. وبما أنه يستحيل أن يقطع جسم عدداً لامنتهياً من المسافات في زمن منتهٍ، فإن الحركة تكون مستحيلة.

يلاحظ على هذه الحجة أن المقدمات التي استنتج منها عدم وجود الحركة ليست اختبارية. فإن كلمة « ينبغي » في المقدمة الأولى تدل على الضرورة المنطقية، وكلمة « يستحيل » في المقدمة الثانية تدل على الإستحالة المنطقية. وعليه فالمنطق، وليس التجربة، هو الذي يخبرنا انه لكي ينتقل جسم من مكان إلى آخر، فإنه ينبغي أن يقطع عدداً لا نهاية له من المسافات. وعلى النسق نفسه فالمنطق هو الذي يخبرنا أنه من المحال قطع عدد غير متناهٍ من المسافات في زمن متناهٍ، أي أن متسلسلة كاملة غير متناهية من التغيرات في المواضع تناقض ذاتي. فالنتيجة القائلة بأن الحركة غير موجودة والتي تعبر فيما يبدو عن واقعة في العالم تصدر حكماً قبْلياً على ظاهرة الحركة وهو ان المنطق يستبعد وجود الحركة، وان ما نظنه حركة ليس إلا وهماً. وبعامة ان الفلاسفة الذين ركزوا اهتمامهم على طريقة البرهان والدحض المنطقي اضطروا الى القول بأن النظريات الفلسفية في طبيعة الواقع تركيبية قبْلية. وإذا كانت النظريات الفلسفية قبْلية فليس للتجارب قيمة في تقرير صدق أو كذب هذه النظريات أكثر مما للتجارب قيمة في تقرير صدق القضايا الرياضية مثل « ان مجموع درجات الزوايا الداخلية لمثلث إقليدي يساوي قائمتين ».

إن الصعوبة التي تنطوي عليها هذه النظرة في طبيعة النظريات الفلسفية هي أنه إذا اعتبرنا النظريات الفلسفية قبْلية فلن يكون لها صلة بالعالم لأن القضايا القبْلية مستقلة في صدقها وكذبها عن حالة العالم وواقعه. وعليه فيتعذر على أية بيناتٍ اختبارية أن تحسم الخلافات الفلسفية. ذلك أن القضية القبْلية الصادقة تكون صادقة بسبب معاني حدودها، وليس بسبب ما في العالم من وقائع. وكذلك تكون القضية القبْلية الكاذبة كاذبة بسبب ما بين معاني حدودها من تناقض منطقي. فلا تستطيع أية واقعةٍ في العالم أن تجعل الأولى كاذبة والأخرى صادقة. وعليه فلا تستطيع النظريات الفلسفية باعتبارها قضايا قبْلية أن تزودنا بأية معلوماتٍ عن العالم ولا عن وجود أو عدم وجود أي شيء فيه. وهذا يؤدي الى تفريغ النظريات الفلسفية من محتواها الواقعي ويقطع صلتها بالعالم الأمر الذي يتعارض مع معتقدات أغلب الفلاسفة.

لذلك يتعذر الأخذ بهذه النظرة لأنها تؤدي الى جعل القضايا الفلسفية فارغة من المحتوى الواقعي، وعندئذ تستوي

الإتجاهات الفلسفية المتعددة المختلفة استواء الأنسقة المنطقية المختلفة.

**( جـ ) الفلسفة باعتبارها هراء:**

يرى أصحاب هذه النظرة وهم الوضعيون المنطقيون ومنهم فون ميزز (1881 ـ ) وكارنب (1891 ـ ) وآير (1910 ـ ) وغيرهم بأن الجمل الفلسفية خالية من المعنى لأنها لا تعبر عن قضايا، وإن بدت كذلك. فالجملة «هناك عالم من الكليات الأزلية فوق الحسية» لا تختلف من حيث المعنى عند هؤلاء الفلاسفة، عن الجملة «هناك عالم من الاعداد الطائرة الأسرع من البرق». ومع أن الجملة الأولى تبدو مفيدة وأنها تعبر عن شيء على جانب من الأهمية فإنها تفتقر الى المعنى افتقار الجملة الثانية اليه. فكلتا الجملتين هراء.

تقوم نظرة الوضعيين المنطقيين في استبعاد الجمل الفلسفية من مجال الكلام المفيد على تبنيهم مبدأ التحقق في المعنى ومؤداه أن كل عبارة غير قَبْلية لا يكون لها معنى إلا اذا كان ما تعبر عنه قابلاً للتحقق بواسطة الإدراك من حيث المبدأ على أقل تقدير. بكلمة أخرى، ان معنى أية عبارة اختبارية هو طريقة التحقق منها. وعليه فحين وجد الوضعيون المنطقيون أن الجمل الفلسفية لا تخضع لهذا المعيار في المعنى استبعدوها واعتبروها كلاماً فارغاً، لأنهم لم يجدوا طريقة للتثبت من صدقها أو كذبها.

الصعوبة في هذه النظرة هي أن الوضعيين المنطقيين حين وضعوا مبدأ التحقق في هذه الصيغة كانوا قد عزموا مقدماً على استبعاد العبارات التي تشير الى حقائق فوق الحسي ومنها العبارات الفلسفية من ميدان الكلام المفيد بالتعريف. فاستبعادهم للجمل الفلسفية تعسفي واعتباطي. إذ أن القول أن كل قضية تركيبية لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل فارغة من المعنى لأنها تشير الى حقيقة فوق الحسي يكافىء القول ان كل قضية تشير الى حقيقة فوق الحسي لا يمكن التحقق منها بواسطة الخبرة الحسية من حيث المبدأ على الأقل وهي لذلك فارغة من المعنى. وبذلك يصبح مبدأ التحقق تكرارياً، وبالتالي فارغاً من المحتوى الواقعي.

على أن هذه النظرة للجمل الفلسفية تتميز بكونها تقدم تفسيراً ممكناً لاستمرار الخلافات الفلسفية دهوراً طويلة دون الوصول الى حلٍ في صالح إحدى الفلسفات المتنازعة. وعليه فالخلافات الفلسفية، ومن وجهة نظر الوضعيين المنطقيين مزمنة لأن الفلاسفة يظنّون أنهم يتحدثون عن شيء ذي معنى في حين أن ما يتحدثون عنه هراء. ولذلك يتعذر عليهم الوصول الى حل لخلافاتهم.

**( د ) النظريات الفلسفية باعتبارها وسائل دفاعية:**

إن أنصار هذه النظرية وعلى رأسهم لازرويتز (1907 ـ ) يرون أن الجمل الفلسفية ليست سوى وسائل دفاعية يستعين بها الإنسان لتحقيق مصالحه ولدرء مخاوفه والتخفيف عن آلامه وأحزانه. فحين يقول بارمنيدس «كل شيء ثابت» فإنه لا يعبر عن قضية اختبارية يمكن التحقق من صدقها لأنه يعرف أن الماء يتحرك دائماً، والعصفور يطير والريح تهبّ.. والخ... وأن كل واحد من هذه يكفي لتكذيبها. ولذلك فمشاهدة حالات خاصة تتعارض، فيما يبدو، مع قول بارمنيدس لا تؤدي الى زحزحة موقفه، لأن بارمنيدس وكل الذين يؤمنون بفلسفة الثبات والاستقرار لا يصدرون حكماً اختبارياً عن العالم، بل يتخذون تلك العبارة وسيلة يدافعون بها عن أنفسهم، لأنه لو شدد الخناق عليهم كما فعل ديوجنيس في محاولة لدحض قول بارمنيدس، فإنهم يلجأون، دفاعاً عن موقفهم، الى التمييز بين الحقيقة والمظهر ويقولون إن الأشياء تبدو متحركة، ولكنها في الواقع ثابتة ومستقرة. فالحركة وهْم، ولذلك فلا يحفل بها.

ولكن لماذا يصرّ بارمنيدس وأتباعه على أن كل الأشياء ثابتة بالرغم مما تقدمه شهادة الحواس على عدم ثباتها؟ الجواب هو أن التغيُّر شيء يخشاه الإنسان ويهابه لأنه يوحي بهلاكه وفنائه، ولذلك يصطنع فلسفة الثبات كي تعيد اليه شعوره بالاستقرار والطمأنينة والأمن، وتُذهب عنه مخاوفه من المصير المؤلم الذي ينتظره وهو الهلاك والفناء المحتوم نتيجة التغير، فيقول بأن كل شيء ثابت، وأن التغير مظهر وحسب، فلا داعي للخوف منه. واذا كان كل شيء ثابتاً مهما دلّت الدلائل الظاهرية على تغيُّره، فأنت، أيها الإنسان، مهما بدا عليك الكبر والهرم والمرض ثابت ولذلك فلا داعي للقلق ولا للرعب فإن يد التغير لا تنالك.

وكذلك حين يقول هيراقليطس 544 ـ 483 ق. م. «كل شيء في تغيُّر متصل» فإنه لا يأتي بقضية اختبارية صادقة عن العالم لأن ما تقدمه شهادة الحواس من بينات يكفي لتكذيب هذا القول، بل يسعى، إن عن قصد أو عن غير قصد، الى أن

يولّد في من حرموا من متع الحياة ولذائذها شعوراً باطنياً بأن حالهم هذا لن يدوم طويلاً بل لا بد أن يتغيّر شأنه في ذلك شأن كل شيء. فإذا كان كل شيء في تغير متصل فلماذا لا يتغير حالهم التعس هذا؟ ولماذا لا ينقلب الى ضده؟ وعليه فإن فلسفة التغير الدائم تهيىء للناس الذين يعانون من الفقر والظلم أملاً في أن تتحسن حالتهم، فيتخلصون من الفقر ويرفعون عن كاهلهم الظلم. وحين يقول الماديون الديالكتيكيون بأن العالم يتطور وفقاً لقانون التناقض (انه لا يجوز أن تكون قضية ونقيضها صادقين معاً ولا كاذبين معاً، بل لا بد أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً)، فإنهم لا يأتون بقضية اختبارية عن العالم، بل يسعون الى أن يولدوا في المحرومين والفقراء والمظلومين شعوراً بأن حالهم منقلب لا محالة الى ضده، وأن يوم الفرج قريب، تسود فيه العدالة ويعم الرخاء والسعادة، لأن سُنّة التغيُّر من طور الى نقيضه تفرض ذلك. وما عليهم إلا أن يتكاتفوا لتغيير أوضاعهم. فقانون التناقض أداة لتغيير الوضع السيء الذي يجد الإنسان نفسه فيه الى نقيضه.

ومن جهة أخرى توفر فلسفة التغير للإنسان شعوراً بالطمأنينة وأملاً في الخلود، لأنه اذا كان الحي يتغير الى ميت حسب قانون التغير فلماذا لا ينقلب الميت حياً كذلك؟ ان قانون التغير الذي، فيما يبدو، يهبنا شعوراً بالخوف من الفناء والهلاك يشيع في الحقيقة فينا شعوراً بالثقة بأننا إذا متنا فلا مناص من أن نعود أحياء في يوم ما. وهكذا نجد هيراقليطس يقول في احدى شذراته «الخالدون أموات والأموات خالدون كل واحد يحيا في موت الآخر، ويموت في حياة الآخر».

هكذا فإن فلسفة التغير تمدنا، كما تمدنا فلسفة الثبات، بأداة نتغلب فيها على مخاوفنا من الفناء وتغذي فينا الأمل بالخلود. فهي وسيلة دفاعية يصطنعها الإنسان من أجل تحسين أوضاعه ودرء مخاوفه. ولا تقوم البينات الاختبارية دليلاً على أو ضد موقفه، لأن لا علاقة لها إلا بظواهر الأشياء دون جواهرها. المسألة هنا هي أن فريقاً من الفلاسفة وجد في الثبات الراحة والأمان، فاتخذها فلسفة له، وفريقاً آخر وجد في التغير الدائم هذه الراحة وذلك الأمان، فاتخذ التغيُّر فلسفة له. وربما كانت هذه المواقف المختلفة تمليها عليهم دوافع نفسية بحتة، ولذلك فلا تقبل التكذيب، لأن بالغاً ما بلغت الحجج التي تساق ضدها من القوة والوضوح، فلا شأن لها بها، وعبثاً يتناظر أنصار المذاهب الفلسفية المختلفة من أجل تغيير مواقف بعضهم بعضا. فالجُمل الفلسفية، من وجهة هذه النظرة، وسيلة لفظية يتخذها الإنسان لحماية نفسه من المخاطر التي تحدق به والمهالك التي تتربصه في المستقبل المجهول.

**3 ـ مباحث الفلسفة:**

تناولت الفلسفة عبر عصورها المختلفة موضوعات متعددة يمكن أن نبيّنها على النحو الآتي:

**(أ) الميتافزيقا (ما بعد الطبيعة):**

وهي دراسة الوجود بما هو كذلك، أي دراسة المبادىء الأولى والأسباب القصوى للأشياء. وعلى هذا فإنّ الميتافزيقا تعدّ عند أغلب الفلاسفة أعمّ المباحث الفلسفية وأشرفها، لأن ما يبحث فيما هو أولي أشرف مما يبحث فيما هو أثر أو ثانوي. وقد افترضت الميتافزيقا وجود عالم يقوم فيما وراء عالمنا المحسوس وهو عصيّ على الإدراك الحسي، ولذلك فكل ما يقال عن هذا العالم ليس مما يمكن التحقق منه بالمشاهدة ولا بالتجربة. وهذا ما دفع ببعض الفلاسفة الى الاعتقاد بأن عالم الميتافزيقا سيظل في غياهب المجهول، كما دفع آخرين الى الاعتقاد بأن البحث في الميتافزيقا عقيم ولا طائل من ورائه، لأن حين نتحدث عن عالم يقوم خارج نطاق معرفتنا، إنما نتحدث لغواً وهراء. ولذلك فمن الضروري، في رأي هؤلاء، أن نكفّ عن البحث الميتافزيقي.

**(ب) المنطق:**

هو علم يدرس الاستدلال من حيث الصحة والفساد، إذ لا يكتفي الإنسان باعتباره كائناً مفكراً أن يتخذ من أشياء بيّنات على أشياء أخرى، فيستدل بالأولى على الأخيرة، بل يعمد الى دراسة الشروط التي إن توفرت في أي استدلال كان صحيحاً وإن انعدمت منه كان فاسداً بغضّ النظر عن الميادين العملية التي يستخدم فيها. ولذلك كان من الضروري أن يكون المنطق صورياً ورمزياً أي يصطنع الشكل والرمز بدلاً من الألفاظ الدالّة على أشياء واقعية.

**(جـ) نظرية المعرفة (الابستيمولوجيا):**

تتناول نظرية المعرفة مسائل أساسية أربع هي:

(1) أصل المعرفة البشرية ومصدرها.

(2) طبيعة المعرفة البشرية.

(3) صدق المعرفة أي كيف تميز المعرفة الصادقة عن المعرفة الكاذبة.

(4) حدود المعرفة البشرية.

ويذكر أن جون لوك كان أول من حدّد نظرية المعرفة البشرية بهذا الشكل الدقيق حين قال «انها البحث في أصول المعرفة البشرية ويقينها ومداها، وكذلك أسس الاعتقاد ودرجاته وكذلك الظن والاتفاق». وقد أخذت نظرية المعرفة تحتل الآن مكان الصدارة في الأبحاث الفلسفية بعد أن كانت تابعة للميتافزيقا الى وقت قريب.

**(د) فلسفة الأخلاق:**

وهي دراسة وتحليل الألفاظ والعبارات التي نستخدمها في حياتنا الأخلاقية مثل «ينبغي»، «حق»، «باطل»، «خير»، «شر»، «فضيلة»، «رذيلة» وما الى ذلك. فنقول مثلاً «ينبغي أن أحفظ العهد الذي قطعته على نفسي»، «الكذب رذيلة»، «قتل امرىء بريء عن عمد شر»، «نكران الجميل باطل»، «اللذة خير» و«الألم شر» وغيرها.

**(هـ) فلسفة الجمال:**

تتناول فلسفة الجمال دراسة وتحليل العبارات التي تستخدم فيها الكلمات «جميل»، «قبيح» مثل «هذا منظر جميل» و«هذه صورة قبيحة» وما الى ذلك.

**(و) فلسفة العلم:**

وهي دراسة وتحليل العلوم من حيث طبيعتها ومنهجها ومفاهيمها، وذلك من أجل تعميق فهمنا لها.

**(ز) فلسفة الدين:**

تُعنى فلسفة الدين بدراسة ما تنطوي عليه المعتقدات الدينية من مسائل عقلية تنشأ من تطبيق نظرية المعرفة على الدين ومن محاولة تبرير هذه المعتقدات تبريراً عقلياً. وعليه تعالج فلسفة الدين مسائل مثل: ما طبيعة المعرفة الدينية، أي هل يتألف الدين من قضايا يمكن التحقق من صدقها على نحو ما يمكن التحقق من صدق القضايا العلمية، أم أن الدين مجموعة من التعبيرات التي تختلف عن القضايا العلمية؟ ما الأدلة والبيِّنات التي تستند اليها المعتقدات الدينية الرئيسة مثل الاعتقاد بوجود الله وبخلود الروح؟

وللفلسفة مباحث أخرى كفلسفة التاريخ وفلسفة القانون وفلسفة السياسة وفلسفة التربية وغيرها، وقد اكتفينا بشرح موجز لما عرضنا منها.

**4 ـ الخطوط الكبرى لتاريخ الفلسفة:**

تاريخ الفلسفة هو سيرة الفكر البشري التي تستتبع حلقاتها الواحدة الأخرى، ولذلك فأي تقسيم لتاريخ الفلسفة الى عصور وأزمنة متمايزة تماماً لا بد أن يكون بمعنى ما اعتباطياً. ومع ذلك يمكن أن نقسم تاريخ الفلسفة الى العصور الآتية:

(أ) العصر الإغريقي: ويمتد من القرن السادس قبل الميلاد وحتى وفاة أرسطو. وكانت الفلسفة في هذا العصر تُعنى بالبحث في مسائل الوجود الأساسية. وقد بلغت الذروة في فلسفتي أفلاطون وأرسطو.

(ب) العصر الهليني: الذي يمتد من وفاة أرسطو حتى نهاية الأفلوطينية المحدثة 322 ق.م. ـ 500 م. وقد انصبَّ جلّ اهتمام الفلسفة في هذه الفترة على المسائل الأخلاقية والعملية وربما كان ذلك أحد أسباب انحطاطها.

(جـ) العصر الوسيط: ويبدأ من القديس اوغسطين 354 ـ 430 في القرن الخامس وحتى نقولا دي كوسا 1401 ـ 1464 في القرن الخامس عشر. وقد انشغلت الفلسفة في هذا العصر بالمسائل الدينية وعملت على التوفيق بين العقل والنقل أو الايمان والفكر. وتعتبر مصنفات فلاسفة الإسلام ابتداء من الكندي (ت 873) وانتهاء بابن رشد 1126 ـ 1198 رافداً من روافده.

(د) عصر النهضة: يبدأ من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر. ويمكن أن يُسمّى هذا العصر بعصر انعتاق الفكر الإنساني من مقولات الفكر القديم وقيوده.

(هـ) عصر التنوير: ويبدأ من لوك 1632 ـ 1714 وحتى وفاة ليسنغ 1689 ـ 1781. وبعامة يتميز هذا العصر بوضع أنسقة فلسفية متكاملة عن العالم واستخدام المناهج العلمية في البحث.

(و) عصر الفلسفة الالمانية من كانط 1724 ـ 1804 وحتى هيغل 1770 ـ 1831 وهربارت 1776 ـ 1841. وبعامة تتميز الفلسفة في هذا العصر بنزعتها الروحية وبالعودة الى الأنا كنقطة ابتداء في البحث الفلسفي. وقد أدى هذا الى تكوين عدد من الأنسقة الفلسفية الشاملة لكل جانب من جوانب الوجود.

(ز) القرن التاسع عشر: يتميز هذا العصر بالانصراف الى

الواقع المحسوس ذاته تحت تأثير العلم الطبيعي. ولذلك غلبت عليه النزعة المادية الميكانيكية.

(حـ) القرن العشرون: وهو عصر التحليل المنطقي للغة الفلسفة والعلم على الأكثر.

**5 ـ موقع الفلسفة من الثقافة الإنسانية:**

أياً كانت وجهة النظر التي نتخذها نحو الفلسفة، فإننا نجد أن الفلسفة فعالية فكرية خالصة تحاول فهم العالم بما هو كل، وإن ما تتصف الفلسفة به من شمولية وتجريد يجعلها ذات طابع إنساني يتخطى حدود القوميات والأوطان، ويجعلها من أهم وسائل التفاهم والتعاون والتآخي الفكري بين أبناء البشر على كوكبنا الصغير هذا. والواقع ان المستوى الثقافي ولأية أمة من الأمم يقاس بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها. ولذلك نجد أن رقي الأمم وتطورها دالّة رقي تفكيرها الفلسفي وتطوره عند أبنائها. وبالعكس ان تدهور الثقافة وضمورها هو على الأكثر نتيجة انحلال التفكير الفلسفي وجموده فيها. فالتطور الثقافي للأمم يتساوق مع التطور الفلسفي فيها رقياً وانحطاطاً، وصعوداً وهبوطاً.

كما أن الفلسفة بما تتميز به من نزعة الى النقد، تزعزع اعتقادات الإنسان الراسخة، وتحرر تفكيره من سلطان التقليد والنقل، فلا يعود ينظر الى الأفكار التقليدية على أنها نهائية ومطلقة تسمو على النقاش وترتفع على الجدل، بل على انها لم ولن تبلغ درجة اليقين النهائية، ولذلك تستهدف دائماً المراجعة والتعديل. وهذا ما يساعد على شيوع روح التسامح الفكري والتعايش المذهبي بين أبناء الوطن الواحد، وبين شعوب الأرض. فإن من خصائص الثقافة الحقة الابتعاد عن التعصب الفكري لأنه يؤدي الى انغلاق الفكر على نفسه، وبالتالي الى عدم تفاعله مع العقول الأخرى، فإلى جموده وتخلفه.

واذا كانت الفلسفة نقداً حراً للأفكار، فإن وضع أية قيود عليها قيد للثقافة وذنب لا يغتفر. وكل مجتمع يعمد إلى فرض القيود على التفلسف الحر مهما كانت الدوافع والأسباب، مجتمع متخلف ثقافياً لأنه ينتهي في آخر المطاف إلى صبِّ الفكر في قوالب جامدة تكتسب مع الزمن صفة القدسية، فلا يجرؤ أحد على مناقشتها إلا تحت طائلة العقاب الصارم ويموت فيه روح الإبداع والأصالة. وهذا كفيل بأن يسد طريق التقدم والنمو. ذلك هو ما يحدث في المجتمعات الدكتاتورية القائمة على نظام الحزب الواحد والتي تحظر الفلسفات المعارضة لفلسفتها. فيختلّف الفكر وتتخلّف الثقافة ويتخلّف معها المجتمع وكل ما هو إنساني بمعنى من المعاني.

كريم متى

---

## فَنّ

**Art**
**Art**
**Kunst**

---

إن كلمة فن تطورت تطوراً كبيراً خلال العصور، وأخذت مدلولاتٍ مختلفة وأحياناً متناقضة، ولكن هناك شبه إجماع في أغلب لغات العالم على المعنى الاشتقاقي لهذه الكلمة، وهو الذي يحدد الفن بأنه العمل الذي يتميز بالصنعة والمهارة. وهناك اتفاق أيضاً على تحديد الفن بأنه مجموع الطرق أو الوسائل التي تستعمل للوصول الى نتيجة معينة حسب أصول معينة. وهناك تحديد آخر يقول بأن الفن هو إنتاج جمالي ينتجه الإنسان الواعي ويضيفه الى الطبيعة.

أما المدلولات التي أخذها الفن فهي تكمن في الدور أو الهدف الذي يجب أن يحمله الفن. فهناك تياران متعارضان ولكنهما بالنتيجة يتفقان على أهمية الفن ودوره الكبير الذي يلعبه في التطور الحضاري وفي حياة الشعوب. فاذا كان التيار الأول يرفض أن يحمل الفن أية رسالة خارجة عن قيمته الذاتية، يصرّ التيار الثاني على أن يكون الفن « ملتزماً بهدف معين لأنه يعبر عن علاقات ووسائل إنتاج معينة في فترة زمنية معينة ومرحلة تاريخية معينة ».

وفيما يلي نستعرض أهم المذاهب الفلسفية التي اهتمت بدور الفن ووظيفته.

نبدأ بأفلاطون، فالفن بالنسبة له، هو طريقة في التعبير، بواسطة أشياء حسية، عن عالم المثل. فعالم الفن هو عالم أشباح وأوهام ترمز كلها إلى عالم آخر. وعندما يرى الانسان أي عمل فني، فإن « النفس » تتذكر العالم الذي كانت فيه قبل أن تسقط في الجسد. فالفن بالنسبة لأفلاطون له دور مهم على صعيد تذكير النفس بالعالم الذي كانت فيه وهو الذي يحرضها على العودة إلى هذا العالم.

أما بالنسبة لأرسطو، فالفن له دور مزدوج، فهو محاكاة

الطبيعة ثم التسامي عنها، وعلى الفن أن يقدم للإنسان نماذج وصوراً مشتقة من القوانين العامة التي تحكم الطبيعة.

أما في العصور الوسطى وخصوصاً عند توما الأكويني، فالفن كان له دور واضح وهو التعبير عن صراع النفس والآلام التي تعانيها عندما تبتعد عن الله، ودور الموسيقى والشعر والرسم يجب أن لا يخرج عن هذا الهدف.

أما عند المسلمين فقد حرّم الدين بعض الفنون مثل رسم الشخص الإنساني أو نحته، لذلك تحولت اهتمامات المسلمين العرب الى فنون اللغة وتشكيلاتها التجريدية حتى برعوا فيها.

في القرن الثامن عشر حدد أمانويل كانط الفن بأنه ليس إظهار الشيء الجميل بل انه طريقة جمالية في إظهار الشيء. والعمل الفني بالنسبة لكانط هو «غائية بدون غاية» فغائيته هي الإنسجام الذاتي للعمل الفني، وليس له أي هدف خارجي يحققه خارج هذا الاطار. ولا يجب أن نقيّم العمل الفني تبعاً لهدفه الأخلاقي أو الفلسفي، والفنان ليس رسولاً أو مبشراً أو محرضاً وقيمة عمله الفني لا تستمد من الهدف الذي يعمل له بل من قيمته الجمالية الذاتية. وقد تبلورت هذه النظرية مع فيكتور كوزان عام 1818 والذي نادى بنظرية «الفن للفن» مدعياً أن الفن يحمل معناه وقيمته بداخله كالدين والأخلاق وليس بحاجة الى تحميله أي دور أو رسالة وإلا، فقد طابعه وأصبح كل شيء ما عدا كونه فناً.

أما التيار الثاني الذي يقول إن للفن دوراً وهدفاً وغاية، فقد بدأ في القرن التاسع عشر مع هيغل. إذ أن الفن بالنسبة له ما هو إلا حركة جدلية وتعبير أصلي ونهائي عن «الفكرة المطلقة» والعمل الفني ما هو إلا مرحلة في مسيرتها لتجسيد «الفكرة المطلقة». واذا كان هيغل قد بدأ هذا التيار، فإن الذي بلوره وأرسى قواعده وأعطاه منحى مادياً هو بدون ريب كارل ماركس.

فالماركسية قامت تحمّل الفن رسالة وتعطيه دوراً كبيراً: إنَ كان على صعيد المجتمع أو على صعيد العمل الفني نفسه.

فعلى صعيد العمل الفني، لم يعد الفن تقليداً أعمى للطبيعة وتمثيلا لوقائع الحياة يكتفي بنقلها كما هي. بل أخذ على عاتقه إعادة خلق الأشياء وخلق العالم من جديد وهذا ما ذهب إليه بيكاسو عندما كان يقول: «لا أرسم الأشياء كما هي بل كما أراها أنا».

أما على الصعيد الاجتماعي فدور الفن هو دور الحافز على خلق علاقات جديدة بين عناصر مستمدة من الحياة والمجتمع والطبيعة.

وهو بهذا الخلق، لا يصور الحياة الإنسانية تصويراً حرفياً مباشراً وإنما يعبر عن قسماتها الجوهرية وخيراتها الأساسية. فالرسالة الحقيقية للفن ترفض كل ما هو هلوسة ذاتية مغرقة في الخيال وكل قوقعة فردية، لا تمت الى الواقع بصلة وتتطلع الى العالم الخارجي وتغوص في النفس الإنسانية بحثاً عن وقائع موضوعية وثابتة وتحرك الحواس ازاء أشياء كانت مهملة بالنسبة للكثير من الناس، فهكذا يستطيع الفن أن يسهم في تفسير الأشياء ويمهد الى تغييرها.

فالفن إذن ليس مجرد لهو ومتعة، وليس مجرد خلق لأشياء وعلاقات جميلة، حقاً ان في الفن متعة، ولا فن بغير جمال، إلاّ أن الفن فضلاً عن ذلك يحمل بالضرورة رؤى انسانية وينقل مضموناً اجتماعياً ويعبر عن موقف محدد من الحياة. وليس معنى هذا أن تتحقق هذه الرؤى وهذا الموقف بشكل مباشر.

فعبقرية الفنان تكون عظيمة بمقدار ما يجسد فنه مرحلة معينة من حياة مجتمع معين محاولاً «أن يتجاوز الآني والظرفي والحسي المباشر» ليصل الى الطبيعة البشرية الخالدة. فالفن يأخذ مادته وأدواته ونماذجه وقيمه الجمالية والأخلاقية العامة من المجتمع الذي يولد فيه. فهو بهذا المفهوم تعبير عن فترة حضارية لمجتمع معين في مرحلة معينة وتعبير عما يختلج فيه وما يصبو اليه هذا المجتمع.

فالعمل الفني، إذن هو بحث دائم عن معنى جديد للتعبير عنه أو عن رسالة جديدة ينقلها. ولهذا فلا فن بغير دلالة اجتماعية. ومهما تنوعت الفنون وتغلب على بعضها الطابع الفردي في الابداع الجماعي مثل الباليه والمسرح والسينما والتليفزيون فإنها جميعاً ظواهر اجتماعية ولهذا كذلك تختلف القيم الفنية باختلاف المراحل الاجتماعية بل باختلاف المواقف في المجتمع الواحد.

وتاريخ الفنون هو جزء من تاريخ المجتمع البشري يختلف ويتنوع ويتطور باختلاف المجتمع البشري وتنوعه وتطوره. والفنون لا تتطور من حيث الوسائل التكنيكية للتعبير فحسب بل تختلف كذلك من حيث المضمون الاجتماعي.

وما المدارس الفنية المختلفة من كلاسيكية ورومانطيقية ورمزية وسيريالية وتجريدية وواقعية، إلا اتجاهات فنية مختلفة تعبر عن مواقف ودلالات اجتماعية مختلفة كذلك...

يتكون الفن من شكل ومضمون. فالشكل هو التنظيم

الداخلي لعناصر الموضوع الذي يعالجه الفنان. أما المضمون فهو الأثر العام الذي يتركه هذا العمل في وجدان المتذوق. والشكل والمضمون في الفن عمليتان متفاعلتان مترابطتان، اذ أن التنظيم الخاص للعمل الفني «أو شكله» يسهم في تحديد الأثر العام للعمل أي «مضمونه»، كما أن المضمون هو الذي يحدد هذا التنظيم أو التشكيل الخاص للعمل الفني...

ورغم الطابع الوجداني لهذا الأثر العام الذي يتركه العمل الفني؛ فإنه يتضمن دلالة فكرية وموقفاً اجتماعياً، ولكن مهما كانت القيمة الإنسانية التي يتركها هذا المضمون أو الأثر العام، فإن الذي يعطي للفن فنيته هو شكله، وبدون الشكل الفني لا يمكن للمضمون نفسه أن يكون فعالاً مؤثراً. ولهذا فإن جودة المضمون من جودة الشكل الفني.

أما دراسة الأعمال الفنية الكبرى الماضية فهي ضرورية، لأن هذه الأعمال تقوم بدور صلة الوصل بين الحضارات الغابرة والحاضرة وتساعد على بناء حضارات جديدة وهكذا تبقى المواصلة بين المراحل التي قطعتها البشرية في مسيرتها المنتصرة وفي نجاحها بانتزاع أسرار الطبيعة والسيطرة على هذه الطبيعة لاستخدامها لصالح المجموعة البشرية.

أما دور الفنان، فهو دور كل صاحب رسالة الدعوة الى السلام في مختلف وجوهه والعمل على احترام كرامة الإنسان وحقوقه وحريته كل ذلك عن طريق تحريك الأحاسيس الفاعلة عند الإنسان من خلال تربية الذات بأعمال ذات أخرى لها مستوى وقيمة فنية، بهذه الوسائل تصبح الطريق ممهدة الى تحرير الإنسان من كل اغتراب واعادة انسانية هذا الإنسان.

أما عن الخلق الفني فعدا عن كونه نشاطاً انسانياً إرادياً والتزاماً، فهو ميزة يختص بها الجنس البشري وأجدى الوسائل التي استعملها الإنسان ليصل الى تحرره.

أما بالنسبة الى تصنيف الفنون فهناك نظريتان: الأولى، تصنف الفنون انطلاقاً من المكان والزمان

فالفنون التشكيلية الثلاثة هي:

الهندسة المعمارية ـ النحت والرسم وهي فنون مكانية.

أما الفنون الايقاعية الثلاثة:

الرقص والموسيقى والشعر وهي زمانية.

أما الفن السينمائي فيسمى بالفن السابع لأنه يحتوي عنصري الزمان والمكان.

أما الطريقة الثانية في تصنيف الفنون فهي تلك التي أتى بها الفيلسوف الجمالي اتيان سوريو والتي اعتمدت على الحواس في تصنيف الفنون فهناك الفنون التي تعتمد على حاسة النظر كالهندسة المعمارية والرسم والنحت. وهناك الفنون السمعية: الموسيقى والأدب وهناك فنون تعتمد اللمس العضلي مثل الرياضة والرقص وهناك الفنون السمعية البصرية مثل السينما والمسرح.

## مصادر ومراجع


- آلان، عشرون أمثولة حول الفنون، غاليمار، باريس، 1930.
- آلان، نظام الفنون الجميلة، غاليمار، باريس، 1926.
- أفلاطون، المأدبة، فيدر، فلاماريون.
- تين، هـ.، فلسفة الفن.
- دولا كروا، هـ.، علم نفس الفن، الكان، باريس، 1927.
- سوريو، اتيان، الايحاء في الفن، ألكان، باريس، 1909.
- سوريو، إتيان، تصنيف الفنون، فلاماريون، باريس.
- فيشر، ارنست، الاشتراكية والفن.
- مارتيان، جاك، مسؤولية الفنان، غاليمار، باريس، 1961.
- الموسوعة الفرنسية، لاروس، ج 15، 17.


كميل الحاج

---

# فَيْض

**Emanation**
**Emanation**
**Emanation**

---

الفيض أو الصدور Emanation or procession، مذهب يقوم على القول بأن الموجودات صدرت أو فاضت عن الأول، أي الله، كما يفيض النور عن الشمس. وقد فاضت هذه الموجودات عن الله على مراتب متدرجة وليس دفعة واحدة، إذ أن الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد ثم يصدر عن هذا الواحد، واحد آخر وهكذا الى آخر مراتب العقول والأنفس والأجسام.

ويمكن القول بأن من القائل بهذا المذهب قديماً، الفيلسوف أفلوطين، وفي مجال الفلسفة الإسلامية الفارابي وابن سينا، وإن كان نظام الفيض عند الفارابي وابن سينا لا يُعد صورة طبق الأصل، من النظام الذي نجده عند أفلوطين كما سنشير الى ذلك فيما بعد.

ويمكن القول أيضاً بوجود تقابل بين القول بالفيض والقول بالخلق. ومن هنا فإننا نجد الفلاسفة القائلين بالفيض كالفارابي وابن سينا، يقولون أيضاً بقدم العالم، وبالتالي لا

نجد الأشاعرة القائلين بفكرة الخلق من العدم، يذهبون الى القول بنظام الفيض أو الصدور.

وقد ذهب أفلوطين الى القول بفيض الموجودات عن الواحد، ويُبيِّن لنا مراتب الموجودات التي توجد على التتابع، ويترتب بعضها فوق بعض. إنه يتحدَّث في كتاب «التاسوعات» عن هذه المراتب، ومنها مرتبة العقل الكلي ومرتبة النفس... الخ.

ونجد عند الفارابي أيضاً القول بالفيض أو الصدور. وقد استفاد الفارابي استفادة كبيرة من أفلوطين كما تأثر بحديث أرسطو عن عقول الكواكب، بالاضافة الى بعض أفكار بطليموس الفلكي، وذلك في صياغة لمذهبه في الصدور، وهذا ما يجعلنا نقول ان مذهب الفيض أو الصدور عند الفارابي لا يعد من جانبه تأثراً بأفلوطين وحده.

ويتحدث الفارابي بالتفصيل وخاصة في كتابه، «آراء أهل المدينة الفاضلة» عن كيفية صدور الموجودات عن الله وعن مراتب هذه الموجودات وكيفية صدور الكثير عن الواحد، وذلك بالإضافة الى ما نجده في كتب أخرى له تبحث في مذهب الفيض أو الصدور.

وفي مجال دفاع الفارابي عن القول بالفيض، نجده يبين لنا مراتب الموجودات، سواء كانت موجودات روحية أو كانت موجودات مادية. فمن بين الموجودات الروحية وأعلاها، الله تعالى، وعنه صدر العقل الأول المحرك للسماء الأولى، ثم صدر عن العقل الأول، العقل الثاني وهكذا الى آخر العقول التي تعد مراتب روحية صرف أي ليست أجساماً ولا هي في أجسام، إنها ملائكة السماء. ثم يأتي بعد هذه العقول، العقل الفعّال، وهو حلقة الصلة بين العالم العلوي والعالم السفلي، ويسميه الفارابي الروح الأمين أو الروح القدس، وهكذا الى آخر حديثه عن الموجودات الروحية التي يرتبها الفارابي من الأعلى إلى الأدنى.

أما الموجودات المادية فتعد ست مراتب وهي الأجرام السماوية، وأجسام الآدميين أي الحيوانات الناطقة، وأجسام بقية الحيوانات، أي الحيوانات غير الناطقة، ثم أجسام النباتات والمعادن والاسطقسات أي العناصر الأربعة (النار والهواء والماء والتراب).

وابن سينا أيضاً، كما سبقت الإشارة، من القائلين بالفيض، وقد استفاد من الفارابي، بالإضافة إلى استفادته من المصادر الخارجية كأرسطو وأفلوطين على وجه الخصوص، وقد عقد عدة فصول في كثير من كتبه بيّن لنا فيها كيفية تسلسل الموجودات وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، أي العقل الأول وهكذا الى آخر سلسلة الموجودات سواء كانت موجودات روحية أو موجودات مادية.

ومن كتب ابن سينا التي نجد فيها تفصيلاً أكثر في هذا المجال، مجال الفيض، كتاب «الشفاء» وخاصة القسم الإلهي منه، وكتاب «النجاة»، وكتاب «الاشارات والتنبيهات»، بالإضافة الى بعض رسائله الأخرى الصغيرة.

ويدافع ابن سينا عن رأيه ويتحمس له ويبين الاشكالات التي تترتب على عدم القول بالفيض، أي القول بصدور الكثرة مباشرة عن الله تعالى. إن ابن سينا يرى أن الأول لا يصدر عنه إلاّ واحد، لأننا لو قلنا بأنه صدر عنه اثنان، لأدّى هذا الى الاعتقاد بأن الصدور يكون على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية من جهة الفعل تؤدي الى الإثنينية من جهة الفاعل، والفاعل الأول يعدّ واحداً، ومن هنا فلا مجال للقول بصدور الكثرة مباشرة عنه.

ومن الذين نقدوا القول بالفيض، الفيلسوف أبو البركات البغدادي في كتابه «المعتبر في الحكمة».

كما نجد عند ابن رشد في كثير من كتبه، وخاصة كتابه «تهافت التهافت» الذي ردّ فيه على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي، نقداً عنيفاً للقول بالفيض، وذلك على الرغم من أن أبا البركات البغدادي يميل الى القول بقدم العالم، وابن رشد يقول بقدم العالم صراحة. وقد حاول ابن رشد أن يقول بتفسير للعلاقة بين الواحد (الله) والكثير (العالم) دون متابعة من جانبه لرأي الفارابي وابن سينا اللذين قالا بالفيض أو الصدور.

**عاطف العراقي**

## قانُون

**Loi**
**Law**
**Gesetz**

يختلف معنى القانون بـاختلاف العلـم الذي يستخـدمـه، فيستخدم في علوم السياسـة والاقتصـاد والاجتمـاع والنفس والرياضيات، كما يستخدم فـي العلـوم الطبيعيـة التجـريبيـة كالطبيعة والكيمياء والأحياء. والبحث هنا مقصور على معنى القانون في تلك العلوم الطبيعية. واكتشاف القوانين التجريبية العلمية وصياغة النظريات العلمية هما اهتمام العالم الطبيعي، ويسعى العالم لاكتشاف تلك القوانين وصيـاغـة النظـريـات، لتفسير ما يحدث من حولنا من ظواهر ووقائع وحوادث في العالم الطبيعي، والهدف من ذلك جعل العالم معقولاً أو مقبولاً لدى العقل. اذ يكون كذلك حين نفسر ما يحدث فيه بقوانين يخضع لها.

والقصد من اكتشاف القوانين العلمية هو وصف الظواهر الطبيعية وتفسيرها. ويرى بعض العلمـاء والفلاسفـة (كـارل بيرسن Pearson وارنسـت مـاخ Mach وأصحـاب مـذهـب الوضعية المنطقية) أنه ينبغي أن يكون القانون مجرد وصف للظواهر وينكرون أن يقدم القانون تفسيراً خـوفـاً منهـم أن يكون التفسير فلسفياً ميتافيزيقياً لا يرتبط بالواقع المحسـوس ولا يخضع لملاحظات وتجارب. لكن يرى علماء وفلاسفة آخرون (بويل وغاليليو ونيوتن وهويغنز وجون ستوارت مل ورسل وريشنباخ وغيرهـم) (أن القـانـون ليس مجرد وصـف للظواهر وانما وصف وتفسير لما يصف تفسيراً علمياً يقوم على ملاحظات وتجارب).

وذلك يقودنا الى كيفية اكتشاف العلماء لقوانين الطبيعة، اذ يصل العلماء الى تلك القوانين التجريبية باستقراء. يبدأون أولاً بملاحظات وتجارب على الظواهر أو الوقائع أو الحوادث موضوع البحث يصفونها ثم يقترحون فرضاً علمياً لتفسير تلك الملاحظات والتجارب، ثم يخضعون هـذا الفـرض المقتـرح لمزيد مـن ملاحظـات وتجـارب، فـإن فسر الفـرض تلـك التجارب، اعتبروا الفرض ناجحاً مفسراً للظـواهـر وأصبـح الفرض قانوناً. وإن جاء الفرض لا يفسر التجارب الجديدة حكمنا على الفرض بالكذب وبحثنا عن فرض جديد تحققه التجارب تحقيقاً تجريبياً، حتى نصل الى القانون. وقد رأى بعض العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين أن معيار صدق القانون لا أن يخضع لتحقيق تجريبي Verification وإنمـا أن يخضع للتكذيب Falsification والمقصـود بذلك أن ما هو أكثر أهمية أن نتأكد من عدم وجود واقعة أو حادثة طبيعية تكذب القانون وتطعن فيه، لأن كثرة عـدد الشـواهـد علـى صدق فرض علمي لا تدل على صدقه إذا اكتشفنا واقعة واحدة تعارض القانون. ويعتبر الفيلسوف بوبر Popper أول من وضّح هذا المعيار من المعـاصريـن وإن كـان فـرنسيس بيكون في القرن السادس عشر الميلادي قـد عـرفـه وأحس بقيمته.

وللقانون العلمي التجريبي ثلاث خصائص تميزه عما عداه من أنواع القوانين:

1 ـ أن يكون القانون قضية تجريبية كلية صادقة: أما عن سمته التجريبية وخاصة الصدق فقد سبق القول فيهما، وإنما يهمنا الآن الاشارة الى الخاصة الكلية فـي القـانـون العلمـي. وتصور القانون يتضمن تصور العموميـة فليس القانون يصف حادثة جزئية فريدة في مكان معين في وقت محـدد فقط لكن القانون حين يصف حادثة أو واقعة جزئية، إنما يصف كل

الحوادث الجزئية من نوع واحد، فإن قانون بويل في الغازات مثلاً يقول أن حجم الغاز والضغط الواقع عليه يتناسبان تناسباً عكسياً أي كلما قل الحجم زاد الضغط الواقع عليه، والعكس بالعكس، أو قانون غاليليو في الأجسام الساقطة القائل أن سرعة الجسم الساقط يتناسب تناسباً طردياً مع الزمن الذي يقطعه الجسم في سقوطه، أو قانون القصور الذاتي (وهو أول قوانين الميكانيكا عند نيوتن) الذي يقول أن كل جسم يستمر في الحالة التي هو عليها من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة خارجة عليه إلى تغيير حالته.. الخ - إن أياً من هذه القوانين وغيرها لا يفسر واقعة جزئية محدودة في مكان وزمن وانما يفسر كل غاز أو كل جسم ساقط أو كل حركات الأجسام في الماضي والحاضر في أي مكان وزمن، بل يأمل العلماء أن تخضع الظواهر الطبيعية لتلك القوانين في المستقبل، بسبب اعتقادهم بمصادرة معينة هي ما يسمى « مبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة » ومعناه أن نسلم أن الظواهر والحوادث التي حدثت في الماضي وتحدث في الحاضر سوف تحدث في المستقبل بنفس الطريقة. ذلك معنى العمومية في القانون العلمي.

2 - الخاصة الثانية في القانون العلمي أنه قضية شرطية لا حملية تقريرية، أي يتخذ القانون صورة. « إذا.... إذن... ». حين نقول مثلاً أن « كل الحديد يصدأ حين يتعرض للأوكسجين » نعني القول « إذا كان أمامنا قطعة حديد فإنها تصدأ حين تتعرض للأوكسجين »، حين نقول « إن كل الأجسام تسقط في الخلاء بسرعة 16 قدماً في الثانية » لا تعني أننا نقرر وجود أجسام ساقطة في الواقع وإنما تعني فقط « إذا سقط جسم في خلاء فإن سرعة سقوطه.... ». إن القانون العلمي كقضية شرطية يعني بعبارة أخرى أنه يعبر عما سوف يحدث في العالم إذا توفرت ظروف معينة.

3 - الخاصة الثالثة للقانون العلمي هي أنه يتضمن القدرة على التنبؤ بأحداث المستقبل فبالإضافة الى تفسير قانون الجاذبية لظواهر الجاذبية بين الأجسام أو بين الكواكب والنجوم في الحاضر والمستقبل، فإنه يساعدنا أيضاً على التنبؤ بظواهر الكسوف والخسوف وتطور بعض الحركات النجمية، كما أن النظرية الذرية - بالإضافة الى وصفها للحركات الكهربية والمغنطيسية داخل الذرة وتركيب أجزائها - تتنبأ أيضا بإمكان تفاعل مادة مع أخرى أو كشف خصائص كيماوية لبعض المواد ونحو ذلك. ويرى العلماء أن هذه الخاصة أهم الخصائص وهي الهدف الاساسي من التفسير العلمي. وتعتمد خاصة التنبؤ - بطبيعة الحال - على اعتقادنا بمبدأ اطراد الحوادث في الطبيعة السابق ذكره، ولا يرفض العلماء التسليم بهذا الاعتقاد. وان من يرفضه يقع في القول ان ما يقع في العالم من ظواهر وحوادث انما يحدث صدفة والصدفة تقابل القانون. قد يكون الكون وجد بصدفة عمياء في نظر البعض لكن هذا الموقف فلسفي على أي حال، وليس موضوع بحث العلماء، وقد تحدث بعض الحوادث صدفة أول الأمر، لكن على العلماء وصف تلك الحوادث واكتشاف قانون سيرها.

ويجب التمييز بين القانون التجريبي والنظرية العلمية، ومن الخطأ الشائع أن نسوي بينهما. من أمثال القوانين التجريبية قانون بويل في ضغط الغازات أو قانون الأجسام الساقطة لغاليليو وقانون الجاذبية لنيوتن وقوانين الميكانيكا في حركات الأجسام وقوانين التفاعلات الكيمياوية بين المواد والأحماض المختلفة وقانون مندل في الوراثة الخ، ومن أمثال النظريات العلمية نظريات التطور في الأحياء والنسبية والذرة في علوم الطبيعة والفلك. إن أهم ما يميز النظرية عن القانون هو أن القانون يحتوي بالضرورة على ألفاظ يمكن ملاحظة مدلولاتها في الواقع التجريبي كما يمكن تعريفها في مجال الخبرة الحسية مثل استخدام كلمات ضغط، حرارة، حجم، سرعة السقوط، حامض كذا، بلورات الخ، بينما النظرية تحوي على الأقل بعض كلمات لا يمكن ملاحظة مدلولاتها ولا العثور عليها في التجربة من حيث المبدأ، مثل كلمات الذرة، الالكترون، الموجة الكهرومغنطيسية. لا شك أن للذرة أو الالكترون أو الموجة الضوئية وجوداً لكن ليست موضوع ملاحظة حسية مباشرة بالحواس أو المكبرات. لها وجود بمعنى اننا نلاحظ آثاراً حركية كهربية أو مغنطيسية تقوم على افتراضنا وجودها، لكنها هي ذاتها غير موجودة بالمعنى الفيزيائي المحسوس المباشر. وكثيراً ما نخلط القانون بالنظرية فنقول مثلا نظرية الجاذبية وهو قانون، أو قانون حفظ الطاقة وهو نظرية، وهكذا. وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين القانون والنظرية، غير أن بينهما علاقة أساسية هي علاقة الجزء بالكل أو الأخص بالأعم، فالقانون أخص من النظرية، والنظرية أعم من القانون، نقول بعبارة أخرى أن النظرية تضم عدة قوانين مترابطة يتسق بعضها مع بعض ويكمل بعضها بعضاً وتفسر ظواهر معينة، لكن النظرية تحوي بالإضافة إلى ذلك تفسيراً لبعض تلك القوانين. القوانين تفسر ملاحظات أو وقائع لكن قد يكون هنالك قانون هو في ذاته

محتاج الى تفسير، ونجد ذلك في النظرية. فمثلاً طوَّر كلارك ماكسويل Maxwell قوانين خواص الغازات: رأى أن للغاز ضغطاً وان له طاقة معينة في حركته يمكن حساب سرعتها وأن هنالك علاقة بين درجة حرارة الغاز وطاقة سرعته، لكنه وجد ان هذه التعميمات محتاجة إلى تفسير ووجد التفسير في نظرية الذرية. أمكن لماكسويل أن يتصور الغاز مؤلفاً من ذرات صلبة تطير في اتجاهات غير محددة بسرعة قريبة من سرعة الرصاص المنطلق من البارود، وان هذه الذرات يتكاثر بعضها فوق بعض ولذلك تزاحمها وكثرتها هما علة ضغط الغاز، كما اكتشف أن طاقة حرارة الغاز هي طاقة حركته وهكذا. ذلك معنى أن النظرية تفسر القوانين التي تحتويها، وان النظرية تحوي عنصراً فرضياً لا تجريبياً لكنه الفرض الذي يفسر التجارب والظواهر المقبلة. وجدير بالملاحظة في هذا السياق اننا قد نعدل قانوناً ما أو نغيره ليتسق مع النظرية التي تحتويه، والعكس صحيح أيضاً بمعنى أننا قد نعيد النظر في نظرية ما ونعدل فيها لكي تتسق مع أحد القوانين الذي تشمله.

سبق القول أن القانون قضية صادقة وأن الصدق متعلق بمطابقة الواقع التجريبي، لكنا لا زلنا نريد أن نتساءل عما اذا كان صدق القانون العلمي مطلقاً، والجواب بالنفي. اذ لا يقين في القانون ولا ضرورة فيه بالمعنى المنطقي، فالضرورة المنطقية ما لا يمكن تصور تكذيبه أو نقضه، والقانون العلمي ليس يقيناً ولا ضرورياً بهذا المعنى وليس الصدفة الثبات المطلق ولا قداسه. يبقى أن يكون صدق القانون العلمي صدقاً حادثاً واحتمالياً، وكل ما يتعلق بأمور الواقع حادث احتمالي الصدق في مقابل قوانين المنطق والرياضيات البحتة التي تتسم باليقين والضرورة المنطقية وذلك تمييز مألوف منذ لايبنتز وهيوم وكانط. القوانين العلمية احتمالية بمعنى أن احتمال صدقها أكثر من احتمال كذبها وأنه يمكن تصور نقيضها ويمكن تكذيبها. يكذب القانون اذا جاءت الوقائع في المستقبل مخالفة لما يصف ويفسر ولذلك يمكن تعديله أو تغييره. والقانون بهذا المعنى يقبل التطور الى ما لا نهاية. لكن طالما أن القانون لم يقم شاهد على تكذيبه أو الشك فيه فله ضرورة تجريبية (في مقابل الضرورة المنطقية)، بمعنى أن القضية الشرطية التي تعبر عن القانون صادقة دائماً، على افتراض أن الظواهر والحوادث مطردة لم تتغير حتى الآن عما كانت عليه في الماضي.

محمود فهمي زيدان

## قَبْلي - بَعْدِي

**Aposteriori-Apriori**
**Aposteriori-Apriori**
**Aposteriori-Appriori**

القضية القَبْلية هي القضية التي تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة، أما القضية البعدية فهي القضية التي لا تكون معرفتنا لصدقها أو عدم صدقها مستقلة عن التجربة. ليس المقصود بالاستقلال عن التجربة هنا معناه السببي. فقد لا يكون لدينا أي معرفة على الاطلاق مستقلة سببياً عن التجربة. قد تدخل التجربة، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، كعنصر من العناصر المفسرة سبباً لوجود أي شخص في أي حالة معرفية، أي قد يستحيل سبباً لأي انسان أن يعرف أي شيء بدون تجربة. هذا على الأرجح هو ما عناه الفيلسوف كانط عندما قال في بداية « نقد العقل الخالص » أن « المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية ».

ما هو المقصود، إذن، بقولنا باستقلال معرفتنا عن التجربة؟ عندما نقول أن معرفتنا لصدق قضية ما مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن هذه المعرفة غير مستدلة من الملاحظة التجريبية أو مستقلة منطقياً عن الأخيرة، بمعنى أن وجودنا في حالة معرفة أمر لا يستلزم منطقياً أن نسوغ القضية التي تشكل موضوع هذه المعرفة بواسطة الملاحظة التجريبية، أو لا يستلزم أن يكون هناك وضع تجريبي معين، بحيث إذا وجد أي منا في هذا الوضع التجريبي فلا يحتمل مطلقاً أن تكون القضية المعنية كاذبة. ولكن اذا قلنا ان معرفتنا لصدق قضية غير مستقلة عن التجربة، فما نعنيه هو أن وجودنا في حالة معرفة من هذا النوع يستلزم منطقياً أن نستدل ما ندعي معرفته من الملاحظة التجريبية أو أن نكون في وضع تجريبي معين لا يحتمل معه أن تكون القضية التي تشكل موضوع معرفتنا قضية كاذبة.

لنحاول أن نقدم الآن على ضوء ما سبق تحليلاً أوفى لمفهوم القضية القَبْلية. أن نقول أن (ق) قضية صادقة قَبْلياً هو أن نقول أن (ق) خالية من أي مضمون تجريبي، وأنه اذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق)، فإن لدى (ش) اعتقاداً صادقاً أن (ق)، وإن اعتقاده هذا مسوغ بصورة تامة، وانه بالنسبة لأي قضية (د) على الاطلاق، اذا كانت (د) ذات مضمون تجريبي، فليس صحيحاً أن (ش) يعرف أن

(ق) فقط اذا استدل (ق) من (د).

بإمكاننا الآن أن نعرف «ق قضية كاذبة قبْلياً» باستبدال «ق» في هذا التعريف بـ «لا - ق» في كل الحالات التي نجد فيها «ق». وهكذا يصير لدينا تعريف تام للقضية القبْلية.

لنأخذ الآن بعض الأمثلة لنبين كيف ينطبق تعريفنا عليها. القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، هي حتماً قضية صادقة قبْلياً، حسب تعريفنا، وكذلك القضية «كل جسم يشغل حيزاً» والقضية «مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين» والقضية «إما أمطرت أو لم تمطر». في كل حالة من هذه الحالات لدينا قضية خالية من أي مضمون تجريبي. والمقصود بذلك، تحديداً، هو ان ما تقوله كل قضية من هذه القضايا لا يمكن أن يتعارض مع أي واقعة فعلية أو ممكنة من وقائع العالم التجريبي. فإنه يستحيل واقعياً وكذلك منطقياً أن نجد بين الوقائع التجريبية ما يسوغ اعتبار المثلث بدون أضلاع ثلاثة أو اعتبار الأرملة غير أنثى أو اعتبار جسم ما غير شاغل لأي حيز مكاني أو اعتبار مجموع زوايا المثلث أقل أو أكثر من زاويتين قائمتين. باختصار، ان كل قضية من هذه القضايا غير قابلة للدحض التجريبي حتى من حيث المبدأ، وذلك لأنها لا تعبر عن حقيقة تجريبية من أي نوع. فمهما كانت الوقائع التي نكتشفها عن طريق الملاحظة التجريبية، فلا يمكن حتى منطقياً أن توجد بينها واقعة لا تتطابق مع قولنا أن للمثلث ثلاثة أضلاع أو قولنا ان الأرملة أنثى، الخ. ولكن الى جانب كون قضايا من هذا النوع متطابقة مع كل ما هو حاصل ومع كل ما يمكن أن يحصل من حيث المبدأ في الواقع التجريبي، فإن معرفة صدق أي منها لا ترتكز على معرفة أي واقعة أو مجموعة من الوقائع التجريبية. وهذا يعني انه اذا كان أي شخص يعرف، مثلاً، ان كل جسم يشغل حيزاً، فإن اعتقاده أن كل جسم يشغل حيزاً مسوغ بصورة تامة حتى وإن لم يستدل هذه القضية من أي قضية أو مجموعة من القضايا التجريبية. فإذا كنت أعرف أن الأجسام تشغل حيزاً، فهذا يعني انني أعرف أن العلاقة بين «جـ هو جسم» و«جـ يشغل حيزاً» هي علاقة ضرورية، بمعنى انه بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل منطقياً في الواقع التجريبي، اذا كان (جـ) جسماً، فإنه يشغل حيزاً. كذلك اذا كنت أعرف ان مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، فما أعرفه هو أن العلاقة بين «م هو مثلث» و«مجموع زوايا م يساوي زاويتين قائمتين» هي علاقة ضرورية بالمعنى نفسه بصورة أكثر تعميماً، إن ما نعرفه عندما يكون موضوع معرفتنا قضية قبْلية هو ان افتراضنا لصدق قضية معنية يوجب علينا اعتبار قضية أخرى صادقة بغض النظر عما هو صادق تجريبياً أو عما يمكن أن يصدق تجريبياً بالمعنى المنطقي للإمكان. هذا هو في الواقع الفحوى الأخير لاعتبارنا القضية القبْلية مستقلة عن التجربة، على الصعيد المعرفي.

لنعد الآن الى مفهوم القضية البعدية لمقارنته مع مفهوم القضية القبْلية. القضية البعدية، كما رأينا، هي قضية لا يمكننا أن نعرف ما اذا كانت صادقة أم غير صادقة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. إذا افترضنا، إذن، أن (ق) قضية بعدية، فهذا يعني أن (ق) ذات مضمون تجريبي، وإنه بالنسبة لأي شخص (ش)، لا يمكن لـ (ش) أن يعرف أن (ق) (أو أن لا - ق) إلا إذا كان اعتقاده أن (ق) (أو أن لا - ق) مسوغاً أو مدعوماً بالملاحظة التجريبية.

يتضح من هذا التحليل أن أول فارق جوهري بين القضايا القبْلية والقضايا البعدية هو خلو الأولى، ولكن ليس الثانية، من أي مضمون تجريبي. ان القضايا القبْلية، كما رأينا، خالية من أي مضمون تجريبي، لأن ما هو صادق بينها صادق بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي، وما هو كاذب بينها هو كذلك كاذب بغض النظر عما هو حاصل أو يمكن أن يحصل في الواقع التجريبي. أما بالنسبة للقضايا البعدية، فالعكس هو الصحيح. اذا قلت، مثلاً، أن المعادن تتمدد بالحرارة. فما أقوله، ان كان صادقاً، لا يمكن اعتباره صادقاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن أن يحصل تجريبياً. بالعكس، فإن صدق ما أقوله مرهون بكون الواقع التجريبي لا يحتوي على معدن واحد لا يتمدد بالحرارة. ولو ان الملاحظة التجريبية كشفت لنا عن وجود معدن واحد لا يتمدد بالحرارة، لما كان ما أقوله عن المعادن صادقاً. لنتناول أمثلة أخرى للتوضيح. لنفترض انني قلت «هذه الطاولة مصنوعة من الخشب». من الواضح هنا ان ما أقوله يتضمن شيئاً عن الواقع التجريبي. فإذا كانت هذه القضية صادقة، فلا بد أن نختبر صفات معينة عندما نكون في وضع إدراكي معيَّن تجاه موضوع قضيتنا، أي صفات من النوع الذي نتوقع اختباره عندما ندرك حسّياً أنه يوجد في مكان ما طاولة مصنوعة من الخشب. ولو اتفق انه لم نختبر هذه الصفات أو أي جزء منها، لما جاز لنا أن نعتبر القضية صادقة. لنأخذ، كمثال آخر، القضية، «يوجد فيل في هذا المكان». هنا أيضاً توجد توقعات تجريبية معينة مترتبة على

اعتبارنا القضية صادقة وتوقعات تجريبية غيرها مترتبة على اعتبارها كاذبة. فإن كانت صادقة، فإننا نتوقع في هذه الحالة، ان كنا في المكان الذي نشير اليه في القضية، أن نختبر صفات معينة، أي صفات من النوع الخاص بالفيلة، وإلا فلا يجوز لنا أن نعتبر القضية صادقة. القضايا البعدية، إذن، ذات مضمون تجريبي بمعنى انه توجد توقعات تجريبية معينة مترتبة على اعتبار أي منها صادقة وتوقعات تجريبية متباينة عن التوقعات الأولى مترتبة على اعتبارها كاذبة. وهذا يعني انه اذا كانت قضية بعدية صادقة، فإن ما يجعلها صادقة هو واقعة أو وقائع تجريبية معينة، وإذا كانت كاذبة، فإن ما يجعلها كاذبة هو أيضاً واقعة أو وقائع تجريبية معينة.

يتضح من شرحنا السابق أن صدق أي قضية بعدية أو عدم صدقها يتوقف بصورة تامة على ما حصل أو ما هو حاصل أو ما سيحصل في الواقع التجريبي. ولكن هذا يعني ان معرفة صدق أو عدم صدق قضية من هذا النوع مرهونة بما نعرفه تجريبياً. فالقضية «توجد حياة على كوكب غير كوكبنا»، مثلاً، تقول لنا ان الشروط الضرورية والكافية تجريبياً لوجود الحياة متحققة على كوكب غير هذا الكوكب الذي نعيش عليه. ولكن كيف لنا أن نعرف ان هذه الشروط متحققة بالفعل بدون اللجوء الى الملاحظة التجريبية؟ فلو ادّعى شخص انه يعرف انه توجد حياة في مكان آخر من هذا الكون، هل نقبل ادعاءه على انه معرفة أم نرفضه أم نعلق الحكم؟ الموقف الصحيح هو أن نعلق الحكم، لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا لا تؤيد هذا الإدعاء ولا تدحضه. ولو ادّعى شخص أنه وجد معدناً لا يتمدد بالحرارة، فهل نعلق الحكم في هذه الحالة على ادعائه؟ بالطبع لا. ذلك لأن الأدلة التجريبية التي في حوزتنا تدحض ادعاءه بصورة كافية.

لسنا بحاجة هنا الى كبير عناء لنرى أن معرفة صدق أو عدم صدق أي قضية بعدية غير ممكنة باستقلال عن الملاحظة التجريبية. فالقضايا البعدية، بحكم كونها ذات مضمون تجريبي، هي قضايا تقول لنا ما الذي يفترض فينا أن نلاحظه أو أن نختبره عن الواقع التجريبي فيما لو كنا في وضع ادراكي معين. ولذلك فلا يمكننا أن نقبل ما تقوله قضية من هذا النوع على انه صادق الا اذا لاحظنا واختبرنا ما يفترض فينا أن نلاحظه أو نختبره عن الواقع التجريبي أثناء وجودنا في الوضع الادراكي المعني. فالقضية البعدية «هذا الشيء هو قطعة من السكر»، مثلاً، هي قضية تقول لنا ان هذا الشيء له صفات تجريبية معينة، كصفة الحلاوة والقابلية للذوبان، الخ. ولذلك فما تقوله لنا هذه القضية هو أننا سنجد هذا الشيء حلو المذاق فيما لو تذوقناه، واننا سنلاحظ أنه سيذوب فيما لو وضعناه في سائل. من الواضح، إذن، انه لا يمكننا أن نقول اننا نعرف في هذه الحالة ان القضية المعنية صادقة إلا إذا اختبرنا ولاحظنا ما تقول القضية انه لا بد من اختباره وملاحظته فيما لو قمنا بعمليات تجريبية معينة.

رأينا حتى الآن من خلال تحليلنا لمفهومي القضايا القبْلية والقضايا البعدية أن القضايا القبْلية خالية من أي مضمون تجريبي ومستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، وان معرفة صدقها أو عدم صدقها بالتالي متوقفة كلياً على الملاحظة التجريبية. السؤال الذي لا بد من طرحه الآن هو السؤال التالي: اذا كانت الملاحظة التجريبية هي الوسيلة للوصول الى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا البعدية، فما هي الوسيلة للوصول الى معرفة صدق أو عدم صدق القضايا القبْلية؟

لا شك أن الاستنباط يلعب دوراً أساسياً في ايصالنا لمعرفة بعض الحقائق القبْلية، ولكن الاستنباط لا يكفي لإيصالنا الى معرفة كل الحقائق القبْلية. فلو كانت معرفتنا لكل الحقائق القبْلية مبنية على الاستنباط، لما كانت هذه المعرفة ممكنة على الإطلاق. والسبب في ذلك مزدوج. فمن جهة، ان معرفة حقيقة قبْلية، استنباطاً، تستلزم منا أن نستنبطها من حقيقة أخرى من نوعها. ومن جهة ثانية، ان معرفة أي حقيقة بصورة استدلالية (أي عن طريق الاستنباط أو عن طريق الاستقراء) غير ممكنة الا اذا كنا نعرف الحقائق الأخرى التي نعتمد عليها كأساس لتسويغ الحقيقة الأولى. بمعنى آخر، اذا كان أي شخص (ش) يعرف أن (ق) بصورة استدلالية، فهذا يعني انه توجد قضية أخرى (د)، وان (ش) يستدل (ق) من (د)، وان (ش) يعرف ان (د) صادقة. من الواضح، إذن، أننا إذا افترضنا أن (ق) قضية قبْلية وان (ش) يعرف ان (ق)، استنباطياً، فهذا يعني انه توجد قضية أخرى (د) وان (د) في هذه الحالة قضية قبْلية، وان (ش) يستنبط (ق) من (د) ويعرف ان (د) صادقة. ولكن اذا افترضنا الآن ان معرفة كل حقيقة قبْلية مبنية على الاستنباط، فهذا يعني أن معرفة (ش) لصدق (د) مبنية على الاستنباط. ولكن هذا بدوره يعني انه توجد قضية قبْلية غير (د) وان (ش) يستنبط (د) منها ويعرف انها صادقة. ولكن حتى يعرف انها صادقة يجب أن يستنبطها من قضية قبْلية

أخرى يعرف انها صادقة، وهكذا الى ما لانهاية. يظهر هذا التحليل بما لا يقبل الجدل اننا إذا افترضنا ان معرفة كل حقيقة قبْلية مبنية على الاستنباط، يستحيل عندها أن نكون في وضع معرفي تجاه أي حقيقة قبْلية على الاطلاق. ولكن بما أن المعرفة القبْلية أمر ممكن، فلا بد أن نفترض، إذن، انه توجد قضايا قبْلية لا تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الاستنباط.

ولكن كيف نعرف أن قضايا من النوع الأخير صادقة؟ لا يمكن أن تكون معرفتنا لصدقها مبنية على الملاحظة التجريبية (الاستقراء)، لأنها قضايا قبْلية. ولكن اذا لم تكن هذه القضايا مسوغة بصورة استنباطية أو بصورة استقرائية، فما معنى أن نقول اننا نعرف أنها صادقة؟ هنا نجد أنفسنا أمام خيار واحد ألا وهو أن نعتبر معرفتنا لصدقها معرفة مباشرة. وأن نقول ان (ش) يعرف بصورة قبلية مباشرة ان (ق) هو ان نقول ان (ق) قضية صادقة قبْلياً وان اعتقاد (ش) ان (ق) مسوغ بصورة تامة، حتى وان لم توجد أي قضية (أو مجموعة من القضايا) تسوغ بصورة استنباطية اعتقاد (ش) ان (ق). أنا أعرف، مثلاً، بصورة قبلية مباشرة أن للمربع أربع زوايا وان الأعزب غير متزوج وانه اذا كان (أ) أكبر من (ب) و(ب) أكبر من (جـ)، فإن (أ) أكبر من (جـ) وانه لا يمكن لأي شيء أن يكون في مكان وألا يكون فيه في نفس الوقت. ولكنني لا أعرف بصورة قبْلية مباشرة أن مجموع زوايا المثلث يساوي زاويتين قائمتين، وأن 89 × 31 = 2759، وان القضية «اذا كان الحديد معدناً، إذن الحديد يتمدد بالحرارة»، متكافئة منطقياً مع القضية «إما الحديد ليس معدناً أو الحديد معدن والحديد يتمدد بالحرارة». ففي هذه الحالات الثلاث الأخيرة، لا يمكن، بالنسبة لأي قضية من هذه القضايا الثلاث، أن يكون اعتقادي أن هذه القضية صادقة مسوغاً بصورة تامة إلا إذا كان مستدلاً من قضايا قبْلية لا تحتاج الى تسويغ. بمعنى آخر، توجد عمليات استنباطية من نوع أو آخر لا يمكن بدونها الوصول الى معرفة صدق أي قضية من هذه القضايا الثلاث. أما بالنسبة للقضايا السابقة، فإن الصورة تختلف كلياً. فإن قضايا من هذا النوع لا تحتاج الى أي تسويغ بمعنى انه اذا كان أي شخص يعرف ان قضية من هذا النوع صادقة، فإن اعتقاده انها صادقة مسوغ بصورة تامة وإن لم يكن مستدلاً من أي قضية قبْلية غيرها. فبمجرد أن يكون لديَّ فهم واضح لما يقال في أي قضية من هذه القضايا، أرى فوراً الى انها لا يمكن إلا أن تكون صادقة.

رأينا حتى الآن أن الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبْلية تكمن في أمرين أساسيين. الأمر الأول هو أن القضايا البعدية ذات مضمون تجريبي، بينما القضايا القبْلية خالية من أي مضمون تجريبي. والأمر الثاني هو أن القضايا البعدية غير مستقلة، على الصعيد المعرفي، عن الملاحظة التجريبية، بينما القضايا القبْلية مستقلة، على هذا الصعيد، عن الملاحظة التجريبية.

يدعي بعض الفلاسفة ان هناك فوارق أخرى مرتبطة بالضرورة بالفوارق التي تناولناها. بين هذه الفوارق الأخرى التي يفترض أن نجدها بين القضايا البعدية والقضايا القبْلية، بالنسبة لهذا البعض، يوجد اثنان أثارا، وما زالا يثيران، جدلاً فلسفياً. الأول هو أن القضايا البعدية هي قضايا غير ضرورية، بينما القضايا القبْلية هي قضايا ضرورية. والثاني هو أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي، بينما القضايا القبْلية خالية من أي مضمون واقعي.

لنتناول أولاً الإدعاء بأن القضايا البعدية غير ضرورية، بينما القضايا القبْلية ضرورية. عندما نقول ان قضية ما ضرورية، فما نعنيه هنا هو انه ان كانت هذه القضية صادقة، فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإن كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كاذبة. من الواضح من هذا التحليل انه اذا كانت قضية صادقة بالضرورة، فإن نقيضها كاذب بالضرورة، وانه ان كانت كاذبة بالضرورة، فإن نقيضها صادق بالضرورة. ان القضية «المثلث ذو ثلاثة أضلاع»، مثلاً، هي قضية صادقة بالضرورة بمعنى انه لا يمكن تصور كون نقيضها صادقاً، أي انه لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون كاذباً. والقضية «يوجد شيء يملكه يوسف، ولكن لا شخص يملك هذا الشيء» هي حتماً قضية كاذبة بالضرورة، وبالتالي لا يمكن لنقيضها إلا أن يكون صادقاً.

القضية غير الضرورية، بالمقابل، هي قضية يكون عدم صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت صادقة، ويكون صدقها ممكناً حتى وإن كانت كاذبة. إن القضية (برتراند راسل هو مؤلف كتاب «مبادىء الرياضيات»)، مثلاً هي قضية صادقة، ولكن كان ممكناً ألاّ يؤلف راسل أي كتاب من هذا النوع. بإمكاني هنا أن أتصور أن عالم الحقائق لا يحتوي على حقيقة كون راسل ألف الكتاب المذكور. ولذلك فإن القضية المعنية ليست قضية ضرورية؛ فبالرغم من أنها صادقة، فقد كان بالإمكان ألاّ تكون صادقة.

والقضية «أن زكي نجيب محمود هو عالم فيزياء» هي قضية كاذبة، لأن الشخص المشار إليه هو فيلسوف وليس عالم فيزياء. ولكن من الواضح أنه كان ممكناً لهذا الشخص أن يتجه منذ بداية حياته الجامعية نحو دراسة الفيزياء، بدل دراسة الفلسفة، وأن يصبح بالتالي عالم فيزياء. إذن، يمكننا هنا أن نتصور أن عالم الحقائق هو خلاف لما هو عليه، أي أن نتصور أن القضية المعنية صادقة بدل أن تكون كاذبة. وهذا يعني أن هذه القضية ليست كاذبة بالضرورة، أي أنها وإن كانت كاذبة فقد كان بالإمكان أن تكون صادقة.

لا جدال في أن القضايا القبلية هي قضايا ضرورية. فهي، كما رأينا في بداية تحليلنا لها، قضايا لا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل في الواقع التجريبي. فإذا كانت قضية من هذا النوع صادقة، كما رأينا، فهي كذلك بغض النظر عمّا هو حاصل أو حتى عما يمكن منطقياً أن يحصل، وإذا كانت كاذبة، فهي كذلك أيضاً بغض النظر عما هو حاصل أو عما يمكن منطقياً أن يحصل. بإمكاننا، اذن، أن نقول أنه بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدحضها، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن تصور حصول أي شيء يمكن أن يدعمها. إذن، بالنسبة لأي قضية قبلية (ق)، إذا كانت (ق) صادقة فلا يمكن إلا أن تكون صادقة، وإذا كانت كاذبة، فلا يمكن إلا أن تكون كذلك. ولكن هذا يعني أن كل قضية قبلية إما صادقة بالضرورة أو كاذبة بالضرورة.

القضايا البعدية، كما رأينا، هي، بعكس القضايا القبلية، قضايا يتوقف صدقها أو عدم صدقها على ما هو حاصل أو على ما سيحصل. ولكن هل يعني هذا وحده أنها قضايا غير ضرورية؟ الجواب، في نظري، هو بالنفي. يوجد، في اعتقادي، شرطان يجب أن يتحققا معاً حتى تكون قضية ما قضية غير ضرورية. الشرط الأول هو أن تكون هذه القضية قضية بعدية، أي أن تكون من النوع الذي يتوقف صدقه أو عدم صدقه على ما يحصل بالفعل. والشرط الثاني هو أن يكون ما يحصل شيئاً كان ممكناً له ألاّ يحصل. الشرط الثاني هام جداً، لأنه لو افترضنا أنه بالإمكان تصور عدم حصول ما هو حاصل، فعندها يجب أن نعتبر القضية التي تجد ضمان صدقها فيما هو حاصل قضية ضرورية، لأن ما ينطبق عليها في هذه الحالة هو أنه ما كان بالإمكان لها ألا تكون صادقة. من الواضح، إذن، أنه بدون توفر الشرط الثاني لا يجوز أن نعتبر القضايا البعدية غير ضرورية.

ولكن هل يتوفر هذا الشرط بالفعل بالنسبة لكل القضايا البعدية؟ لا شك أن عالم الحقائق التجريبية ليس ضرورياً، بمعنى أنه كان بالإمكان أن يختلف هذا العالم عمّا هو عليه بالنسبة لأمور كثيرة. وذلك يعود إلى أن الموجودات التجريبية لا توجد بعامل الضرورة وإلى أن الكثير من صفات هذه الموجودات يشكل صفات لها ليس إلا. إن بإمكاننا، لا شك، أن نتصور عدم وجود أي من الأشياء الموجودة حالياً أو أن نتصور أن كل ما هو موجود تجريبياً له صفات غير الصفات العارضة التي يحوز عليها بالفعل. بإمكاني، مثلاً، أن أتصور أن الشاعر أدونيس لم يوجد على الاطلاق أو أن أتصور، على افتراض أنه موجود، إنه مختلف بالنسبة لجميع صفاته العارضة، أي أن أتصور أنه ليس شاعراً وليس قصير القامة وليس في التاسعة والأربعين من عمره وليس حائزاً على أي شهادات جامعية، الخ. لا شك، اذن، أن هناك قضايا بعدية كثيرة مستبعدة عن فئة القضايا الضرورية. بصورة أكثر تحديداً، أن كل القضايا الوجودية ذات المضمون التجريبي هي غير ضرورية، وكذلك كل القضايا الحملية التي لا تكون العلاقة بين موضوع أي منها ومحمولة أكثر من علاقة عارضة.

ولكن لا بد هنا من طرح السؤال التالي: هل كل قضية حملية ذات مضمون تجريبي هي إثبات أو نفي لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها؟ بمعنى آخر، هل كل صفة نعزوها لأي شيء من الأشياء هي صفة عارضة لهذا الشيء لمجرد أننا نعرف أنها صفة له عن طريق الملاحظة التجريبية؟ ألا يمكن أن نجد بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً صفات جوهرية لهذه الأشياء؟ لنفترض أنني قلت «هذا الكائن انسان». هل كونه انساناً هو مجرد صفة من صفاته العارضة، ككونه طويلاً أو ذكياً وما شاكل ذلك من الصفات؟ بالطبع لا. فإن كونه انساناً يحدد كونه هذا الكائن بالذات وليس كائناً آخر. وهذا أمر واضح من استحالة أن يكون كائن هذا الكائن الذي نشير إليه وأن يكون في الوقت نفسه حشرة أو سعداناً أو طاولة. قد يتحول هذا الكائن إلى شيء آخر، ولنقل أنه تحول إلى شجرة. في هذه الحالة لا تعود له الهوية التي كانت له، ولا معنى لأن نقول هنا أنه شيء واحد هو الشجرة التي تحول إليها. لا يمكن، إذن، لأي كائن أن يكون هذا الكائن بالذات وألا يكون انساناً. اذن، كون هذا الكائن انساناً، إن كان بالفعل انساناً، ليس صفة من صفات هذا الكائن العارضة، بل صفة من صفاته الجوهرية. ومع ذلك فإنه لأمر واضح أنه لا يمكننا أن نعرف أن هذا الكائن انسان إلاّ عن طريق الملاحظة التجريبية.

لنتناول الآن مثالاً أكثر تعقيداً. إننا لا شك نعرف عن طريق الملاحظة التجريبية أن الاسكندر المكدوني هو ذاته الاسكندر الكبير. ولكن كون الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير ليس صفة عارضة، بل صفة جوهرية، من صفات الاسكندر المكدوني. والبرهان على ذلك بسيط. فإن كان الاسكندر المكدوني هو بالفعل الاسكندر الكبير، فعندها ينتج بالضرورة أن كل صفة من صفات الأول هي صفة من صفات الثاني. ولكن صفة من صفات الأول هي الضرورة أنه الاسكندر المكدوني (لأن كل شيء هو ذاته بالضرورة). وبما أن كل صفة من صفات الاسكندر المكدوني يجب أن تكون صفة من صفات الاسكندر الكبير، نستنتج لذلك أن صفة من صفات الاسكندر الكبير الضرورية هي أنه الاسكندر المكدوني. وهذا يعني، كما هو واضح من تحليلنا، أن القضية «الاسكندر المكدوني هو الاسكندر الكبير»، وإن كانت قضية بعدية، لا تشكل اثباتاً لوجود علاقة عارضة بين موضوعها ومحمولها.

إذا صح أنه توجد صفات جوهرية للأشياء نكتشفها تجريبياً، فعندها يتضح أن بعض القضايا البعدية هو ضروري. فإذا كانت (ص) صفة جوهرية لـ (م)، فهذا يعني أنه لا يمكن تصور (م) بدون (ص). ولكن هذا الأخير يعني بدوره أن القضية «(م) هو (ص)»، إن كانت صادقة، لا يمكن إلا أن تكون صادقة. وإذا أضفنا الآن أن معرفتنا لكون (م) هو (ص) هي معرفة تجريبية، يتضح عندها أن القضية «م هو ص» هي قضية بعدية وضرورية. لا مشاحة، اذن، أنه إذا كان المثالان اللذان تناولناهما يثبتان أنه توجد صفات جوهرية بين صفات الأشياء التي نكتشفها تجريبياً، فإنهما يثبتان أيضاً أن بعض القضايا البعدية هو ضروري.

نأتي أخيراً إلى معالجة الادعاء القائل أن فارقاً من الفوارق الجوهرية بين القضايا البعدية والقضايا القبلية هو أن الأولى ذات مضمون واقعي، بينما الأخيرة خالية من أي مضمون واقعي. لنشرح، أولاً، باختصار، ما هو المقصود بالمضمون الواقعي. أن نقول ان قضية ما هي ذات مضمون واقعي هو أن نقول أن نصدق هذه القضية أو عدم صدقها أمر يتوقف على طبيعة الواقع. لا شك أن القضايا البعدية ذات مضمون واقعي حسب هذا التعريف. فإن أي قضية من هذا النوع، كما رأينا، هي قضية يتوقف صدقها أو عدم صدقها على طبيعة الواقع التجريبي. وقد رأينا أيضاً من خلال تحليلنا للقضايا القبلية أن هذه الأخيرة خالية من أي مضمون تجريبي، وأنها بالتالي لا تعتمد، بالنسبة لمسألة صدقها أو عدم صدقها، على طبيعة الواقع التجريبي. ولكن هل يعني هذا أنها خالية من أي مضمون واقعي؟ الجواب على السؤال الأخير يتوقف على ما إذا كان الواقع التجريبي يستنفذ أو لا يستنفذ الواقع برمته، أي على ما إذا كان مفهوم الواقع يتطابق أولاً بصورة كلية مع مفهوم الواقع التجريبي. لا شك أنه إذا نظرنا إلى الواقع التجريبي على أنه يستنفذ الواقع رمة، فلا مهرب عندها من الاستنتاج أن القضايا القبلية بدون أي مضمون واقعي. هذا هو، في الواقع، موقف الفيلسوف التجريبي. أنه ينظر إلى القضايا الواقعية على أنها ذات مضمون تجريبي بالضرورة. من هنا نفهم اصراره على اعتبار القضايا الصادقة قبلياً على أنها كلها مجرد تحصيل حاصل أو قضايا تحليلية، أي لا تزيد شيئاً على معرفتنا للواقع. المشكلة الرئيسية في هذا الموقف هو في اعتباره الواقع التجريبي هو الواقع بتمامه. هل يستحيل حتى منطقياً أو توجد وقائع غير تجريبية؟ وعلى افتراض أنه وجدت وقائع من هذا النوع، هل يستحيل حتى منطياً أن نصل إلى معرفتها؟ إذا كان جوابنا في كلا الحالتين بالنفي، فلا يمكننا عندها أن نعتبر كل القضايا القبلية خالية من أي مضمون واقعي بالضرورة. فلو افترضنا أن هناك وقائع غير تجريبية يمكن معرفتها، فلا بد عندها أن نفترض أن القضايا التي تثبت وجود هذه الوقائع أو تنفيه هي قضايا ذات مضمون واقعي، ومع ذلك يجب اعتبارها قضايا غير بعدية، لأن معرفة صدق أو عدم صدق هذه القضايا لا يمكن أن تكون شأناً تجريبياً بعامل كون الوقائع التي تشكل هذه القضايا اثباتاً أو نفياً لها وقائع غير تجريبية. من الواضح، إذن، أنه ما لم نبين أن الواقع هو ما يخضع بالضرورة للتجربة الحسية أو أن ما هو واقعة غير تجريبية غير قابل لأن يعرف، فلا يمكننا أن ننفي عن كل القضايا القبلية صفة الواقعية.

## مصادر ومراجع


- Ammerman, R. and Singer, M. (eds.), **Belief, Knowledge, and Truth,** part II, New York: Chales Scribner's Sons, 1970.
- Ayer, A.J., **Language, Truth and Logic,** New York: Dover Publications, Enc., 1946.
  Carnap, R., **Meaning and Necessity,** Chicago, Chicago Univ. Press, 1950.
- Corturat, **La Logigue de Leibniz,** Paris, 1901.
- Feigl, H. and Brodbeck, M. (eds.), **Readings in Philosophical Analysis,** New York: Appleton - Century-Grofts, 1999.
- Körner, S., **Conceptual Thinking,** Cambridge Univ. Press, 1955.
- Kriphe, S., «Identity and Necessity» in **Philosophy as it is,** éd. by Honderich and Myles, Penguin Books, 1979.

- Pap, A., **The Apriori in Physical Pheory,** New York: Kings Krown Press, 1946.
- Pap, A., **Semantics and Necessary Truth,** New Haven: Yale Univ. Press, 1966.
- Quine, W.V., **From a Logical Point of View,** Combridge, Mass.: Harviard Univ. Press, 1953.
- Russell, B., **An Inguiry into Meaning and Truth,** New York. Norton, 1940.
- كانط: نقد العقل الخالص.


عادل ضاهر

## قُدْرَة

**Pouvoir - Capacité**
**Power - Capacity**
**Können**

مصدر: قَدَرَ، بمعنى استطاع أو تمكن أو اقتدر. والقدرة: هي الاستطاعة التامة أو القوة أو الطاقة على فعل شيء أو تركه باختيار. لذا فإن من صفات الله أو أسمائه الحسنى: أنه القادر أو القدير أو المقتدر، أي أن له القدرة على فعل كل شيء. ﴿والله قدير والله غفور رحيم﴾ (الممتحنة 7). يقال: أقدرني الله عليه، على طاعته، على فعل ذلك: أعطاني الله قدرة، مكَّنني. وقدَر عليه: تمكن منه.

والقدرة قد تكون صفة وجودية في حال سلامة الأعضاء أو الجوارح، كالقدرة على التحرك والمشي الخ... وقد تكون صفة معنوية، كالقدرة على التفكير أو اتخاذ القرارات الخ...

وفي علم النفس: القدرة La faculté (ج) قدرات، معناها مجموعة القوى أو الملكات التي يتمتع بها انسان ما وتميزه عن غيره، كالقدرة الموسيقية أو الشعرية (القدرة على المحاكاة) أو الحسابية أو العلمية أو العملية الخ.. ويرى البعض أن الموهبة، عبارة عن أقصى درجات الاستعداد أو القدرة، مثل: الموهبة الموسيقية والأدبية الخ... ويميز عادة في علم النفس بين القدرات الوراثية أو الفطرية الغريزية Innés وهي مجموعة القوى أو الامكانيات الذهنية والفيزيولوجية التي يولد المرء مزوَّداً بها منذ الطفولة، كقدرته على اكتساب اللغات الأجنبية بيسر أكثر من غيره وقدرته على الصبر والتحمل الخ.. والقدرات المكتسبة Acquis التي يكتسبها المرء بالتعلم والمرانة والتجربة.

والعقل في علم النفس، معناه العام، قدرة الإنسان على التفكير وعلى فهم العلاقات القائمة بين ظواهر الوجود المختلفة والتمييز بين الأشياء، خيرها وشرها.

وفي الدين: العقل، محدود القدرة على المعرفة ولا سيما فيما يتعلق بالموضوعات الماورائية أو الميتافيزيقا. ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ (الإسراء 85).

وفي علم الاقتصاد: القدرة معناها: الطاقة، القيمة، الغنى. يقال: الدولة... غنية أو قوية بقدراتها: طاقاتها. ورجل ذو قدرة مالية: أي ذو يسار وغنى.

وفي الفلسفة: القدرة La puissance معناها التمكن أو الاستطاعة المنبثقة عن الإرادة الحرة، أي إرادة الاختيار بين شيئين ممكنين أو أكثر واستطاعة فعل الشيء ونقيضه. ويميز بعض الفلاسفة بين أنواع ثلاثة في النفس الإنسانية: 1 ـ النفس النباتية. 2 ـ النفس الحيوانية. 3 ـ النفس الناطقة. فالنفس النباتية، هي النفس القادرة على التغذية والتنمية. والنفس الحيوانية، هي النفس القادرة على التوليد أو التناسل. والنفس الناطقة، هي النفس القادرة على التعلم واكتساب الفضائل لبلوغ مرتبة الكمال.

وقد كان الفارابي يعتقد بأن أعقل العقلاء هو الشخص الذي يقدر دون سواه على اخضاع غيره لإرادته.

والقَدَرية Fatalisme مذهب ديني فلسفي قديم، يؤكد بأن الإنسان لا يستطيع شيئاً في الحياة، لأنه لا يتمتع بالإرادة أو الحرية للتصرف وفقاً لما يريد أو يرغب، وانما هو يعمل في النهاية وفقاً للنواميس الإلهية التي يسير بمقتضاها الكون والتي يخضع هو نفسه لها. وقد تجلى هذا المذهب عند اليونانيين في مسرحية «الملك أوديب» للشاعر الإغريقي سوفوكليس. كما تجلى الى حد بعيد عند الهنود القدامى (لا سيما في الفلسفة البوذية) الذين كانوا يرون ان الانسان خلق في عالم كله شقاء وحياته بالتالي كلها محكومة بالعذابات والآلام (ما لم يعمل على تخليص نفسه من دورات الحياة المتتابعة عن طريق الاتحاد بالنفس الكلية برهمن Brahman).

وخلافاً لما كان يُتهم به أبو العلاء المعري، فقد كان مؤمناً بالقضاء والقدر، بمعنى انه كان يعتقد بأن الإنسان رهين المشيئة الإلهية وأسير القوانين التي تحكم الوجود، وبأن عليه تبعاً لذلك، أن يروض نفسه على تقبل كل ما يعرض له ويتعرض اليه من محن ونوائب، لأنه لا يستطيع شيئاً إلا ذلك.

وفي الديانة الزردشتية القديمة (القرن السادس ق.م)، يعتبر الإنسان مخلوقاً حر الإرادة. لذا، فبإمكانه أن يختار طريق الشر والظلمة، فيكون من أتباع إله الشر أهرمازدا

Ahramazda أو أهورامزدا Ahuramazda ؛ أو يسلك طريق الخير والنور والحق، فيكون من أتباع إله الخير أهريمان Ahriman الناجين الذين ينعمون بالسعادة الأخروية الأبدية.

وفي علم الكلام يمكننا أن نميز بين ثلاثة مذاهب فيما يتعلق بقدرة الإنسان والمشيئة الإلهية. 1 ـ مذهب أهل القدر. 2 ـ مذهب أهل الجبر. 3 ـ مذهب أهل الوسط (وهو مذهب عامة المسلمين). فالقدريون (أهل القَدَرية) بفتح القاف والدال ـ وعلى رأسهم معبد الجهني ـ ومنهم المعتزلة، كواصل بن عطاء الغزال 80هـ ـ 131 هـ. وأبي الهذيل العلاَّف وأبي علي الجبَّائي الخ.. الذين يطلق عليهم عادة، اسم، أحرار الفكر في الإسلام، فهم المتكلمون الذين نفوا أن تكون الأشياء بقدر الله تعالى وقضائه، وغالوا في الدفاع عن حرية الانسان وإرادته، وقالوا بقدرة الانسان على خلق أفعاله جميعها، خيرها وشرها، دون أن يكون لله أي شأن في ذلك، لأن مسؤولية الإنسان عن جميع أفعاله في الآخرة، تحتّم أن يكون حرّاً في اختياره وإلا إنتفت برأيهم العدالة الإلهية، ووجب تبعاً لذلك إرتفاع أو إنتفاء الثواب والعقاب.

كما قالوا بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يقدر على غير ما خلقه أو فعله. وهم لا يميزون بين قدرة الله وعلمه من حيث المرتبة، وبالتالي لا يرون بين علم الله وقدرته أي تناقض. فإذا علم الله مثلاً بعلمه الأزلي المطلق، ان انساناً ما، سيلقى حتفه وهو في التسعين من عمره، فإنه لا يقدر أن يميته قبل ذلك أو بعده. كما انه لا يقدر أن يدخل أحداً في النار اذا لم يكن من أهلها، ولا يدخل أحداً في الجنة اذا لم يكن من أهلها. وبمعنى آخر، ان الله لا يقدر على معاقبة المطيع واثابة العاصي، وذلك لأن الله خلق الكون والإنسان بمشيئته المطلقة. وقد سنَّ لهذا الكون والإنسان جملة من النواميس الثابتة كي يسير بمقتضاها، كل من الكون والإنسان، وتسوسهما معاً. وقد فعل ذلك كله من أجل صالح الإنسان الذي خلقه وأعطاه حرية الاختيار بين طريق الخير وطريق الشر. وإذن، فإن حرية الله محدودة بحرية الإنسان، بإرادة الله نفسه. ان المعتزلة، مثل، أبي الهذيل العلاَّف وأبي موسى المردار وبشر بن المعتمر الخ.. يسلمون بأن الله قادر على فعل كل شيء وأي شيء، لأن الله اذا كان قادراً على فعل شيء ما، فإنه يقدر على فعل ضده، وهذا أمر بديهي، لأن من يقدر على فعل شيء، يقدر على فعل ضده أو تركه؛ ولكنهم مع هذا، يقولون، إن الله القادر على كل شيء، لا يفعل بإرادته المطلقة، كل ما ينتقص من كماله المطلق ويجعله إلهاً ناقصاً أو قبيحاً أو كاذباً أو شريراً أو ظالماً. فالكمال يستبعد كل تناقض وكل قبح وظلم وكذب؛ لأن كل هذا، لا يقع إلا من كائن غير كامل. وهكذا، وبالرغم من ان الله قادر على فعل الظلم والشر، فإنه لا يفعلهما، لقبحهما، وكماله. والكمال لا يفعل القبح أو الظلم على الإطلاق، لأن ذلك نقص، والنقص يناقض ماهية الكمال في الله. فالقبح، صفة ذاتية للقبيح وكذلك الظلم، صفة ذاتية للظالم؛ ووقوع القبح أو الظلم من الله، يؤدي الى التسليم بقبحه أو ظلمه، وهذا محال؛ وإذن، فالله لا يفعل المستحيل أو النقيض. إن علم الله وقدرته يختلفان عن علم الإنسان وقدرته. فإذا كان الإنسان قادراً على الاختيار بين الخير والشر، فإن هذا الاختيار ليس من طبيعة القدرة الإلهية؛ لأن قدرة الله موجودة فقط في الخير المطلق، ولا تتحرك الا في نطاقه وفي مجال العلم الإلهي الأزلي، وذلك من أجل خير وصالح الإنسان نفسه.

أما الجبريون ومنهم مثلاً جهم بن صفوان، (الجهمية) فهم الذين أنكروا كل قدرة الإنسان على الخلق، ومنها خلق أفعاله، وأفرطوا في مغالاتهم برد كل شيء يحدث في هذا العالم ومن ضمنه أفعال الإنسان، الى الله تعالى وقدرته المطلقة. وهكذا يصبح الإنسان بنظر أهل الجبر كسائر الإشياء أو الجمادات لا إرادة له ولا إختيار. فهو مجبر على أفعاله ليس له فيها أدنى حرية لأنها من فعل الله، ونسبتها للإنسان انما هي من قبيل المجاز لا أكثر ولا أقل، كما هو الحال بالنسبة الى نسبة الأفعال الى الجماد، كالقول: أثمرت التفاحة، طلع الليل الخ..

أما الأشاعرة (مذهب أهل الوسط بين القدرية والجبرية) فهم الذين أنكروا على كل من القدريين والجبريين مغالاتهم في مواقفهم، وقالوا بالكسب. لقد أنكر الأشاعرة على الإنسان قدرته على الخلق ومنها خلق أفعاله، وقالوا بأن الخلق صفة تعود لله وحده، وهو الذي يزوِّد الإنسان بالقوة على الفعل. وهذا الفعل حال حدوثه من قبل الإنسان يسمى كسباً. وبمعنى آخر، يرى الأشاعرة ان قدرة الإنسان على خلق الأفعال، هي قدرة عرضية، لأن العلة الحقيقية في خلقها هو اللهَّ، الذي يزوِّد الإنسان بالقوة على فعلها. فإذا قصد أو اختار الإنسان فعل الخير، خلق اللهَّ فيه القوة أو القدرة لتمكينه من فعل الخير، وان قصد فعل الشر، خلق اللهَّ فيه القدرة لفعل الشر. وهكذا فالإنسان لا حول له ولا قوة لأنه لا يتمتع قبل إختياره للفعل بأية قوة أو قدرة فعلية، في حين ان الله هو القادر حقيقة قبل الفعل وبعده. فإذا أراد الإنسان شيئاً ما،

حقق رغبته بفعل مناسب لذلك، يخلقه اللهّ، وبهذا يكون الفعل الحقيقي لله، وليس للإنسان منه إلا الكسب أو النية أو الرغبة في خلقه.

﴿وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال 17). مع الملاحظة بأن ابن رشد وقف موقفاً مغايراً من آراء أهل الجبر والأشاعرة. فهو يرى بأن أفعال الإنسان لا توجد ولا تتم إلا بموافقة الأسباب الخارجية لها (قضاء الله). «لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة الينا أيضاً يتم فعلها بارادتنا وموافقة الأفعال. (الخارج) لها، وهي المعبر عنها بقدر اللهّ. وهذه الأسباب التي سخرها اللهّ لنا من خارج، ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها، أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين».

والجدير بالذكر ان المتكلمين المسلمين يميزون بعامة بين القدرة بالقوة والقدرة بالفعل، وذلك فيما يتعلق بالقدرة الإلهية. فالله قادر على فعل كل شيء وليس فوق قدرته أو سلطانه أي قدرة أو سلطان، ولكنه مع ذلك لا يفعل الا الخير مع قدرته (بالقوة) على فعل القبح والمستحيل «... المحال لا يدخل تحت القدرة، فلا يجوز أن يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل، وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل وهو محال. والواجب ما يستحيل عدمه». («الكليات» لأبي البقاء، القسم الرابع، فصل القاف). مع الإشارة الى أن الامام الغزالي كان يرى بأن الله قادر على تغيير طبائع الأشياء بقدرته المطلقة دون أن ينتقص من هذه القدرة أي شيء. فهو قادر مثلاً أن يحيل طبيعة النار الى برودة، كما فعل ذلك مع ابراهيم الخليل، ولا غرابة في ذلك، لأنه ليس هنالك من قانون يحكم إرادة الله، ومنطق السببية الذي يتوهم البعض وجوده بين الأشياء، سواء بإرادة الله أو بغير إرادته، هو منطق قائم على العادة والتكرار والمشاهدة وليس على علة حقيقية قائمة بين طبائع الأشياء. في حين ان محيي الدين إبن عربي يرى في فتوحاته انه «لا يجوز أن يسمى الله مختاراً (لأنه) لا يفعل شيئاً بالاختيار بل يفعله على حسب ما يقتضيه العالم من نفسه. وما اقتضاه العالم من نفسه إلا هذا الوجه الذي هو عليه فلا يكون مختاراً». (التهانوي، «الكشاف»، ج 3، بيروت، خياط، ص 555).

وبالرغم من ان أهل الصوفية يؤمنون بقضاء الله وقدره، فهم يرون بأن الإنسان قادر بسلوكه وفق طريقة معينة، على الإتحاد بالله ومعرفته معرفة مباشرة عن طريق الذوبان فيه، وبالتالي قادر على معرفة كل أسرار الوجود ومكنوناته دون غيره من الناس.

وفي الفلسفة الحديثة يرى رينه ديكارت 1596 ـ 1650 م. مثلاً، ان قدرة الإنسان، محدودة، من حيث ان الإنسان مخلوق ناقص، أما قدرة الله فهي مطلقة غير محدودة. وهذا معناه، أن اللّه قادر على خلق الممكنات والمستحيلات. فهو قادر على تغيير طبائع الأمور وماهيات الأشياء، كالنار والحقائق البديهية والرياضية والأخلاقية الخ.. مع هذا، تجدر الإشارة الى أن ديكارت يرى بأن الله بالرغم من قدرته اللامتناهية، لا يستطيع أو لا يقدر أن ينزع عن ذاته بعض الصفات الضرورية الوجود. فكونه واجب الوجود بالضرورة، يستحيل عليه أن ينزع عن نفسه صفة الوجود. وكونه خالقاً للإنسان باستمرار وفي كل لحظة زمنية، يستحيل عليه أن يجعل الخلق مستقلاً عنه.

وفي الفلسفة المعاصرة، يرى الفلاسفة الوجوديون، ان الإنسان يوجد فعلاً قبل أن تتحقق ماهيته، لأن الوجود سابق على الماهية. والإنسان بعد أن يوجد فعلاً يمكنه عن طريق إرادته الحرة المطلقة، أن يخلق ماهيته أو ماهويته الخاصة به على الصورة التي يريد. بمعنى أنه يستطيع أن يحقق وجوده الإنساني وفقاً لما يريد. حتى أن بعض الوجوديين ليذهب في مغالاته في تقديس الحرية والإرادة الإنسانية الى التساؤل فيما إذا كان بعض أبطال قصصهم لم يختر وجوده وشكله ويوم مولده، وفيما إذا كان له أم كسائر الناس، ويعجب أشد العجب عندما يعرف أن له أماً كغيره من البشر.

## مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1955.
- أبو البقاء، أيوب بن موسى، الكليات، دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.
- الأشعري، أبو الحسن، كتاب اللمع في الرد على أهل الزّيغ والبدع، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1952.
- أمين، أحمد، فجر الإسلام، ط 10، بيروت، دار الكتاب العربي، 1969.
- أمين، عثمان، دراسات فلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- أنيس، ابراهيم، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف اللّه أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط 2، مصر، 1972، 1973.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1971.

- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، كلكته، 1862 .
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت، منشورات خياط، ج 3 .
- جوليڤيه، ريجيس، المذاهب الوجودية، تر . فؤاد كامل، الدار المصرية للتأليف والترجمة .
- الجوهري، مختار الصحاح في اللغة والعلوم، بيروت، دار الحضارة العربية .
- دائرة المعارف الإسلامية، تر. الفندي، الشنتاوي، خورشيد، يونس .
- دي بور، ت. ج.، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط 4، القاهرة، 1957 .
- الزبيدي، تاج العروس، ليبيا، بنغازي .
- الزمخشري، أساس البلاغة، دار صادر، بيروت، 1965 .
- سليمان، دنيا، التفكير الفلسفي الإسلامي، مكتبة الخانجي بمصر، ط 1، 1967 .
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط 1، 1971 .
- عبد الباقي، محمد فؤاد، معجم ألفاظ القرآن، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، 1364 هـ .
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972 .
- عمر، أحمد محمد، محمد مصطفى زيدان، معجم مصطلحات علم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية .
- الفيروزابادي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، 1952 .
- المعتزلي، عبد الجبار، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية، 1972 .
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، تر. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، 1963 .
- النيسابوري، في التوحيد، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مصر، المؤسسة المصرية العامة، 1965 .
- هويدي، يحيى، أضواء على الفلسفة المعاصرة، ط 1، مكتبة القاهرة الحديثة، 1958 .
- وهبة، مراد، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي، ط 2، القاهرة، ط 2، 1971 .


مهدي فضل الله

## قَلْب

**Cœur**
**Heart**
**Herz**

اصطلاح شاع استخدامه عند صوفية الاسلام، ويشيرون به الى أداة المعرفة الذوقية، في مقابل العقل وهو أداة المعرفة الاستدلالية. وهم يعتبرون القلب حقيقة الإنسان، وهو ليس تلك اللحمانية المعروفة في صدر الإنسان، وإنما هو على حد تعبيرهم لطيفة ربانية مدركة في الإنسان، وهذه اللطيفة تدرك الحقائق ادراكاً ذوقياً مباشراً. ويذكر الغزالي في «الإحياء» ان تلك اللطيفة قد يطلق عليها أسماء مختلفة بحسب ترقيها من الناحية الروحية، فتسمى النفس إذا كانت لا تزال امارة بالسوء، وبالمجاهدة تصفو النفس لتصل إلى مرحلة القلب ثم مرحلة السر. وقد ورد ذكر القلب في القرآن الكريم في مواضع كثيرة بوصفه موضعاً لشتى الانفعالات والاعتقادات، بل وللتفكر والتدبر والهداية والتقوى والرحمة وما الى ذلك، وقد أشار القرآن كذلك الى انه أداة الفقه أي الفهم. وقد استخدم القلب بمعنى العقل في بعض كتب العهد القديم وفي الإنجيل. وجعل أرسطو القلب مبدأ للإحساسات وللذاكرة وللخيال. وعند بعض فلاسفة الإسلام والاشراقيين هي أيضاً أداة تنعكس عليها الصور، ويتحدث ابن عربي كذلك عما يسمى مرآة القلب وجلائها وانعكاس الصور فيها. ويعتبر الصوفية عموماً القلب محلاً لما يسمى بالكشف أو الالهام، كما يعتبر الغزالي مثلاً ان المعرفة بالله مركوزة فيه بالفطرة.

والذين يجعلون القلب أداة لنوع من المعرفة الصوفية سواء أكانوا من الصوفية أو الفلاسفة يشترطون لحصول هذه المعرفة أن يتطهر القلب تماماً من شهواته وخواطره الرديئة ليصفو وتشرق فيه المعرفة. وفي التصوف المسيحي أيضاً يتحدث الصوفية عن تطهير القلب فيما يعرف بطريق التطهر Via Purgativa .

أبو الوفا التفتازاني

## قلّق

**Inquiétude-Angoisse**
**Anxiety-Anguish**
**Unruhe-Besorgnis**

القلق خوف غير محدّد وغير عقلاني. وهو يتجسّد بشعور مؤلم بالعجز تجاه خطر يفتقد الى الوضوح والتحديد. والقلق حالة نفسية - فيزيائية إذ غالباً ما تتلازم هذه الحالة مع بعض التعديلات والتغيّرات العصبية - النباتية على المستوى الفيزيولوجي كخفقان القلب، والارتجاف... الخ.

وقد ينتج القلق عن صراع نفسي، كما هو الحال حين يكبح الفرد عدوانيته، كما قد يصدر أيضاً عن نشاط جنسي لم يتوصل الى الاشباع، أو عن فقدان الحب الملازم عادة لحالات الحداد، تلك الحالات التي توقظ غالباً مشاعر ترتبط بخبرات مؤلمة مرّ بها الفرد. والجدير بالذكر ان القلق - في بعض الحالات المرضية - قد لا يتولد من وضعيات واقعية وحقيقية، بل يكون نتاجاً لهوامات وتمثّلات خيالية مرتبطة بمآزم لاواعية.

ومن وجهة نظر تكوينية، يبرز القلق للمرة الأولى - كما بيَّن ذلك شبيتز R. Spitz - حين يبلغ الطفل شهره الثامن، وذلك في غياب الأم، وحين يواجه - أي الطفل - شخصاً غريباً. أما أوتو رانك Otto Rank، فيرى ان التجربة الأولى للقلق مرتبطة بهلع الولادة حين يكون على المولود الجديد أن ينتقل من وسط «مائي» الى بيئة مختلفة تماماً.

وقد حاول فرويد أن يحدّد القلق، وذلك بتمييزه عن الذعر Frayeur والخوف Peur. يقول فرويد:

«القلق حالة تتسم بتوقع الخطر أو بالتهيؤ له. أما الذعر فيمثل حالة يولّدها خطر راهن لم يكن الفرد مهيأ له. فالذعر يتم أساساً بعنصر المفاجأة. والخوف يفترض موضوعاً محدداً يبدي الفرد تجاهه هذا الشعور».

ويتابع فرويد قائلاً:

«لا أعتقد ان القلق قادر على احداث عصاب هلعي. فهناك في القلق عنصر يحمي من الذعر ومن العصاب الذي يولده الذعر».

وينتج القلق، في النظرية التحليلية عن الطاقة الحرّة Energie libre الناتجة عن كبت الرغبات الجنسية.

أما في الفلسفة الوجودية، فيتضمن القلق بعداً ميتافيزيقياً. فالقلق، في هذا المذهب، هو الكاشف - للإنسان - عن لا عقلانية وضعه، وعن لا معقولية وجوده.

### مصادر ومراجع


- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, traduction française de S. Jankelevitch, Paris, Petite Bibliothèque, Payot, 1963.
- Didier, Julia, Dictionnaire de la philosophie. Paris, Larousse 1964.
- Laplanche, J., Pontalis, J.B., Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1967.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, Larousse, 1967.


رالف رزق الله

## قُوَّة

**Force**
**Force**
**Kraft**

يرتبط مفهوم القوة بمفهوم الفعل أشد الإرتباط. وكلاهما يعود الى فلسفة أرسطو بالدرجة الأولى، والى مفهوم الحركة فيها بشكل خاص. والمادة هي الحامل للحركة. أي ان التغير الذي يطرأ انما يطرأ على المادة بتقبلها شكلاً جديداً. واذا كانت المادة قابلة للتغير بتأثير الشكل أو الصورة فيها فذلك يعود لقابليتها على استقبال هذا الشكل أو ذلك. من هنا يمكن القول ان الموجود قبل تحققه، أي قبل أن يصبح ما صار اليه هو موجود بالقوة. أي ان عنده قابلية التحول بفعل الصورة والعلل الأخرى التي عددها أرسطو من موجود بالقوة الى موجود بالفعل. وهذا ما يدفعنا للقول بوجود مستويين اثنين من الوجود. فكل الموجودات قبل أن تتحقق أو ان تتكامل، أي قبل أن تبلغ غايتها هي موجودة بالقوة. فالوجود بالقوة هو أحد مستويات الوجود التي لا بد منها حتى يتأمن الوجود بالفعل ويتحقق. يقابل الوجود بالقوة الحرمان، وهو ما لا يمكن أن يوجد أصلاً. هكذا يعتبر الطفل رجلاً بالقوة، كما ان الشجرة في البذرة أو في الغرسة بالقوة، ما دامت إمكانية

الانتقال من هذا الشكل من الوجود الى الشكل الآخر متوفرة وممكنة. لكنها تظل محض إمكانية ما لم يتوفر لها الفعل الذي يخرجها من حالة الوجود بالقوة الى حالة الوجود بالفعل. لذلك يمكن القول اننا نتعرف على الوجود بالقوة من تعرّفنا على الوجود بالفعل، أي على الموجود المتحقق البالغ نهايته وكماله.

عالج أرسطو هذه المسألة بشكل مستفيض في كتابه «ما بعد الطبيعة» خاصة في المقاطع 1045 ب 25 حتى 1052 أ 13، شارحاً القوة بمعنى القدرة التي يمتلكها الشيء أو الموجود للانتقال من حالة إلى حالة جديدة. والقوة بهذا المعنى هي المادة أو الهيولى التي لا وجود لها، بمعنى الوجود المتعين الذي يمكن نسبة سائر المقولات الأخرى إليه، أي ما يمكن وصفه وتحديده، إلا بنسبتها الى الصورة. ولذلك لا يكتمل البحث في القوة إلا بالبحث في الفعل.

### مصادر ومراجع


- أبو ريّان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، بيروت، 1976.
- فخري، ماجد، أرسطو، الدار الأهلية للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- Aristote, La métaphysique, T.I et II, ed., J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.
- Chevalier, Jacques, Histoire de la pensée I, La pensée antique, Paris, 1955.
- Ross, Sir David, Aristotle, Methuen and Co.ltd. London, 1966.
- Wundt, M., Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles, Stuttgart, 1953.


جورج كتورة

---

## قياس

**Syllogisme**
**Syllogism**
**Syllogismus**

---

القياس هو نوع من الاستدلال يحتوي على مقدمتين أو أكثر، بمقابل الإستدلال المباشر الذي يتضمن مقدمة واحدة فقط. ان أرسطو هو الذي بنى هذا الجزء من المنطق وقد عرّفه بأنه «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء غيرها من الاضطرار». اقتصر القياس أو «السولوجسموس» في البدء عند أرسطو على القضايا الحملية، وهي القضايا الأساسية البسيطة بنظر القدماء الذين كانوا يعتمدون على تحليل اللغة الطبيعية. تتألف هذه القضايا من حدين هما الموضوع والمحمول، وأحد الألفاظ الدالة على الكمية أي «الأسوار» مثل «كل» و«بعض»، مع السلب أحياناً. لذلك تصنف القضايا الحملية الأربعة بحسب الكمية والكيفية على النحو الآتي:

قضية كلية موجبة: كل انسان فان

قضية كلية سالبة: لا انسان حجر

قضية جزئية موجبة: بعض الناس فلاسفة

قضية جزئية سالبة: بعض الناس ليسوا فلاسفة

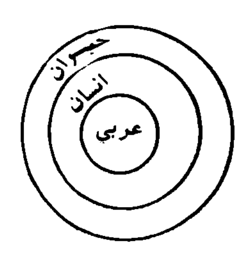
يحتوي القياس الحملي على ثلاث قضايا من هذا النوع، الثالثة منهما، وتسمى «النتيجة»، تستخرج من القضيتين الأوليين اللتين تسميان لذلك «المقدمتين». مثال ذلك:

كل انسان حيوان

كل عربي انسان

كل عربي حيوان

من الواضح انه لا بد من اشتراك في أحد الحدين بين المقدمتين حتى يمكن المقارنة بينهما. فهذا الحد المشترك يسمى بالأوسط. أما الحدان الباقيان، فما كان منهما موضوعا في النتيجة سمي «الحد الأصغر» وما كان محمولاً فيها «الحد الأكبر». تعود هذه التسمية الى انه في المثال المذكور، وهو الضرب الأول من الشكل الأول، يَعم «الحيوان» «الإنسان» وهذا بدوره «العربي» على هذا النحو:




أي أن كمية أفراد الحيوان هي أكبر من كمية أفراد الإنسان التي هي أكبر من كمية أفراد العربي. وعليه فالمقدمة التي تحتوي على الأكبر تسمى «المقدمة الكبرى»، والتي تحتوي على الأصغر تسمى الصغرى.

بحسب موضع الحد الأوسط في المقدمتين، يتم تمييز أربعة أشكال من القياس: ففي الشكل الأول يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في الصغرى

كما في المثل السابق؛ وفي الشكل الثاني يكون محمولاً في المقدمتين؛ وفي الثالث موضوعاً في المقدمتين؛ وفي الرابع يكون الحد الأوسط محمولاً في الكبرى وموضوعاً في الصغرى. كل شكل من هذه الأشكال، يمكن بدوره تقسيمه الى عدة أصناف باعتبار السور والسلب، اذ ان كل واحدة من القضايا الحملية الأربعة قد تكون مقدمة. وتسمى هذه الأصناف « ضروب الشكل ». فهكذا مثلاً يؤلف التركيب:

لا ناجح مكروه
كل مجتهد ناجح
لا مجتهد مكروه

الضرب الثاني من الشكل الأول، وهو يتألف، بالاضافة الى الترتيب المتفق عليه للحدود، من سور كلي لكل من الكبرى والنتيجة وسور كلي موجب للصغرى. (انظر: المنطق القديم).

على غرار هذا النوع من الاستدلال، عالج أرسطو أيضاً قضايا حملية خاصة تحكم بالمساواة بين موضوعين. مثال ذلك:

س يساوي ع
ع يساوي ف
س يساوي ف

وسمي هذا النوع من الاستدلال « قياس المساواة ».

أما فيما يخص القضايا غير الحملية، فلم يتطرق اليها أرسطو، بل انفردت في استقصائها المدرسة الميغارية - الرواقية. هذا النوع من القضايا يتركب من عدة قضايا بواسطة الأدوات أو الروابط المنطقية؛ فقولنا مثلاً:

إذا كان اللوز مزهراً فالفصل ربيع

يتركب من القضيتين « كان اللوز مزهراً » و« الفصل ربيع » بواسطة الأدوات « إذاً.... فـ.... ». وقولنا:

إما عادل يتنزه أو هو في المكتبة

يأتلف من القضيتين « عادل يتنزه » و« هو في المكتبة » بواسطة الرابط « إما... أو ». إنطلاقاً من هذه القضايا، بحثت المدرسة الميغارية - الرواقية في أنواع كثيرة من الأدلة، دُرجت منها فيما بعد تلك التي تشتمل على مقدمتين أو أكثر تحت اسم القياس الشرطي. مثال على ذلك يتضمن مقدمتين:

إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو تاجراً
إذا كان عادل تاجراً فهو يحب المال
إما أن يكون عادل فيلسوفاً أو يحب المال

اذا كانت المقدمات أكثر من اثنتين، يسمى عندها القياس، حملياً كان أم شرطياً، « قياساً مركباً » polysyllogism. مثل هذا القياس يعود في نهاية التحليل الى عدة قياسات من النوع العادي المؤلف من قضيتين. فالدليل الحملي الآتي:

كل حيوان فان
كل انسان حيوان
كل عربي انسان
كل عربي فان

يرجع الى قياسين عاديين، أولهما يتركب من المقدمتين الأولى والثانية:

كل حيوان فان
كل انسان حيوان
كل انسان فان

والآخر تأتلف مقدمتاه من نتيجة هذا القياس أي « كل انسان فان » والمقدمة الثالثة من القياس المركب على هذا النحو:

كل انسان فان
كل عربي انسان
كل عربي فان

قد تدخل على القضايا، من أي نوع كانت، بعض الألفاظ التي تحدد كيفية النسبة، مثل « بالضرورة »، « ممكن »، الخ... وتسمى هذه الألفاظ « الجهات ». يحصي المنطق القديم أربع جهات هي « الضروري » و« الممتنع » و« الممكن » و« الوجودي » أي ما هو حاصل بالفعل. فإن تركب القياس من قضايا تتضمن احدى هذه الجهات سمي « قياس الموجهات » Modal syllogism مثال ذلك:

بالضرورة كل عربي انسان
ممكن أن يكون كل انسان قارئاً
ممكن أن يكون كل عربي قارئاً

بما أن « الامتناع » هو ضرورة السلب، يكون تدرج الجهات من حيث الشدة على هذا النحو: الضرورة ثم الوجود ثم الامكان. بالنسبة الى هذه الجهات يتبع الاستنتاج قاعدة الاخس؛ أي ان النتيجة تأخذ جهة المقدمة الأضعف، كما يظهر من جدول الضرب القياسي الآتي:

| | ضروري | وجودي | ممكن |
|---|---|---|---|
| ضروري | ضروري | وجودي | ممكن |
| وجودي | وجودي | وجودي | |
| ممكن | ممكن | | |

من الملاحظ أيضاً ان الامكان مع الوجود أو الامكان هو أيضاً غير منتج. وإلا إذا انطلقنا مثلاً من المقدمتين:

ممكن أن تكون كل وسيلة نقل سيارة

ممكن أن تكون كل وسيلة نقل دابة

لوجب أن نستنتج انه «ممكن أن تكون بعض السيارات دواباً» وهذا محال.

اذا كان القياس ينحصر في الدليل ذي المقدمتين وأكثر، فهذا لا يمنع أحياناً أن تحذف احدى مقدمتيه لوضوحها في الذهن وعدم الحاجة اليها، ويسمى عندها «قياساً مضمراً». فقولنا مثلاً: «الانسان له حقوق، لأن عليه واجبات»، مرجعه الى القياس الكامل:

كل من عليه واجبات له حقوق

الانسان عليه واجبات

الانسان له حقوق

ان كلمة «قياس» بالمعنى الحصري يُفهم بها الاستدلال المبني على صورة القضايا فقط أعني تركيبها، دون اعتبار أي مبدأ خارجي. لكنها أخذت فيما بعد على أيدي النحاة والفقهاء العرب معنى أوسع يشمل ما يسمى عند أرسطو بالتمثيل Analogy. فالتمثيل حسب تعريف صاحب المنطق هو «انتقال من جزئي الى جزئي، نحكم على أحدهما بحكم الآخر لشبه يلوح». وفي اصطلاح الأصوليين، هو الحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، لاشتراك الواقعتين في علة هذا الحكم. مثال ذلك:

الخمر حرام

البيرة مثل الخمر

البيرة حرام

خلافاً للقياس المتعارف المركب من ثلاثة حدود، يتطلب التمثيل أربعة حدود هي في المثل المذكور: الخمر، البيرة، حرام ومثل. لذلك لا تصح عليه قواعد الاستنتاج التي تجري على القياس التقليدي. ومن الواضح ان الاعتماد فيه على ترتيب الحدود فقط لا يمكن أن يوصل الى النتيجة المطلوب اثباتها. فحكمنا ان «البيرة حرام» لا يلزم لزوماً قاطعاً، أي بقوة الصورة، عن المقدمتين «الخمر حرام» و«البيرة مثل الخمر». بل أكثر ما يمكن استنتاجه هو قولنا ان «البيرة مثل الحرام». إذن، لضبط قياس التمثيل وجب البحث عن عنصر خارج عن تركيب المقدمات. هذا العنصر الخارجي غير المصرح به لفظياً يطلق عليه الفقهاء اسم العلة. فإن وجدت العلة أمكن تحويل قياس التمثيل الظني الى استنباط قاطع. بالنسبة الى مثلنا، إن عرفنا أن علة تحريم الخمر هي الإسكار أمكننا أن نستنتج بشكل جازم تحريم البيرة وفقاً لهذا الضرب:

كل مسكر حرام

البيرة مسكر

البيرة حرام

بالطبع، تؤلف نظرية القياس، على مختلف أنواعها، جزءاً من المنطق الرياضي. إنما الخلاف القائم بين المناطقة في تفسير القضايا الحملية وتأديتها بالصياغة الجديدة، جعل البعض، وعلى رأسهم المنطقي البولوني لوقازيفتش، يبني نسقاً أكسيومياً خاصاً بالقياس الحملي الأرسطي ومختلفاً عن المسائل المساوقة له في المنطق الرياضي. ينطلق لوقازيفتش في نسقه من أربع مسلمات: الأولى منها توافق الضرب الأول من الشكل الأول، والثانية توافق الضرب الثالث من الشكل الثالث، ومثله:

كل حيوان فان

بعض الحيوان انسان

بعض الانسان فان

أما الباقيتان فتعبران عن قضيتين حمليتين بسيطتين، الأولى كلية موجبة وصورتها «كل ض هو ض»، والثانية جزئية موجبة صورتها «بعض ض هو ض». وعليه، اذا رمزنا الى الحدود بـ: ح، ض، و؛ والى الايجاب الكلي بـ: «A» والى الايجاب الجزئي بـ: «I»، نستطيع أن نكتب هذه المسلمات بلغتنا الرمزية على هذا النحو:

مسلمة 1: (وA ح) ∧ (ض A و) ← (ض A ح)

مسلمة 2: (و A ح) ∧ (و I ض) ← (ض I ح)

مسلمة 3: ض A ض

مسلمة 4: ض I ض

استناداً الى هذه المسلمات بالاضافة الى قاعدة تسمح بتبديل الحدود، يمكن البرهان على سائر ضروب القياس الحملي.

## مصادر ومراجع


- فاخوري، عادل، الرسالة الرمزية في أصول الفقه، دار الطليعة، 1978.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، 1980.
- Blanché, R., La logique et son histoire, D'Aristote à Russell, A. Colin, Paris. 1970.

- Bochenski, J.M., Formale Logik, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 3 Aufl, 1970.
- Hughes, G.E., Londey, D.G., The Elements of Formal Logic, Methuen, London, 1965.
- Lorenzen, P., Formale Logik, Walter de Gruyter, Berlin 1967.
- Lukasieuriez, J. Aristotle's Syllogistic from the Stand Point of Modern Formal Logic, 2ed., Clarendon Press, Oxford, 1957.


**عادل فاخوري**

---

## قِياسُ الضمير

**Enthymème**
**Enthymeme**
**Enthymem**

---

- 1 -

يترسخ في تقاليدنا العربية المعاصرة، في مجال فِعْل التفلسف، مبدأ يقضي بإبراز، واستعمال، الفكرة التي تبناها الأقدمون وما تزال صائبة. فنحن نلاحظ أن تعريف القياس، عند الكتاب المعاصرين في مضمار المنطق الصوري، مقدَّم بالثوب الذي صاغه الفارابي، أو ابن سينا، أو من اليهما. وعلى ذلك فإن القياس هو، بعبارات الغزالي («معيار العلم»، ص 98): «قول مؤلفٌ إذا سُلِّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً». وذاك حد للقياس مكرر، مع تغيرات طفيفة، عند الأقدمين (إبن سينا، «عيون الحكمة»، ص 5، «النجاة»، ص 31)؛ ثم عند المناطقة المتأخرين (الساوي، «البصائر»، ص 146 - 147)؛ وعند المعاصرين (بدوي، «المنطق الصوري والرياضي»، ص 158 - 160). كما أن تلك الحالة عينها، ازاء الحد، موجودة في كتب المنطق في الغرب، : في الفلسفة اليونانية (أرسطو، «التحليلات الأولى»، واحد، 1. = الترجمة العربية القديمة، ص 108)؛ وفي الفلسفة الوسيطة، وحتى المعاصرة (التمس: القياس).

- 2 -

يستلزم تعريف قياس الضمير، بعدما سبق، التعرف على المعنى اللغوي للكلمة الأخيرة. ان الضمير، لغة، هو «السر، وداخل الخاطر»؛ فأضمر فكرة يعني، أخفاها، وغيبها، وسترها (الفيروزآبادي، «القاموس المحيط»، ج 2، مادة ض م ر، ص 78). لكنه دل، في معنى آخر، «على العقل لكونه مستوراً عن الحواس (أبو البقاء، «الكليات»، 3، ص 135). ولقد أخذ الضمير بمعنى الغائب، أو المستور، والمستور في المنطق مقابلاً للمصطلح اليوناني انثوميما الذي يعني، في تلك اللغة، فكرة، أو دليلاً، أو برهاناً، أو نصيحة. وعلى ذلك، فإن القياس المضمر، أو قياس الضمير، «مركب من مقدمات محمودة، أو من علامات» (أرسطو، «التحليلات الأولى»، الترجمة العربية القديمة، ص 302 - 303).

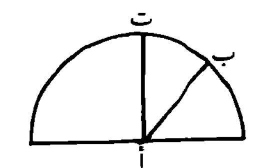
وأطلق على قياس الضمير اسم آخر هو قياس الخطيب؛ وهو القياس الخطابي (ابن رشد، «تلخيص الخطابة»، ص 19). وقد عرَّفه ابن سينا بأنه «هو أن لا يصرح في القول بكلتي مقدمتي القياس، بل يقتصر على الصغرى ويطرح العظمى». («الحكمة العروضية»، ص 23، وما يلي). ثم أوضحه ابن سينا أكثر في «النجاة» (ص 58 - 59) فقال، بتغيير طفيف جداً، إنه: «قياس طويت مقدمته الكبرى إما لظهورها، والاستغناء عنها...؛ وإما لإخفاء كذب الكبرى اذا صرح بها كلية». وبعد الشيخ الرئيس لا نجد عند اللاحقين، وحتى عند المناطقة المتأخرين الذين طوروا المنطق وأبدعوا ما يضاف. فما قاله ابن سينا، كرره ابن رشد («تلخيص الخطابة»، ص 19 - 20)، وأعاده حرفياً الساوي («البصائر»، ص 278)؛ وذاك في التعريف وفي الأمثلة الموردة.

- 3 -

يؤخذ قياس الضمير في اتجاهين: انه يقوم على الاحتمالات والعلامات (أرسطو، التحليلات الأولى، اثنان، 27، 70/ألف/10 = 10/70 a، 27، وII)؛ ثم هو يُدرس أوسع عدد ضمن سياق الأقيسة التي، مثله، تكون غير مقيدة بالترتيب المنطقي المألوف للقياس، أي ضمن الأقيسة الناقصة المحذوف أحد أجزائها.

بيد ان ذلك الحذف تعبيري فقط؛ انه في التعبير، لا في الفكر. فالعملية العقلية تبقى واحدة، لأن ما طوي استمر قائماً في العقل. ومن جهة أخرى، فبحسب المحذوف تكون درجة الضمير؛ مما يقود الى تمييز ثلاث درجات:

أ - يكون قياس الضمير محذوف المقدمة الكبرى، أو من الدرجة الأولى، لظهور تلك المقدمة أو بسبب الاستغناء عنها؛ وإما بقصد اخفاء كذبها اذا قيلت. والمثال المكرَّس، في الحالة الأولى، هو: الخط أ ب والخط أ ت انطلقا من المركز إلى المحيط؛ هما إذن متساويان. لقد حذفنا المقدمة الكبرى




لأنها ظاهرة، ومستغنى عنها (إبن سينا، «النجاة»، ص 58؛ الساوي، «البصائر»، ص 278؛ بدوي، «المنطق»...، ص 224). أما المثال المكرّس على الحالة الثانية، لإخفاء كذب المقدمة الكبرى إذا قيلت، فهو «كقول الخطيب: هذا الإنسان يخاطب العدو، فهو إذن خائن مسلِّم للثغر. ولو قال: وكل مخاطب للعدو فهو خائن ـ لشعر بما يناقض به قوله ولم يُسلم له»، («النجاة»، ص 59؛ الساوي، ص 278؛ بدوي، ص 224).

ب ـ ويكون الضمير من الدرجة الثانية ان طويت الصغرى.

ت ـ أما قياس الضمير الذي هو من الدرجة الثانية فيكون ذا النتيجة المطوية. ومثاله: عليّ انسان (مقدمة صغرى)؛ وكل انسان فانٍ (مقدمة كبرى). لقد حذفنا النتيجة التي هي: عليّ فانٍ. وهكذا تُستدعى، في دراسة قياس الضمير، أقيسةُ الرأي، والدليل، والعلامة (تُراجع هذه المواد في: «النجاة»، ص 59).

ـ 4 ـ

قياس الضمير ـ بدرجاته الثلاث ـ شديدُ الانغراس في اللغة المتداولة، وفي التعامل اليومي أو التواصل والأداء الشائعين. فهنا يطرح القياس، أو المنطق الصوري عموماً، من حيث منفعته العملية والحاجة اليه. لقد شدَّد رافضو المنطق اليوناني، في التراث العربسلامي، الى عدم جدوى ذلك المنطق، وسهولة الاستغناء عنه. وفي الواقع، فنحن قلَّ أن نستعمل في حديثنا القياس بعرض مقدمة كبرى، ثم مقدمة صغرى، ثم نتيجة. ويندر اللجوء الى استعمال الأجزاء، والقضايا، بذلك الوضوح، وبذلك التسلسل الشكلي غير الموجود في الواقع. فالفكرُ أوسع من ذلك التقييد المنطقي؛ واللغة لا تنحبس في تلك الأشكال للقياس مضمراً كان، أو ناقصاً، أو غير ذلك. لقد تأخر الفكر البشري قروناً طويلة (قرابة الألفي سنة) حتى تعمق القول بأن المنطق الصوري موجه الى الكليات، وغير عملي، وغير تجريبي. والحقيقة انه ليس تطبيقياً؛ فهو عقيم، لا يخدم الفكر الباحث بقدر ما هو شكلاني. وليس هو عندنا، «محك النظر» ولا هو «معيار العلوم». فالانسان يستدل ويحكم بلا معرفة للقياس.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تلخيص الخطابة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، تصوير، لا تاريخ.
- الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق محمد عبده، مكتبة صبيح، القاهرة، لا تاريخ.
- ابن سينا، الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، 1954.
- ابن سينا، عيون الحكمة، تحقيق بدوي، بيروت، دار القلم، ط 2، 1980.
- ابن سينا، كتاب المجموع أو الحكمة العروضية... نشرة محمد س. سالم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950.
- ابن سينا، النجاة، مكتبة الكردي، القاهرة، ط 2، 1938.
- أرسطو، التحليلات الأولى، المقالة الثانية، مطبوع ضمن بدوي، منطق أرسطو، ج 1، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1948.
- أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، نشرة بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959، الترجمة الفرنسية، 55/أ/3 ـ 19.
- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة، القاهرة، ط 3، 1968.
- الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت، ط 2، 1978.
- فاخوري، منطق العرب، بيروت، دار الطليعة، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1979.
- Tricot, J., Traité de logique formelle, Paris, Vrin, 3e éd., 1966.


علي زيعور

---

## قِيمَة

**Valeur**
**Value**
**Wert**

---

اصطلاح فلسفي حديث، اتخذ في الفكر المعاصر دلالة متخصصة تعبِّر عن ميدان محدد هو فلسفة القيم.

اشتقت القيمة من فعل قام. فكأنها قيام معياري ينقل موضوعه عن اللاإستواء الى الاستقامة. ولكي تكون القيمة فعلاً يقوم، فهي تتمتع بقوة كافية محمولة على الصحة والفعالية والتأثير.

هكذا تتبدى القيمة كلمة متواطئة الدلالة، تختلف

باختلاف موضوعها، لكأن طبيعة الموضوع تفترض طبيعة القيمة، إلا ان وجهة نظر معاكسة تفترض ان طبيعة القيمة تحدد طبيعة الموضوع.

تتدرج دلالات القيمة بين سلم الوعي اليومي والعلمي والميتافيزيقي. فهي تندغم بين ثنايا التعبير من علم اللغة الى الفنون، الى علوم الطبيعة، وتلتحم مع حقول الانتاج الفردي والاجتماعي من الاقتصاد الى التكنولوجيا.

على هذا يختلف لون القيمة باختلاف الأرض التي تتجسد فيها. إلا انها أيضاً في كافة أنماط تجلياتها وتجسيداتها وتلويناتها ترتبط بالمعياري الذي يحايث الواقعي المحسوس. بهذا تتبدى «القيمة» نوساً يتأرجح بين اللامادي المعياري والمادي الملموس، بين الغموض والوضوح، البعد والقرب، المتعالي والمشخص، التحقق واللاتحقق، بل بين الحقيقي والزائف، أو بين الممكن والممتنع.

عندما ترتبط القيمة بصفة الشخصية تضفي مقامها على الشخص فترفعه وترتفع به من التميز العام عن بقية الناس الى العبقرية والبطولة والتفوق والتمرد وغيرها من حالات كسر قيمة المألوف والشائع والمتواضع عليه بوصفها حدوداً قصوى في سلم التمييز القيمي. بين الذروة والسفح تتعرج مسارب القيمة وتدرجاتها التفاضلية بين الأفراد.

أما عندما ترتبط القيمة باللغة فإنها تندغم في دلالة الكلمات ومعناها ضمن سياق الاستعمال المألوف للمفردات. ويعتبر الخروج عن هذا السياق خللاً قيمياً يضع الإنسان بين قوسي الجهل بالمعنى الحقيقي للكلمات أي دلالتها المرتبطة بالمعنى الصحيح لها.

ولعل ارتباط القيمة بعلم الاقتصاد في الفكر الحديث أدخلها ضمن دائرة التحديد العملي لارتباطها بالانتاج الإنساني الملموس. لأن القيمة الاقتصادية تمس حسياً المنفعة واللذة والعمل الانتاجي للإنسان. على هذا ميز علماء الاقتصاد منذ ريكاردو وآدم سميث ثم كارل ماركس بين القيمة التبادلية والقيمة الاستعمالية اللتين ترتبطان بقانون العرض والطلب ومبدأ المنفعة الموجِّه للسلوك الاقتصادي. واذا كانت القيمة الاستعمالية قد رسخت دلالتها في الفكر الاقتصادي فإن القيمة التبادلية بقيت ميدان نزاع كبير من علم الاقتصاد الى الفلسفة.

ان الإمكان الدلالي الشمولي الذي تنطوي عليه اشكالية القيمة منحها احتمال التحول الى موضوع مفرد يدور حول القيم الأخلاقية والقيم الجمالية والقيم المنطقية وغيرها.

وقد رفعت البحوث أشرعتها في بحر القيمة بحيث تحولت الى أفق ملازم لآفاق الفكر المعاصر واحدى اشكالياته الرئيسة. واذا كانت ملامح البدء تعود الى كانط فإن صوت البدء كان مع نيتشه الذي دشن طريق فلسفة القيمة وفضّ ملغزاتها الأولى بل لربما مع نيتشه انتقلت القيمة الى حقل الفلسفة. لكن انتقالها لم يكتمل اهابه ومساراته إلا مع ماكس شلر ونقولاي هارتمان ورونيه لوسين ولوي لافيل.

بذلك يمكن القول بأن القيمة حاضرة تحايث دائرة الوجود الإنساني بأفعاله وتفعيلاته من أبسط العلائق الحسية بين بائع ومشتر الى أعقد العلائق التجريدية بين متعاليات المخيلة والفكر وصولاً الى الميتافيزيقا أقصى ذروة ممكنة لادعاءات العقل وتحليقاته.

واذا كان لا بد من القاء شبكة التحديد العام على القيمة الهاربة دائماً يمكن التمييز بين:

- القيمة اليومية، بالنسبة للوعي العادي العام المشترك.
- القيمة العلمية، بالنسبة للتفكير العلمي الوضعي.
- القيمة الفلسفية، بالنسبة للعقل الفلسفي وقمته المتعالية النهائية: الميتافيزيقا.

هذا مع التأكيد مع تدرجات قيمية معيوشة تفرض تداخلاً قيمياً بين الخطوط الثلاثة الكبرى للقيمة وتجلياتها الصغرى.

## مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب.
- العوا، عادل، القيمة الأخلاقية، الشركة العربية للصحافة والنشر، 1965.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية.
- Hartman, N., Ethics, MacMillan, London, New York, 1932.


محمد الزايد

# كائن

**Entité**
**Entity**
**Seiendes - Entität**

كائن هو لفظ من الألفاظ الفلسفية العربية التي تحيّر عقل المهتم بتحديدها، لوفرة استعمالها في معانٍ مختلفة الى حد التعارض أحياناً. وليس من المستبعد أن يكون هذا الالتباس المشوش هو الذي حمل بعض واضعي المعاجم الفلسفية في اللغة العربية على أن لا يعيروا مصطلح «كائن» سوى اليسير من اهتمامهم، وذلك اما هرباً من مواجهة صعوبة تقتضي الدقة في المعالجة، واما يأساً من بلوغ بعض الوضوح الكافي في هذا الشأن. وإلا كيف نعلل الايجاز المفرط الذي نجده، تحت كلمة «كائن»، في معجم قام بوضعه ثلاثة يعتبرون من أقطاب العالمين بأمور الفلسفة وشجون مصطلحاتها، وهم مراد وهبه، ويوسف كرم، ويوسف شلاله؟ حصيلة محاولات هؤلاء الثلاثة، على الرغم من معرفتهم للدور الذي يلعبه لفظ كائن في الفلسفة، جاءت كالآتي: «كائن، هو الشيء الموجود». هذا كل ما نقرأه في معجمهم الفلسفي عن الكائن. هذا كله، لا أكثر ولا أقل، بينما نراهم يكرسون شروحات أطول لألفاظ أقل أهمية فلسفية من «كائن».

ولا يزيدنا معرفة إطلاعنا على ما هو وارد، تحت لفظ «كائن»، في «المعجم الفلسفي» للدكتور جميل صليبا. نقرأ: «الكائن هو في اللغة الحادث، وفي الفلسفة: الشيء الموجود». ثم تلي ايضاحات، تكاد لا توضح شيئاً، معظمها تعريب لما جاء في «معجم لالاند Lalande» تحت لفظ Entité. واذا ما راجعنا في نفس المعجم، تنفيذاً لإشارة المؤلف، لفظ «موجود»، وجدنا أنه لا يذكر «كائن» الا مرة واحدة في آخر مقالته، أي في آخر مقطع منها حيث يقول: «والموجود مرادف للكائن Etant وهو عند هيدغر الموجود العيني أو الخارجي».

كما نرى، رجوعنا الاستيضاحي الى لفظ «موجود» لم يروِ غللاً ولم يضف أي وضوح جديد على ما نسعى لتوضيحه، بالاضافة الى أنه من العسير البرهنة على ما وجده الدكتور جميل صليبا عند هيدغر من التمييز الصريح بين الكائن Etant بوصفه انه كائن خارجي فقط، وبين الموجود Etre بوصفه انه داخلي فقط. نكتفي بالتلميح الى هذه النقطة، إذ لا مجال هنا لعرض دراسة مطولة عن فلسفة هيدغر لتبيان خطأ وجهة نظر الدكتور صليبا فيما يتعلق في هذه النقطة بالذات.

واذا ما لجأنا الى عبد الرحمن بدوي، أحد كبار المدققين في المصطلحات الفلسفية العربية، فوجئنا بخيبة أمل من ذات النوع. لقد أفرد عبد الرحمن بدوي، في مؤلفه: «خريف الفكر اليوناني»، باباً قيماً للمصطلح الفلسفي في العصر اليوناني. وعلى الرغم من أهمية الألفاظ اليونانية التي تدل على الكائن بمعنى الماهية، أو على الكائن بمعنى الموجود L'être، أو على الكائن بمعنى Etant، كما بعثه هيدغر انطلاقاً من الفلاسفة اليونان، على الرغم من أهمية هذه الألفاظ وكثرة استعمالها في اللغة اليونانية، وكثرة استعمال ما يعادلها في النصوص الفلسفية العربية، لم يأتِ مؤلفنا على ذكر كلمة «كائن». فمن البديهي أن نتساءل: لماذا؟ هل لاعتباره اياها واضحة لدرجة أنها لا تطرح أي مشكلة؟ بالطبع ليس هذا هو الجواب، لأسباب غنية عن البيان. إذن؟ هل لاعتبار المؤلف لفظ كائن خالياً من أي مضمون فلسفي ذي شأن؟ أيضاً هذا الافتراض لا يصلح أن يكون جواباً، لأسباب هي كذلك غنية عن البيان.

الأرجح، في نظرنا، أنه بحذفها من لائحة الألفاظ التي

يعرض لشرحها وتعريفها، تفادى عبد الرحمن بدوي صعوبة لم يجد للخروج منها غير هذا المنفذ.

وبما ان المعاجم تحدد الكائن بأنه الشيء الموجود، وبما أننا راجعنا لفظ «الموجود» نشداناً لمعلومات تبدد الغموض ولم نجد ما نشدنا، بقي علينا، منطقياً، أن نراجع لفظ «الشيء» في تلك المعاجم.

معجم مراد وهبه، ويوسف كرم ويوسف شلالة يكتفي من هذا القبيل بذكر ما قاله ابن رشد، وهو: «اما لفظة شيء تقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود». أما في معجم الدكتور جميل صليبا فنقرأ: «... والشيء مرادف للموجود» أو «الفلاسفة لا يفرقون بين الشيء والموجود». أو «الكائن، في الفلسفة هو الشيء الموجود».

من هذه المقارنات يمكن استخراج المعادلات التالية، المبلبلة والمشوشة، وكدنا نقول المضحكة، لولا جدية الموضوع:

الشيء = الشيء؛ الشيء = الموجود؛ الموجود = الموجود؛ الكائن = الشيء؛ الكائن = الموجود.

وهكذا دواليك الى ما هنالك مما يحمل على الاستخلاص الفارغ بأن تعريف الكائن بالقول «إنه الشيء الموجود» يمكن إبداله بالقول: «الكائن هو الشيء الشيء» أو «الكائن هو الكائن الكائن». وبتعبير آخر، القول «إن الكائن هو الشيء الموجود» هو أقرب إلى «التحصيل الحاصل» منه إلى التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل.

الغاية من كل ما سبق عرضه ليس النقد لأجل النقد، حطاً من قيمة الأشخاص الذين أتينا على ذكرهم، والذين يستحقون كل تقدير. وإنما المقصود هو غرض علمي وفلسفي محض، أي تبيان عدم الوضوح الذي يلازم المفهوم المترجرج والمتحرك للفظ «كائن». وقد يكون هذا التحرك أو هذا الترجرج صفة إيجابية أو صفة سلبية، حسب مجرى الكلام وسياق النص وقدرة ومهارة الفيلسوف الذي يستعمله.

وبما أن الكائن يقال على أنحاء مختلفة، فالوسيلة الفضلى لفهم هذا اللفظ هي الاعتماد، كل مرة، على المعنى العام الحاصل من مجمل النص الذي ترد فيه كلمة «كائن».

انما اعتماد هذه الوسيلة يقتضي له، كي يأتي فعّالاً ويسلم من الخطأ، توجيهات عامة، اليك بعضها:

1 ـ الكائن يستعمل بمعنى الموجود على نحو قول ابن سينا: «إن الموجود ـ ويمكن القول: ان الكائن ـ لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء». («النجاة»، ص 325).

وفي هذا المعنى الكائن هو L'Etre، أي الموجود الذي هو في جميع الأشياء والكائنات، في الذهن أو خارجه، ولا تصح فيه صيغة الجمع.

وفي نفس المعنى، من الفلاسفة من يعتبره تصوراً صرفاً Concept pur، لا وجود له، أي الموجود ذهنياً كمبدأ أول للمعقولية. ومنهم من يعتبره تصوراً، إنما يعتبر هذا التصور وجوداً عينياً ومعقولاً في آن معاً.

وفي نفس المعنى أيضاً، من الفلاسفة من يعتبره موجوداً هو، أنطولوجياً، فوق جميع الكائنات الحسية منها والعقلية، لأنه علتها وعلة صيرورتها أو علة استمرارها في الوجود، طالما هي مستمرة فيه. وهو عند بعضهم روحي، عليه يرتكز التيار الفلسفي الذي يطلق عليه اسم المذهب الروحي Spiritualisme أو المذهب المثالي Idéalisme كفلسفة هيغل مثلاً المرتكزة على مبدأ الروح Geist؛ وعند البعض الآخر مادي، يرتكز عليه التيار الفلسفي المسمى المذهب المادي Matérialisme، وعند البعض الآخر متعال عن الروح كما عن المادة، فلا تنطبق عليه صفاتهما، كما لا تنطبق عليه أي مقولة، لأن المقولات منفصلة تحده، ومجتمعة تحده، وهو لا يُحد ولا تنطبق عليه حتى صفة «اللامحدود». وعندنا على هذا مثال: المبدأ الأول، في فلسفة أفلوطين. المبدأ الأول، يقول أفلوطين، هو فوق كل معرفة، ولذلك كان فوق التعبير عنه بالكلام، وهذا يعني أنه لا يوصف.

2 ـ والكائن يُستعمل بمعنى الشيء الموجود المشخص المفرد بكامل حقيقته، أي L'étant. وهو كل شيء من الأشياء، له وحدة وهوية. وفي هذا المعنى يصح استعماله بصيغة الجمع: قسم من الكائنات، أو جميع الكائنات.

3 ـ هيدغر يميز بين الكائن Etre = Sein الذي لا يمكن استعماله بصيغة الجمع، وبين الكائن Etant، أي كل كائن من الكائنات العينية. ويسمي البحث في الأول بحثاً انطولوجياً، والبحث في الثاني بحثاً انطوياً، وفي هذا الصدد يشدد على التحليل الذي يتناول الفارق الانطولوجي La différence ontologique. وبعد أن يبرهن عن أولية السؤال الانطولوجي عن معنى الكائن Sein، وعن أولوية السؤال الانطوي عن معنى الكائن أيضاً Sein وعن ضرورة الإجابة المسبقة إلى هذا السؤال لوضع الأسس الشرعية لجميع العلوم، يقول إن الطريق الى الكائن Etre = Sein يمر عبر كل ما هو كائن = Etant

Seindes. ولكن هناك بين الكائنات جميعاً Etants كائن له صفات خاصة، أهمها صفة الإدراك، نجعل البحث فيه أجدى منه في سواه للبلوغ الى الجواب عن السؤال عن معنى الكائن Etre = Sein، أو، بتعبير أوضح، البحث فيه يقود بطريقة أضمن من الصعيد الانطوي الى الصعيد الانطولوجي حيث تتاح لنا معرفة الكائن Etre = Sein. والكائن هذا الذي يجب أن يُختار من بين جميع الكائنات والمميز عنها لجهة إمكان معرفة الكائن Etre-Sein هو الكائن Selendes الانساني. وانما هيدغر يطلق عليه، عوض لفظ Selendes اسم Dasein، أي ما معناه « الموجود ـ هنا » أو « الكائن ـ هنا » أي « الموجود ـ هنا »، ويعني أنه « موجود ـ هنا ».

اسطفان صقر

# كَثْرة

**Pluralité**
**Plurality**
**Pluralismus**

## 1 ـ الكثرة:

لفظة تقابل لفظة الوحدة وتتلازم معها، بنوع أن كنه الواحدة لا يمكن أن يتم من دون كنه الأخرى. الوحدة ليست وحدة الاّ بقدر ما تنفي الكثرة؛ الوجود، من حيث هو وجود، أي باعتباره في ذاته، هو واحد؛ أما الوجود، من حيث أنه مجموعة من الموجودات العينية، أي باعتباره أشياء محقّقة، فهو كثرة. العقل، في تعقّله، ينطلق من الكثرة الى الوحدة؛ يبدأ بالكثرة التي هي في متناول الحواس، ويهدف الى الوحدة. لا شك في أن الكثرة هي التي تحيط بالإنسان، هي كون الإنسان الشاسع، وهي الإطار الذي يعيش فيه. الكثرة هي في الإنسان أيضاً، في أفكاره اللامتناهية، التي هي، في الوقت عينه، مترابطة بعضها مع بعض ومنفلتة عن بعضها البعض، وفي عواطفه ورغباته، وفي أعماله وتصرفاته. لكن معرفة الإنسان للأشياء المحيطة به، وترتيبه لأفكاره، وتهذيبه لعواطفه ورغباته، وسيطرته الواجبة على هذه وتلك، تحتّم عليه الأخذ بعملية التوحيد في كل من هذه المجالات الخارجية والباطنية.

## 2 ـ أنواع الكثرة:

يمكن حصر أنواع الكثرة في أربعة هي: الكثرة الطبيعية والكثرة الاصطناعية والكثرة المنطقية والكثرة الميتافيزيائية.

الكثرة الطبيعية حاصلة بين الأفراد وفيها. هي بين الأفراد من جهة أن كلاً منها هو كائن قائم في ذاته ومميّز عن الآخرين؛ وهي في الأفراد أيضاً من جهة أن كل فرد مركّب من أجزاء عدة، فلا يتقوَّم إلاّ بترابط هذه الأجزاء ووحدتها. فإن كانت أجزاء الفرد المركّب قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه متناهية؛ واذا كانت أجزاء هذا الفرد المركّب غير قابلة للإحصاء، كانت الكثرة فيه غير متناهية. والكثرة الاصطناعية حاصلة في المركبات الاصطناعية، الاجتماعية منها والآلية، التي تتكوّن من أجزاء مستقلة طبيعياً بعضها عن بعض، لكنها موحّدة في الوظيفة أو الغاية. والكثرة المنطقية حاصلة بين الأفراد التي يتألف منها النوع، وبين الأنواع التي يتألف منها الجنس، وبين الأجناس التي تتألف منها المقولة، وبين المقولات التي تصبّ جميعها في الوجود كوجود وتتوحّد فيه. كذلك الكثرة المنطقية حاصلة بين معلومات العلّة التي تصدر عنها.

والكثرة الميتافيزيائية حاصلة أيضاً في كل موجود غير واجب الوجود بذاته، اذ إنه مركّب من مبدأي القوة والفعل في وجوده، ومن مبدئي الصورة والمادة في هويته الذاتية.

لا تنتفي الكثرة في كل أنواعها، الاّ من الموجود المطلق، أي من الموجود الذي ليس إلاّ وجوداً والذي هو البسيط في طبعه والمتساوق مع الواحد.

## 3 ـ مصدر الكثرة:

لقد طرحت حول الكثرة مشكلة عويصة هي مشكلة مصدرها: من أين تأتي الكثرة؟ احتلت هذه المشكلة مركزاً مهماً في الفكرين اليوناني والعربي الوسيط، واتخذت طابعاً دينياً في بلاد فارس القديمة.

حاول أصحاب « مذهب الكثرة » تجنّب هذه المشكلة عندما قالوا بأن الموجودات في العالم ليست معلولات صادرة عن علة مطلقة واحدة، بل هي جواهر كثيرة، كل واحد منها قائم في ذاته ومستقل بصفاته الخاصة عما سواه. لا نجد في تاريخ الفلسفة ممثلاً متفوّقاً لهذا التيار الذي يمكن لملمة أجزائه في مواقف فكرية اتّخذها كل مفكّر مال في تفكيره الى نوعٍ من الواقعية البسيطة واكتفى بها دون التحليل والتعليل.

أما مجمل الفلاسفة الذين تصدّوا لهذه المشكلة، فإنهم ينقسمون الى قسمين رئيسيين: قسم اقترح حلّ هذه المشكلة باللجوء الى ما يسمّى بنظرية الفيض، وقسم آخر اقترح حلّها عن طريق القول بالخلق. لا مجال هنا لاستعراض هذين الحلّين، بل نشير الى أنهما غير متساويين في نظر الإنسان، لأن الحلّ بالفيض ينطوي على سلسلة من الافتراضات والتصورات التي بقيت دون أي نوع من الإثبات، بينما الحل بالخلق الذي ينطوي بدوره على معطيات إيمانية، لا بدّ ينعم بقبول المؤمن وارتياحه العام.

قبل أن نختم الكلام عن هذه المشكلة القديمة، لا بد من الإشارة إلى الحلّ الثنائي الذي تميّز به الفكر الفارسي القديم حيالها. قد تكون انطلاقة هذا الفكر من التسليم بالخلق. لكن امعان النظر في المخلوق ووعي المحاذاة فيه بين الخير والشر أو بين النور والظلمة، قد أعاد طرح مشكلة الكثرة، لا من الناحية الفلسفية، بل من الناحية الأخلاقية والدينية. لذلك لم يرَ حلاً لها منسجماً في ذاته إلاّ في ضرورة وجود مبدأين مطلقين، مبدأ الخير الذي منه تصدر الموجودات الخيّرة ومبدأ الشرّ الذي منه تصدر الموجودات الشريرة.

**4 ـ الكثرة في التعبير:**

الكثرة تقابل القلة في الاستعمال العادي. من هنا جرت، في اللغات الأجنبية، اضافة جزئها الأول على بعض الكلمات للدلالة على الكثرة، كأن يقال: اللفظ الكثير المعاني Plurivoque واللفظ الكثير القيم Plurivalent.

توما مهنا

---

## كَذِب

**Fausseté**
**Falsity**
**Lügen**

---

الكذب، كما تحدده معاجم اللغة العربية، ضد الصدق. والكذب يدل إما على الشيء، وإما على الخبر، وإما على الشخص، وإما على الفكر، وإما على العقل، وإما على القضية، وإما على الفعل، وإما على الصمت.

فاذا أطلقته على الشيء، دلّ على ان هذا الشيء مزيف، أو فيه غش، كأن يكون مقلّداً، ظواهره غير ما هو، غير ما يظهر انه هو. حضارة التكنولوجيا تزخر بالتقليد. بدّلت الخشب بما له لون الخشب، وبدلت المعدن بما له لون المعدن وشكله الخارجي، وبدلت الحجر بما له لون الحجر وشكله، الخ.. أهذا التبديل المحتفظ من الأشياء بظواهرها كذب؟ لا ريب في أنه كذلك. من الخطأ الظنّ بأن الحفاظ على الظواهر، على مستوى الإحساس، لا ينال من حقوق الجمالية. انه يطعنها في صميمها. كما أنه من الخطأ أيضاً الاعتقاد بأن لا ضير على أحد ولا على شيء اذا ما هضمت الحقوق الجمالية على هذه الصورة من الاحتيال، توخياً لعدم تبذير المال. اللعب بالأصالة، بما فيها الأصالة الجمالية، كذب.

واذا أطلقت لفظ الكذب على الخبر دلّ على أن هذا الخبر لا يصف الواقع كما هو، كأن يزيد عليه ما ليس فيه، أو ينقص مما فيه، أو كأن يكون مختلقاً لا أساس له في الواقع.

واذا أطلقته على الشخص دلّ على أن هذا الشخص لا يراعي، في أقواله وتصرفاته، ما هو مطابق للواقع.

واذا أطلقته على الفكر دلّ على أن نهجه وحركاته من المطالب الى المبادىء، أو من المبادىء الى المطالب، دفعةً أو تدريجاً، فاسدة، وعليه فإن ما يصل اليه من الأحكام فاسد «لأن الحكم الفاسد هو الحكم الكاذب».

واذا أطلقته على العقل دل على أن تعقلاته، واستدلالاته، واستقصاءاته، واستنباطاته وكل ما يعزى اليه من أنشطة، فاسدة، واهمة، موهمة، قاصرة عن اكتناه الحقيقة، وعن ادراك الأشياء بواقعها، وعن تصور المعاني، وعن تأليف القضايا والأقيسة تأليفاً صحيحاً

من الضروري أن نشير بإيجاز، هنا، الى الفرق بين معنى لفظ الفكر ومعنى لفظ العقل. نبدأ بهذا الأخير: العقل هو مبدئياً صحة الفطرة كقوة تدرك صفات الأشياء ومعانيها والعلاقات التي فيما بينها، قوة تتميز بقدرة الإصابة في الحكم. أما الفكر، فنعني به هنا إعمال العقل في الأشياء توسلاً لمعرفتها.

واذا أطلقت لفظ كذب على قضية دل على أن مضمونها غير صحيح.

واذا أطلقته على الفعل دلّ على أن هذا الفعل لا يعني ما يعلن أنه يعني، هذا اذا سلمنا بأن للفعل مدلولاً.

واذا أطلقته على الصمت دلّ على أنه حلّ خدعة حيث كان يجب الكلام.

باستثناء الريبيين، لم يعر الفلاسفة، في الواقع، تصور

Concept الكذب كبير اهتمام في علم المنطق أو في مجالات تأثيره على المعرفة وطرقها. الكذب، كما سبق القول، ضد الصدق. والصدق يفترض، من جهة، وجود حقيقة مؤهلة بطبيعتها لأن تصبح معلومة من حيث هي وكما هي؛ ويفترض، من جهة أخرى ومن جهة العارف امكان معرفة هذه الحقيقة. انما هناك من يشك بهذا الافتراض وذاك. والريبيون، بعد السفسطائيين، هم خير مثال على ذلك. اعتمدوا مفارقة الكاذب Paradoxe de menteur كإحدى المغالط التي تُظهر تناقض العقل، في مثلهم المشهور: «إذا قال اقريطشي إن جميع الاقريطشيين كذبة...».

أما فلسفة الأخلاق فإنها ركّزت على تقويم الكذب بالنسبة الى العقل من حيث أنه عنصر جوهري من العناصر المكونة لشخصية الإنسان والتي لا يجوز العبث بها في حال من الأحوال؛ وبالنسبة الى الكذب ونتائجه في العلاقات المتبادلة بين الأفراد، كما بين الجماعات. وهناك اتفاق شامل على ان الكذب قبيح، متعمداً كان أو غير متعمد.

الكذب قبيح، إذن ممنوع. هذا هو المبدأ العام.

انما هناك سؤال: ما العمل في الحالات التي اصطلح على تسميتها «صراع بين الواجبات»؟ أي في الحالات التي يثبت فيها أن في الكذب تفادياً لشر أكبر قد ينجم عن قول الحق؟ فئة، وهي الأكبر عدداً، تسيغ الكذب في مثل هذه الحالات، شرط تعيينها بطريقة محصورة، منعاً للافراط. وفئة أخرى، أبرزها الفيلسوف الألماني كانط E. Kant تحظر الكذب تحظيراً باتاً مطلقاً. وفي أساس هذا التحظير قناعة بأن العقل لا يمكن أن يكون صالحاً الا بقدر ما يلتزم بما هو له طبقاً لطبيعته، أي بالتفتيش عن الحقيقة وترويجها بكل أمانة. وبما أن كانط يربط ربطاً محكماً بين الأخلاق وعلم ما وراء الطبيعة وعلم المنطق، فإنه يرى أن الكذب لا يجوز، مهما كانت الظروف، لأنه يعطل العقل زاجاً به الى أسفل دركات الانحطاط، الأمر الذي يلحق أكبر ضرر بأقدس مقدسات الوجود، أي بجوهر انسانية الإنسان.

وكمبدأ عام، من الأفضل أن تبقى الأخلاق، بالنسبة الى الكذب، أقرب الى نظرية كانط منها الى نظرية السماح به لما يُدْعى الظروف القاهرة.

اسطفان صقر

---

# كَرامَة

**Dignité**
**Dignity**
**Würde**

---

### مطلب الكرامة

الشعور بالشرف، في نظر فيلسوف الأخلاق كانط، مبدأ سلوك انفعالي هو أقرب إلى التهيج المَرَضِي منه الى السلوك بحسب مبدأ الواجب الأخلاقي الواعي السليم. وقد جعل كانط الفكر الأخلاقي العالمي ينتقل على جسر الجدارة من السلوك بحسب الشرف الى السلوك باستهداف الكرامة الإنسانية، انتقالاً يشاد عليه مبدأ استقلال الفرد الذاتي، ومبدأ استقلال الجماعة الذاتي المتمثل في حق تقرير المصير، وهو انتقال شبيه بالتعمق من الظاهر الى الذات، ومن القشرة الاجتماعية والأعراف الى الاطلاع بالمثل الإنساني الأعلى، كما ينبغي أن يكون.

فكيف تطورت الوقائع الأخلاقية باتجاه مطلب الكرامة الإنسانية؟

### في الفكر العربي

من النافع أن نمهد للإجابة بالسعي لتعريف مفهوم الكرامة.

ففي اللغة العربية نجد متسعاً رحباً من الألفاظ والمعاني المتصلة بالكرامة والكرم. تقول العرب: فلان كريم المحتد، والمنصب، والمنبت، والعنصر، والمغرس، والأرومة، والنجار... وتميز الكرم ان كان بمال فهو جود، وان كان بكف ضرر مع القدرة فهو عفو، وان كان ببذل النفس فهو شجاعة (أبو البقاء). وقد يطلق الكريم على الجواد الكثير النفع بحيث لا يطلب منه شيء إلا أعطاه... وكريمة الإنسان أنفه، وكل جارحة شريفة كالأذن واليد، والكريمتان العينان...

وفي الأدب العربي: «إتّقوا صولة الكريم اذا جاع، واللئيم اذا شبع». وقول: «اذا أنت أكرمت الكريم ملكته، وان أنت أكرمت اللئيم تمردا». وقول: «تعيِّرنا أنّا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل». وقول: «ومن يغترب يحسب عدواً صديقه، ومن لا يكرِّم نفسه لا يُكْرَم»...

ومن البديهي ان تكون الكرامة، على الصعيد الأخلاقي، غير ذات دلالة وحيدة، بل هي جملة متسقة من الدلالات

والفضائل والسمات. وقد ورد في القرآن «الكريم» في خمسة وأربعين موضعاً ونيف ألفاظ الكريم والكرام والمكرمين والأكرم، ولم ترد لفظة الكرامة، وإنما جاء المعنى كما في قوله تعالى: ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾. (الإسراء 72)، وقوله: ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير﴾. (الحجرات 13).

وقد تفاوتت النظرة العربية الإسلامية الى معنى الكرامة بتفاوت منازع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفين. ويرى باحثون معاصرون ان الكرامة التي يقررها الإسلام للشخصية الإنسانية كرامة مثلثة: هي كرامة عصمة وحماية أولاً، وكرامة عزة وسيادة ثانياً، وكرامة استحقاق وجدارة ثالثاً. وان لكل انسان قدسية الانسان، فهو في حمىً محمي وفي حرم محرم، على أساسها تقوم العلاقات بين بني آدم (عبد الله دراز، «نظرات في الإسلام»).

ومن الطبيعي أن يكون شخص الرسول انموذج «الانسان الكامل» في الفكر الإسلامي، ولكن عبد الكريم الجيلاني يستخلص بالتجريد الحقيقة المحمدية ويبني عليها مذهباً صوفياً يتيح له القول بتجلي تلك الحقيقة في صور شتى الى أبد الآبدين.

فإذا نظرنا الى التاريخ العربي وجدناه يحفل، من جهة أخرى بنماذج مشخصة عن الكرامة الإنسانية بدت في رأي أهل السنّة والجماعة لدى الصحابة أولاً، ثم التابعين فتابعيهم.:. وبدت لدى الشيعة في الأئمة ثم في دعاتهم بحسب التسلسل قيمي دقيق، وكثيراً ما اقترن الاعتبار الأخلاقي بمسحة أو صبغة دينية تمتع بها «أعيان» التاريخ.

وقد أفاد الصوفية من لبس لغوي فجعلوا الكرامة القيمة الأخلاقية تمتزج بمعنى كرامة خاصة هي الكرامة الصوفية، وهي للولي في رأيهم كالمعجزة للنبي. ومن شرطها أن تكون خارقة للعادة، وأن تجري من غير اختيار، لأنها نعمة من الله تنم عن منزلة أصحابها، وهم ليسوا بأنبياء، بل أولياء، والأولياء ورثة الأنبياء باعتبار... وللكرامات أنواع لا تقل عن خمسة وعشرين نوعاً أشار اليها يوسف النبهاني في كتابه «جامع الكرامات»، ومن أمثلتها إحياء الموتى، وكلامهم، والمشي على الماء، وطيّ الزمان ونشره، ومقام التصريف، ورؤية المكان البعيد من وراء الحجب، والهيبة التي لبعضهم بحيث مات من شاهده بمجرد رؤيته. ولكن الفكر الأخلاقي العربي، قديماً وحديثاً، لم يخل البتة من نزعات انتقادية تجرّح معنى هذا النوع من الكرامة، وترفضه أو تنكره، بل وتتهمه على أنه من «تلبيس ابليس»...

اشتهر عن الرسول العربي الكريم قوله: «إنما بُعثتُ لأتمّم مكارم الأخلاق». وقد أولى المفكرون، من ثم، جلّ اهتمامهم لتبيان منزلة الكرامة في سلّم المكارم الأخلاقية، ووضعوا نماذج شتى لتسلسل القيم الأخلاقية بهذا الاعتبار، من ذلك مثلاً ان هذه القيم لا تقل في نظر الخوارزمي «مفاتيح العلوم» عن عشر هي: صدق الحديث، وصدق الناس، وإعطاء السائل، والمكافأة بالصنائع، وحفظ الأمانة، وصلة الرحم، والتذلّل للصاحب، وإقراء الضيف، والحياء، ثم التقوى، وهي لباب الكرامة.

والى جانب الدائرة الدينية، أو خارجها، تتجلى الكرامة من ناحية أخرى في مفاهيم كثيرة. منها: ان كرامة الإبنة مهرها، وان المكرمات من الكرامة، والسخاء قد يكون ظاهرتها الأساسية، وعنوانها الرئيسي، حتى قيل: «المال بين الكريم وبين الضيف نصفان». وقيل في خصال الكريم حسن المحضر، واحتمال الزلة، وقلة الملالة، وأن لا يكون حقوداً، ولا حسوداً، ولا شامتاً، ولا باغياً، ولا ساهياً، ولا لاهياً، ولا فاجراً، ولا كاذباً... وانه يلين إذا استعطف، بينما اللئيم يقسو اذا ألطف، وهو يشكر من أعطاه، ويعذر من منعه، ويصل من قطعه، ويتبدأ من لم يسأله...

الكرامة اذن توجب خصالاً وفضائل، وتحدد سلوكاً متميزاً قد يكون سلوك أفراد وسلوك جماعات. والكرامة مبدأ الحقوق والواجبات. فمن حق المسلم على المسلم أن يسلّم عليه اذا لقيه، ويعوده إذا مرض، ويصلّي عليه إذا مات، ويجيبه اذا دعاه و... أن يحب لغيره ما يحب لنفسه... ومن حق الزوج على زوجته أن يرضى عنها، فأيما امرأة بات زوجها وهو عنها راضٍ دخلت الجنة؛ وللمرأة على زوجها حقوق شتى، منها أن ينفق عليها، ولا يغيب عنها أكثر من ثمانية أشهر ولا يضربها إلا في شأن المضاجع، ولا يظلمها، ولا يمنعها من زيارة أبويها... ومن حقوق الكرامة وواجباتها ما يتصل بالعلاقات الاجتماعية، ومنها علاقات الأمراء والحكام بالرعية، وواجب مراعاة كرامة الرعية، والتزام حقوقها... بل من شروط الحاكم أو الإمام أن يكون كبير النفس، محبّاً للكرامة، يعظم نفسه عن كل ما يشين من الأمور. وما موقف الكرامة الا موقف البر حين يتخطى المرء صلات العداوة إلى صلات التعاون والولاء (الماوردي، «أدب الدنيا والدين»). بل ان كمال النفس هو وصولها الى السعادة، وهي القنية

النفسية التي مع الانسان تعبر الوادي، وتعمر النادي (مسكويه، «الفوز الأصغر»؛ محمد العيتاني، «آداب النفس»).

أما الفكر العربي المعاصر فقد تطور تطوراً ذاتياً، وبالتأثر بالتطور الثقافي العالمي الحديث، وصار مفهوم الكرامة يضم جملة الحقوق المتساوية بين المواطنين لرفع مستوى المجموع، وخدمة الشعب (منيف الرزاز، «معالم الحياة العربية الجديدة»). وقد انتقل هذا الفكر من كرامة العشيرة والقبيلة، والاعتزاز بالحسب:

إذا ما غضبنا غضبة مضرية
هتكنا حجاب الشمس أو قطرت دماً

الى الاعتزاز بالعمل لا بالنسب، العمل الجدير اللائق:

ما بقومي شرفت بل شرفوا بي
وبنفسي فخرت لا بجدودي
ولو لم تكوني بنت أكرم والدٍ
لكان أباك الضخم كونك لي أماً
واني من قوم كأن نفوسهم
بها أنف أن تسكن اللحم والعظما

ثم انتقل الفكر العربي الى الكرامة الأخلاقية، ترجيحاً، وهي على الصعيد التاريخي كرامة السلوك القومي والاجتماعي والثورة على الاستبداد والاستعمار والاستغلال والخنوع:

ان الرعية أغنام يحد لها
ولاتك المستبدون السكاكينا
(جميل الزهاوي)

نحن من شعلة الجحيم خلقنا
لأولي الجور لا من الصلصال
(معروف الرصافي)

وما العرب الكرام سوى نصال
لها في أجفن العليا مقام
لعمرك نحن مصدر كل فضل
وعن آثارنا أخذ الانام
(ابراهيم اليازجي)

يا حسرة ماذا دهى أهل الحمى
فالعيش ذلّ والمصير بوار
أرأيت أي كرامة كانت لهم
واليوم كيف الى الاهانة صاروا
(ابراهيم طوقان)

## على الصعيد العالمي

يعرّف لالاند الكرامة بوجه عام بأنها المبدأ الأخلاقي الذي يوجب ألا يعامل الشخص الإنساني البتة على أنه وسيلة، بل على أنه غاية بذاته. بل من المتعذر أن يُستخدم أي امرىء بوصفه وسيلة بدون مراعاة أنه في الوقت ذاته غاية في ذاته. وقد استقى لالاند هذا التعريف من قول كانط في كتابه «الأسس الميتافيزيائية للأخلاق».

والحق أن الفكر الإنساني لم يبلغ هذا التصور الا بعد نضال شاق طويل متنوع كافح الناس فيه لاستخلاص نظرتهم التقديرية الى أنفسهم ضمن امكانات العلاقات الاجتماعية المتطورة عبر التاريخ العام. ان الكرامة مطلب قيمي بدأ بالظهور حين استخلص النشاط الأخلاقي مفهوم الشخص المعنوي في اثر، أو مع، استخلاص حق الشخص الإنساني العضوي أو الفيزيائي بوصفه وحدة متمايزة عن سائر وحدات الكائنات الحية. فقد طرح الإنسان نفسه على أنه أولاً عضو في قبيلة، بل جزء من جسدها، لا يكاد يتمايز عن سائر الأعضاء أو الوحدات. ثم ظهرت قيمته داخل القبيلة بتمايز الرئيس عن الاتباع، ووسم الرؤساء بالشرف، والأتباع بالاتّباع وبالخضوع خضوع المتاع. ثم تطورت وقائع مفهوم الشرف وانتقلت من الخاص الى العام، وكسرت الامتيازات الطبقية والفئوية الى أن غدت الكرامة الإنسانية قيمة اجتماعية وثقافية، أي قيمة أخلاقية تلازم كل انسان، الجنين البشري بوصفه انساناً ممكناً، والطفل، والمرأة، والرجل، والأسرة، والأمة، والدولة، وكل تنظيم اجتماعي «خلوق»، انطلاقاً من مقومات الكرامة باعتبار المساواة بين البشر أفراداً، والمساواة بين الشعوب والدول كبيرها وصغيرها، ولو على الصعيد النظري، أو صعيد ما يجب أن يكون، وتعميم مبدأ حق تقرير المصير للمرأة والرجل، وللشعوب كافة على قدم المساواة، فتمّ بذلك الانتقال من خيلاء الشرف الى عزة المساواة، وباتت الكرامة الإنسانية تتمثل في قيمة الاستقلال الذاتي الذي يحول دون أن يكون كل فرد مطابقاً كل فرد من جهة، ويمنع، من جهة أخرى، مباينة كل فرد سائر الأفراد، وهذا يعني المساواة والتعاون معًا، ويمنع استمرار العوائق الكثيرة التي عاقت ظهور الكرامة، ولا تزال تعرقل تحقق كثير من أغراضها وأهدافها هنا وهناك.

الكرامة إذن تنطوي على احترام الإنسان فرداً، والأمة جماعة، وهذا الاحترام يحظر من جهة أولى القتل المادي والمعنوي، ويمنع من جهة أخرى الإساءة بفرض الخنوع

والرضوخ والاستغلال في شتى صوره. لقد رضي أناس بتضحية الجسم البشري قرباناً للآلهة، ورضوا بذلك أيضاً عبادة وتزلّفاً للنصر في حرب أو للقضاء على مجاعة أو وباء، بل لينجب رئيس القبيلة « العقيم » من زوجه العاقر، أو ليفدي أناسَ آخرين، أو يفدي انسان البشرية جمعاء... ومن ناحية ثانية، رضي الناس بالقتل ثأراً مباشراً على أساس أن العين بالعين، والسن بالسن، ورضوا بقتل الغريب خشية نفوذه السحري، واتقاء لشره الممكن أو لتخفيف العوز الاقتصادي، ورضوا بأن يقتل الزوج زوجته، أو الأب أبناءه، أو الإبن أباه العجوز أحياناً؛ ورضخ الأبناء للوالدين، والزوج لزوجته في بادىء الأمر، والأزواج لزوجتهن، ثم رضخت الزوجة والزوجات للسيد الزوج المطاع، من قبل أن « تتحرر » الزوجة عرفاً وقانوناً ويتحرر الأبناء والبنات... وواكب ذلك الخنوع خنوع الاستعباد والرق فردياً وأسرياً وجماعياً. السادة يفعلون ما يشاؤون بعبيدهم وأماتهم وأرقائهم ثم أقنانهم؛ والسادة المستعمرون يفعلون ما يشاؤون في الجماعات والأمم والشعوب التي احتلوا بلادها عنوة أو مكراً، ونصّبوا أنفسهم آمرين ليطاعوا، ومستغِلين لينعموا؛ ولم تكن للكرامة من فرجة تنساب فيها إلا بعد أن تطورت الحروب ذاتها، وتمايزت الحرب المشروعة أو الدفاعية عن الحرب العدوانية و« الوقائية »؛ وجنح الناس للسلم مضطرين أحياناً، أو خائفين مذعورين من قوة الخصم ومن امكانات التفجير النووي... أحياناً.

بالتغلب على هذه العوائق وما شاكلها، بل وبنتيجة دأب المسيرة الأخلاقية الإنسانية شطر « تأنيس » الإنسان، انبثق مطلب الكرامة الإنسانية، وقد صاغ كانط مبدأه بقوله: « كل انسان يوجد وجود هدف في ذاته، لا مجرد وسيلة ». وهو يسمى « شخصاً » لأن طبيعته قد ميَّزته بكونها غاية في ذاتها، أي بما لا يجوز له أن يستخدم باعتباره مجرد وسيلة، ومن ثم، بما يحد من كل فعل يتسم بطابع التعسف والافتعال. ومن الأساس الذي يقوم عليه هذا المبدأ يصدر الأمر الآتي: « افعل على نحو تعامل فيه الإنسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوصفها دائماً، وفي نفس الوقت، غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة ». واذا كان لكل ما يتعلق بميول الإنسان وحاجاته العامة ثمن، هو ثمن سوقي، فإن ثمة « ما يعلو على كل ثمن وما لا يسمح تبعاً لذلك بأن يكافئه شيء، ألا وهو الكرامة. والكرامة هي ما يؤلف الشرط اللازب ليصبح شيء من الأشياء غاية بذاته، فلا تكون له أية قيمة نسبية، بل تكون له قيمة مطلقة، أي باطنية قائمة بذاتها ». وهذه الكرامة قيمة غير مشروطة لا سبيل لمقارنتها بسواها، ولا يعبر عنها خير من كلمة الاحترام التي تعرب عن التقدير الذي ينبغي على الكائن العاقل ان يحمله لها، ولذا بات الاستقلال الذاتي مبدأ كرامة الطبيعة الإنسانية، وكل طبيعة عاقلة، ومنطلق القانون والتشريع على الصعيد القومي والدولي.

والحق ان نظرية كانط قد حازت النجاح اللائق بها، وكان تأثيرها حاسمًا في التطور الأخلاقي والاجتماعي والحقوقي والسياسي. وقد ترجمها المفكرون الاشتراكيون بما يتفق ومذهبهم ووجدوا ان العمل، وطريقة العمل، معيار الكرامة الإنسانية، وان من يناضل في سبيل حزبه وشرف معمله وكولخوزه، فإنه يناضل في الوقت ذاته نصرةً لمبادىء الماركسية في كل مكان. ولكن الاشتراكيين يلتقون مع غير الاشتراكيين في حقل منزع انساني يؤمن بالكرامة الإنسانية مفهوماً حضارياً يرتبط بعناصر واقعية راهنة وغابرة من عناصر الشخصية الإنسانية، ولكن ارتباطه بها ارتباط مسيرة تطلعية تمتح من الماضي والحاضر ما ينير درب العمل والسلوك باتجاه المستقبل، وفي منحى التقدم شطر ما يجاوز الفردي والاجتماعي والقومي الى الدولي والإنساني. ان الإنسان، بهذا الاعتبار، هو مبدع القيم التي توائمه، ومبدع القيم التي تجاوزه أيضاً. وقد غدت الكرامة الإنسانية مثلاً أخلاقياً أعلى تسهم التجربة البشرية بأسرها في حث الخطى نحو بلوغه. وما حقوق الإنسان، وحقوق الأمم، وحقوق الدول، وحقوق المجتمع الدولي المرموق، إلا صيغ ومواثيق تلقى من الاعتراف الشامل ما يجعل من الممتنع، أو من غير اللائق بالإنسانية، التنازل عنها، وأن امتهانها يعدل انحطاط جدارة الإنسان، وأذلال شرفه، وتلاشي ميزته الإنسانية. وليس لشعب أن يرضى بالعبودية، ولا أن يخضع لسيد يستذله إن كان شعباً حراً كريماً، كما يمتنع على الفرد بسائق حريته وكرامته أن ينسف جدارته ويرضى بأن يتخذ نفسه عبد انسان آخر.

عادل العوا

# كُفْر

**Athéisme**
**Atheism-Godlessness**
**Atheismus**

الكفر في اللغة ستر الشيء، وكفر النعمة سترها بترك أداء شكرها، وأعظم الكفر جحود الوحدانية أو الشريعة أو النبوة، والكفران أكثر استعمالاً في جحود النعمة، والكفر في الدين أكثر، وهو ضد الايمان في الإسلام.

وقد دار جدل كثير حول مفهومي الكفر والايمان منذ ظهور الفرق الإسلامية في العصر الأموي، وظهور مسألة الخلاف حول مرتكب الكبيرة هل هو مؤمن أو كافر، فذهب الخوارج الى تكفير مرتكب الكبيرة بل والصغيرة كذلك من الذنوب، وقال المعتزلة انه في منزلة بين منزلتي الكفر والايمان، وقال المرجئة يرجأ الحكم عليه الى يوم القيامة، وقالوا لا تضر مع الايمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وقال أهل السنة والجماعة أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يستتاب.

على أن الكفر أيضاً يعني انكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كإنكار فريضة الصلاة أو الصوم أو الزكاة، ومن هنا اعتبر أبو بكر مانعي الزكاة مرتدّين وحاربهم، وكذلك يعتبر المتلفظ بألفاظ الكفر كافراً، وكذلك من يفعل أفعاله.

وأعظم الكبائر التي تؤدي إلى الكفر الشرك بالله، وهو الاعتقاد بأن لله شريكاً في ملكه؛ ومن الكفر أيضاً اعتبار الله جسماً، أو يشبه البشر في صفاتهم؛ والاعتقاد بتعدد الآلهة؛ والتوجه الى الله بعبادات لم يشرعها؛ والتوجّه الى غير الله بالعبادة كالأصنام والأشجار والأحجار، وغير ذلك مما يخرج عن التوحيد الصحيح الذي دعا اليه الإسلام.

ويقال على من يبطن الكفر ويظهر الايمان منافق.

ونجد في الإسلام كما في المسيحية مذاهب استنكرها الفقهاء ورجال الكنيسة وعدُّوها كفراً بالقول بوحدة الوجود، أي الوحدة بين الله والعالم، ويطلق عليها أيضاً هرطقة.

ويعتبر إنكار وجود الله، سواء في الإسلام أو المسيحية، كفراً صريحاً، ويعرف هذا في المسيحية بـ Athéisme، وسواء كان هذا معبراً عنه في صورة مذاهب فلسفية أو في صورة آراء فردية. كما تعتبر المذاهب المادية التي لا ترى في العالم الا المادة وقوانين تطورها مرفوضة من الأديان السماوية جميعاً باعتبارها مؤدية الى الكفر في العقيدة والانحراف في السلوك، وكذلك المذاهب المتعصبة للعلم ونهجه والتي تنكر وجود الله على أسس علمية مادية.

**أبو الوفا التفتازاني**

# كلي - جزئي

**Universel-Particulier**
**Universal-Particular**
**Universel-Partikulär**

تكاد تكون مشكلة الكليات والجزئيات قديمة قدم التفكير الفلسفي المنظم. ولا نجانب الصواب اذا قلنا ان معظم - ان لم يكن كل - الفلاسفة تناولوا هذه المشكلة بالبحث وذلك لما لها في نظرهم من أهمية قصوى في نظراتنا الى الوجود والأخلاق والعلم والدين والتفكير.

يمكن حصر المسائل التي تتعلق بمشكلة الكليات والجزئيات فيما يلي:

1 - ما طبيعة الكليات والجزئيات؟

2 - ما علاقة الكليات بالجزئيات؟

3 - هل الكليات موجودة على نحو يختلف عن وجود الجزئيات والأشياء الأخرى؟ ويذكر أن فرفوريوس الصوري حوالى 230 - 330 قد طرح هذه المشكلة في مقدمة «ايساغوجي»، عن مقولات أرسطو بشكل دقيق حيث قال: «لن أتناول في الوقت الحاضر ما إذا كانت الأجناس والأنواع موجودة حقاً (الجنس مجموعة تشمل مجموعتين جزئيتين على الأقل تكون أنواعاً بالنسبة اليها) أو أنها مفاهيم فحسب، وما إذا كانت في حالة وجودها أشياء مادية أو غير مادية، وما اذا كانت منفصلة عن الأشياء التي تدركها الحواس أو موجودة فيها وبالإضافة إليها، لأن مثل هذه الأسئلة عويصة وتتطلب دراسة أوفى وأدق».

وقد نشأت مشكلة الكليات والجزئيات من البحث في معاني الكلمات العامة سواء ما يدلّ منها على أشياء مثل انسان وجبل وما يدلّ منها على كيفيات أو خصائص مثل بياض وحلاوة وخشونة وما يدل منها على علاقات مثل فوق وتحت. فتساءل الفلاسفة هل لهذه الكلمات من المعاني ما للكلمات الجزئية مثل سقراط وجبل لبنان... وبوجه عام يمكن القول

أن الكلّي هو ما تدلّ عليه كلمة عامة، والجزئي ما يدلّ عليه اسم علم أو اسم اشارة. فالإنسان كلّي لأن كلمة « انسان » تدل عليه، وسقراط جزئي لأن كلمة « سقراط » تدل عليه. لذلك فالكلي هو ما يمكن حمله على موضوع دائماً، في حين لا يمكن أن يكون الجزئي محمولاً بل موضوعاً فحسب. ففي العبارة « سقراط انسان » يكون سقراط جزئياً لأنه لا يمكن أن يكون محمولاً في حين يكون انسان كلياً لأنه محمول. لذلك يمكن أن يوصف الجزئي بـ 1 ـ ما يكون محدداً عدداً. و2 ـ ما يكون محدداً وكيفاً بصورة تامة.

على أنه اذا كان الفلاسفة قد اتفقوا على أن للكلمات العامة معاني، فإنهم اختلفوا وما يزالون في مدلولات هذه الكلمات، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى يمكن حصرها فيما يلي:

**1 ـ الواقعية:**

يتفق أنصار الواقعية من أمثال أفلاطون 428 ـ 348 ق.م. وأرسطو 384 ـ 322 ق.م. على أن للكليات وجوداً مستقلاً عن العقل، وأن العقل يكتشفها وأنه عاجز عن ابتكارها. ولكنهم يختلفون في علاقة الكليات بالجزئيات. فالبعض منهم وعلى رأسهم أفلاطون يرون أن للكليات وجوداً منفصلاً عن الجزئيات ويعرف هؤلاء باسم أصحاب نظرية الكليات خارج الأشياء أو النظرية المثالية. والبعض الآخر وعلى رأسهم أرسطو يرون أن الكليات موجودة في الأشياء الجزئية ويعرف هؤلاء باسم أنصار نظرية الكليات في الأشياء أو نظرية الكيفيات المشتركة. ونقوم بدراسة كل من هاتين النظريتين:

أ ـ ترى النظرية المثالية أنه الى جانب الأشياء المحسوسة التي ندركها بالحواس في العالم الطبيعي توجد الكليات وهي كيانات أزلية غير مخلوقة لا تخضع للكون ولا الفساد لأنها ليست في المكان ولا في الزمان، ولا تدرك بالحواس بل بالحدس، وهي موضوع المعرفة العلمية. وعلى الرغم من أن أفلاطون لم يحدد موقفه من علاقة الكليات بالجزئيات، فإن هذه العلاقة هي على الأكثر كعلاقة الشيء بصورته. فكما أن الصورة تشبه الشيء بدرجات متفاوتة، فإن الجزئيات تشبه الكليات بدرجات متفاوتة. على أن أفلاطون يتحدث أحياناً عن هذه العلاقة على نحو آخر. فيقول ان الجزئيات تشارك في الكليات، ويقول ان الجزئيات تحاكي الكليات. وبفضل هذه المشاركة أو تلك المحاكاة تكون الجزئيات ما تكون.

ويعتمد استعمالنا للكلمات العامة بصورة صحيحة على معرفة الكليات التي تكون متعالية على الأشياء الجزئية الطبيعية منها والاصطناعية. فحين نعرف الكلي نستطيع أن نميز بالحواس الأشياء الجزئية التي تكون شبيهة به كثيراً أو قليلاً. فمعرفة كلي الإنسان تمكننا من القول بأن سقراط انسان وأفلاطون انسان و... الخ. فالكلمات العامة إذن حسب هذه النظرة تشير إلى الكليات وليس إلى الجزئيات. فكلمة « انسان » لا تشير إلى سقراط أو أفلاطون أو راسل بل إلى كلي الإنسان أو بتعبير أفلاطون الى مثال الإنسان. ومعرفة هذا الكلي تمكننا من تمييز إن كان الكائن الذي ندركه بالحواس انساناً أو غير انسان. ويترتب عليه أن استعمال الكلمات العامة جائز لأن الكليات كائنة في الوجود منذ الأزل ولها أشباه في العالم الطبيعي المحسوس من جهة ولأننا نعرف هذه الكليات قبْلياً وفطرياً من جهة أخرى.

تنطوي هذه النظرية في الكليات على بعض الصعوبات. فأولاً، من الصعوبة بمكان أن نسلم بما تذهب إليه هذه النظرية من أن للفرد معرفة بالكليات سابقة على ادراكه الجزئيات. فمن الصعب أن نتصور بأن للطفل كلي المنضدة قبل أن يشاهد منضدة معينة. وأكثر صعوبة من هذا أن نتصور بأن لديه معرفة بكلي الزرقة قبل أن يشاهد جسماً أزرق. والواقع أننا نشاهد أشياء جزئية متعددة يشبه أحدها الآخر قبل أن نتعلم استعمال الكلمات العامة التي تستخدم للإشارة الى كل واحد منها. عليه، فافتراض وجود معرفة سابقة بالكليات غير ضروري لاستعمالها في الإشارة إلى الأشياء الجزئية المحسوسة.

وثانياً، إذا أردنا أن نعرف إن كان شيئان أ، ب يعودان إلى مجموعة واحدة، فلا بد من معرفة أن كلاً منهما يعود إلى الكلي الذي يمكن حمله عليهما. ولكن إذا أردنا أن نعرف إن كان أ يشبه الكلي الذي يحمل عليه فلا بدّ من وجود كلي آخر يشبه أ والكلي الأول. وهذا يفضي الى متراجعة غير منتهية مما يجعل المعرفة متعذرة. فكان من الضروري فيما اعتقد أرسطو ادخال تعديل عليها. وتعرف هذه الصعوبة المنطقية بحجة الإنسان الثالث.

ب ـ نظرية الكيفيات المشتركة في الكليات، وقد تبناها فلاسفة من أمثال أرسطو وراسل 1872 ـ 1970. ومفادها أن الأشياء الجزئية التي نطلق عليها اسماً عاماً واحداً تشترك في كيفية واحدة يدل عليها ذلك الإسم العام. فالكلي عند أرسطو هو ما كان مشتركاً في أشياء جزئية متعددة ويمكن حمله على

أي منها. فهناك كلي الإنسان تشترك أفراد البشر فيه، وهو الماهية الحقيقية التي تجعل كل فرد انساناً وليس حصاناً أو نمراً. فالكلي هو الماهية المشتركة للأفراد الذين ينتمون الى نوع واحد. وعلى هذا الأساس لا يكون الكلي هذا بل كذا، وبتعبير منطقي: الكلي ما يكون محمولاً في حين لا يكون الجزئي إلاّ موضوعاً.

أهم صعوبة تواجهها هذه النظرية هي أنه اذا كانت الكليات كيفيات مشتركة بين الجزئيات، وكان لكل جزئي حيز مكاني ـ زماني خاص به، وجب أن يكون الكلي منقسماً على نفسه أي يكون في مكانين مختلفين في آن واحد. يستتبع هذا أحد أمرين: إما أن لا يكون الكلّي كائناً في الجزئيات كشيء مشترك بينها أو يكون منقسماً على ذاته، وبالتالي يفقد وحدته، ولا يعدّ كلياً.

وقد أدّت محاولة تجاوز الصعوبات التي تنطوي عليها النظرية الواقعية بفرعيها السابقين الى تبني اتجاهين آخرين هما:

**2 ـ نظرية المفاهيم في الكليات:**

يمكن اعتبار نظرية المفاهيم في الكليات رد فعل للواقعية من جهة وللإسمية التي سنشرحها فيما بعد من جهة أخرى. ويرى أنصار هذه النظرية وفي مقدمتهم جون لوك 1632 ـ 1714 ان الكليات ليست كيفيات مشتركة موجودة في الجزئيات المحسوسة أو خارجها كما أنها ليست مجرد أصوات بل هي مفاهيم يبتكرها العقل ويقوم كل منها بتمثيل مجموعة من الأشياء الجزئية المتشابهة. وعلى هذا فالكلمة العامة «انسان» لا تشير الى كلي الإنسانية الموجود في الكائنات البشرية أو خارجها، وهي ليست مجرد صوت، بل تشير الى مفهوم الإنسانية الذي لا وجود له إلاّ في العقل البشري. فالكلمات العامة اشارات لأفكار عامة. فكما أنّ الكلمة «فؤاد» تشير الى كائن فرد هو فؤاد، كذلك فإنّ كلمة «انسان» تشير الى فكرة الإنسان. فالذي يميز الكلمة العامة عن اسم العلم هو أن اسم العلم يدل على موجود فردي في حين تدل الكلمة العامة على فكرةٍ عامةٍ مجردة يقوم العقل بصياغتها من مواد الخبرة التي يحصل عليها. فالكلّي من ابتكار العقل، فهو فكرة وحسب.

ويمثل الكلي في نظر لوك ما يسمى بالماهية الإسمية وهي فكرة عامة تكونت نتيجة التجريد. ومع أن لوك لم يتخذ موقفاً محدداً من كيفية تكوين هذه الفكرة المجردة، فإنه على الأغلب الأعم يعتقد بأننا حين نشاهد عدداً من الأفراد الجزئية نقوم بعزل الخصائص المشتركة ونكوّن منها الماهية الإسمية لتلك المجموعة من الأشياء. وليست المجموعة شيئاً موجوداً في الطبيعة ويقوم العقل باكتشافها بل يبتكرها العقل عن طريق التجريد لتسهيل عملية التفكير والكلام. ذلك ان العقل يجرد الخصائص المشتركة في عدد من الجزئيات ويهمل ما بينها من اختلافات ويكون عنها فكرة عامة هي ماهيتها الإسمية. فالعبارة «رجل أبيض» تفيد أن الشيء الذي يملك ماهية الإنسانية يملك كذلك ماهية البياض، ويمكن وصفها بشكل أدق على النحو الآتي:

يوجد س بحيث أن س يحتوي ماهية الإنسان وس يحتوي ماهية البياض.

العيب في نظرية المفاهيم هو أن لوك افترض أننا حين نستعمل كلمات عامة، فإن لدينا فكرة محددة ودقيقة في العقل. ولكن الواقع ان الناس يستخدمون الكلمات العامة دون أن يكون لديهم معان أو أفكار محددة تشير اليها هذه الكلمات، وإنما تشير اليها بصورة غامضة. وينبني عليه ان الكلمة العامة المجردة لا تشير إلى فكرة محددة ودقيقة، بل تدل على عدد كبير من الأشياء بصورة غامضة.

**3 ـ الإسمية:**

اذا كانت الواقعية تعتقد أن الكليات كيانات موضوعية مستقلة عن الأشياء الجزئية أو موجودة فيها، ونظرية المفاهيم تعتقد أن الكليات أفكار مجردة لا وجود لها إلاّ في العقل وإن كانت مستوحاة من الخبرة، فإن الإسمية ترى أن الكليات مجرد أصوات نستخدمها للإشارة الى أشياء فردية ولا تشترك إلا في كونها أصواتاً.

وترتد الإسمية الى عهد الإغريق، وكان أول من نادى بها على الأكثر، الفيلسوف الشاك ديوجنيس الكلبي 435 ـ 370 ق.م. ويروى أنه التقى ذات مرة بأفلاطون فقال له: «يا أفلاطون لا أرى الإنسانية، كل ما أراه انما هو سقراط وأفلاطون وبركليس (أحد حكام أثينا 490 ـ 429 ق.م.) وهذا وذاك». فردَ عليه أفلاطون بقوله: «لا ترى الانسانية لأنك لا تملك عقلاً». وهذا يدل على أن الكلبيين من جماعة ديوجنيس أنكروا وجود الكليات، وقالوا انه لا وجود إلا للجزئيات وانّ معرفتنا قاصرة على الجزئيات.

وقد تطورت الإسمية في القرون الوسطى على يد فلاسفة كبار مثل روسلين 1050 ـ 1120 ووليم الأوكامي 000 ـ

1349. فقد رأى روسلين ان الكليات مجرد ألفاظ صوتية، فوحّد بذلك بين الكلي والكلمة العامة. وهذا يدل دلالة واضحة على أنه رفض الواقعية، لأنه إذا كان الكلي ما يحمل على عدد من الأفراد، فلا يمكن أن يكون شيئًا حقيقياً لأن الشيء الواحد بعينه لا يمكن أن يحمل على كثرة. عليه فالإنسان بما هو إنسان لا وجود له في نظر روسلين. ولا صحة للقول بأن هناك ماهية كلية هي بعينها في كل أعضاء النوع والجنس، وان الاختلافات بين أعضائها تعزى الى اضافات طارئة على الماهية المشتركة. فإذا وجدت الماهية بصورة تامة في سقراط، فلا يمكن أن توجد في أفلاطون. ومن ناحية أخرى اذا وجدت بصورة جزئية في كليهما، فلا يمكن أن يكون أي منهما انساناً كاملاً. أما إذا كانت الماهية ذاتها واحدة في كل أعضاء الجنس الواحد، فإن سقراط والحمار يكونان واحداً من حيث الماهية. وعليه فقد رفض روسلين النظرية الواقعية لأنها تفضي الى مفارقات.

أما أوكام فقد ذهب الى أبعد من هذا فرأى أن الكلي ليس شيئًا حقيقيًا اذ لا وجود إلاّ للجزئيات. واذا أمكن القول بأن الكلمة الكلية مثل «انسان» موجودة على الورق باعتبارها إشارة، فإنها لا تكون كليًا بل جزئيًا فحسب. فالكليات عند أوكام كلمات ليس أكثر.

وقد أفل نجم الإسمية بعد أوكام وتضاءل نفوذها، وليس لها في الوقت الحاضر إلا نفر قليل من الأنصار.

الصعوبة الرئيسة في الإسمية هي أنها تضع هوة عميقة بين اللغة والواقع، لأنه اذا كان الواقع مكوناً من جزئيات فحسب، فإن الكلمات العامة تغدو مزيَّفة ولا يكون لها معنى. فإذا كان من الخطأ أن نتصور الكلي شيئاً موضوعياً فمن الخطأ كذلك أن نتصوره مجرد صوت. فلا بدَّ من أن يكون الكلي أكثر من مجرد صوت، إنه صوت ذو معنى.

### 4 ـ نظريات أخرى في الكليات ـ التشابه، النزوع والتكميم:

إن الصعوبات التي تنطوي عليها النظريات السابقة في الكليات والجزئيات دفعت بعض الفلاسفة المحدثين الى تبني نظرياتٍ أخرى يمكن اعتبارها تحويراً أو امتداداً لهذه النظرية أو تلك. وهذه النظريات هي:

أ ـ نظرية التشابه:

تقترن هذه النظرية على الأكثر باسم هيوم 1711 ـ 1776 الذي يرى أن الأفكار العامة ليست سوى أفكار جزئية ألحقت بكلمة معينة تعطيها معنى أوسع وتجعلها في مناسبات تستدعي أفراداً آخرين شبيهة بها. فالكليات أفكار جزئية تستعمل بصفة تمثيلية. فالكلّي اسم نشير به الى فكرة جزئية حصلنا عليها نتيجة انطباع جزئي. وتستخدم هذه الفكرة لتكون ممثلة لسائر أفراد نوع واحد يقوم بينها تشابه متبادل. فتظلّ الفكرة الجزئية جزئية من حيث كيانها ولكنها تغدو عامةً من حيث وظيفتها حين تشير الى أي واحد من مجموعة من الأفراد. ويترتب عليه أن في تطبيق الفكرة الجزئية على عدد من الأفراد يقوم الكلي.

وتنفي نظرية التشابه في الكليات وجود كيفيات مشتركة بين الأشياء الجزئية وتكتفي بالقول بوجود مجموعة أشياء جزئية يشبه أحدها الآخر دون أن يكون بينها عنصر مشترك. وحين نشاهد عدداً من هذه الأشياء الجزئية المتشابهة بدرجات متفاوتة نطلق عليها إسماً واحداً يمكن استعماله للإشارة إلى أي واحد منها على الرغم من وجود بعض الاختلافات بينها. هذا التشابه هو أساس التعميم.

مما يؤخذ على هذه النظرية ان التشابه بين الأشياء الجزئية يكون مستحيلاً بدون وجود خاصية مشتركة واحدة. فالأشياء تكون متشابهة بفضل ما بينها من تشابه يكون واحداً في كل منها. وعليه ينبغي التسليم بوجود علاقة مشتركة واحدة على الأقل وهي علاقة التشابه. وعليه فلا تستطيع الإسمية أن تستغني عن التشابه باعتباره كيفية أو علاقة متطابقة. ولا يمكن أن تكون نظرية التشابه أساساً مقبولاً للإسمية أكثر من نظرية الكيفيات المشتركة، فهي تفترض الكلّي. ومما يذكر أن هيوم أدرك ذلك حين قال ان البسائط تشبه إحداها الأخرى بفضل وجود هوية هي البساطة. فالفكرة البسيطة أ متطابقة مع الفكرة البسيطة ب بفضل وجود خاصية مشتركة بينهما هي البساطة. ولذلك فإن نظرية التشابه ترتكب مغالطة المصادرة على المطلوب لأنها تفترض ما تسعى الى تفسيره ألا وهو الكيفيات المشتركة.

ب ـ نظرية النزوع:

تعتمد هذه النظرية على تفسير هيوم لترابط الأفكار من جهة وعلى تفسيره للإعتقاد من جهة أخرى. فحين تتخذ الفكرة الجزئية كممثل لسائر الأفكار الجزئية الشبيهة بها فتصبح فكرة كلية وتقترن بإسم كلي، فإنها تحدث فينا استعداداً أو تحفزاً لتوقع أية واحدة من تلك الأفكار الجزئية. عليه فحين نسمع كلمة عامة مثل «جبل» فإننا ننزع بسبب ما شاهدناه من تشابه بين الجبال الفردية الى توقع

مشاهدة واحد من هذه الجبال الفردية. وهكذا فالكليات تمثل نزوعاً أو اعتياداً لاتخاذ مواقف معينة من الأشياء والقيام بفعاليات معينة. فإذا كنت خارج البيت في أثناء حدوث عاصفة شديدة وسمعت كلمة «دار» فإن هذه الكلمة تثير في ذهني فكرة جزئية لداري أو لدار صديقي وتحفزني إلى البحث عن دار التجىء إليها من العاصفة. فالكليات لا ينبغي أن ينظر اليها على اعتبار أنها محتويات العقل فحسب بل باعتبارها استعدادات للقيام بفعاليات وتوقع مشاهدة أشياء فردية.

جـ - نظرية الوضعيين المنطقيين:

يرى الوضعيون المنطقيون ان مشكلة الكليات والجزئيات لا تتعلق بوجود وطبيعة أشياء حقيقية بل بكيفية تصنيف الكلمات الكلية. فهي إذن مشكلة منطقية ولغوية على حد سواء. فالفيلسوف الانكليزي آير (1910 - ) يعتقد أن مشكلة الكليات لا تتناول طبيعة أشياء حقيقية بل هي محاولة تعريف كلمة «كلي». ويسهم لازروتز 1907 - في هذا الرأي فيقول ان الاختلافات حول الكليات لا تتعلق بالحقائق بل بكيفية تصنيف الكلمات العامة. فالذين يعتقدون بوجود الكليات انما يفترضون تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم. أما الذين ينكرون وجودها فإنهم يفترضون عدم تصنيفها مع أسماء العلم. وعليه فالقول بأن الكليات موجودة وهي ما تدل عليه الكلمات العامة انما هو اقتراح يدعونا الى تصنيف الكلمات العامة مع أسماء العلم. وليس لمشكلة الكليات صلة بالموجودات الحقيقية.

د - نظرية التكميم في الكليات:

إن مشكلة الكليات حسب هذه النظرية ليست سوى مشكلة التكميم (وفي الاصطلاح التقليدي التسوير أو الحصر. وهو تعميم قضية جزئية باستعمال الكلمات «كل» و«بعض» وما في معناها مثل «كل الفلاسفة حكماء» و«بعض الحكماء فلاسفة») في المنطق. وعليه فإنها تُعنى بكيفية استخدام كلمات التكميم مثل «كل» و«بعض». حقاً ان لغة المنطق التقليدي توحي بهذا التوحيد وبخاصة حين يستخدم السور «كل» في عبارة مثل «كل الفلاسفة حكماء». فتكون هذه العبارة كلية وتتعلق باستخدام «كل» وترتبط بمشكلة الكليات.

على أن التكميم يفترض الكليات. وعليه فالمناطقة يفترضون الكليات دون أن يقدموا تفسيراً لها. فتحليل العبارة «كل الفلاسفة حكماء». الى «لكل س اذا كان س فيلسوفاً، فإن س يكون حكيماً يفسر التكميم بواسطة المتغير س، وبافتراض الكليات التي تنطوي عليها هذه العبارة». وهذا مما يجعل توحيد مشكلة الكليات ونظرية التكميم غير ممكن على الرغم من وجود علاقة بينهما. ولا شك في أن نظرية تامة ودقيقة في التكميم تتضمن حلاً لمشكلة الكليات، ولكنها تتضمن كذلك حلاً لاستعمال كلمات السور مثل «كل» و«بعض». وهذه مشكلة تقع على كاهل المنطقي الرياضي ومرتبطة بنظرية الأعداد. فالكلّيات لا تعود بحسب هذه النظرة الى محتوى العالم على النحو الذي تعود اليه الأشياء المادية، إنما هي أجزاء من ميكانيكا اللغة نتحدث بواسطتها عن العالم. فهي أشبه ما تكون بالكلمات المنطقية.

كريم متى

## كَم (مُتَّصِل - مُنْفَصِل)

**Quantité**
**Quantity**
**Quantität**

1 - كم (أو الكمية) مقولة من مقولات أرسطو العشر. لا يمكن تحديدها تحديداً حصرياً، بل يمكن وصفها ببعض الخصائص التي تميّزها عن غيرها من المقولات، خاصة عن مقولة الكيف، وتقرّبها من الفهم والادراك.

2 - ان لفظة كم أو كمية تنطوي في معناها الواسع، على معان عديدة، أهمها: الكبر والصغر، المقدار، القياس، الوجود في المكان، قابلية القسمة والتجزيء، المساواة واللامساواة...

أما في معناها الحصري، أي العلمي والفلسفي، فلفظة كم أو كميّة تنطوي أساساً على مفهوم الانقسام الداخلي. لأن الكم يتصف، جوهرياً، بتكوينه وترتيبه من أجزاء متجانسة متلاحق بعضها ببعض حتى يستحيل ان يداخلها شيء آخر خارجي، وقابلة للقياس بواحد منها وفيها عادّ لها.

3 - أنواع الكمّ: يتميّز الكمّ الى كمٍّ متصل والى كمٍّ منفصل.

الكمّ المتصل هو الكمّ الذي تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض، أو هو الذي «يوجد لأجزائه، بالقوة، حدّ مشترك

تتلاقى عنده وتتّحد به كالنقطة للخط». (ابن سينا). هذا الكم يقبل القسمة الى أجزاء ذات طبيعة واحدة. فإن كانت أجزاء هذا الكم قارّة ومجتمعة فيه، سمّي امتداداً. والامتداد يكون إمّا خطاً وإمّا مساحةً وإمّا عمقاً. وإن كانت أجزاء هذا الكمّ غير قارّة ومجتمعة فيه، سمّي إمّا حركة وإما زماناً. الكم المنفصل هو الكمّ الذي لا تتلاحم أطراف أجزائه بعضها ببعض، أي لا حدّ مشترك لأجزائه لا بالقوة ولا بالفعل. لكن أجزاء هذا النوع من الكم، المنفصلة هكذا بعضها عن بعض أو الكائنة بعضها بجانب البعض الآخر، هي أجزاء متجانسة ومعتبرة أجزاء لكل معيّن. الكم المنفصل هو العدد الذي، باعتباره عاداً، هو الوسيلة التي بها يقاس الكم المتّصل، وباعتباره معدوداً، هو الدليل على أن الأجزاء المعدودة هي موحّدة في كل معيّن، كأن نقول: مئة انسان، دالّين بذلك على مئة جزء من أجزاء الجنس البشري.

4 ـ بالإضافة الى هذه التمييزات الأساسية في توضيح مفهوم الكم أو الكمية، نشير أخيراً إلى المعنى الخاص الذي تتّخذه لفظة كمية في مجال المنطق الصوري.

تقال الكمية عن المفهوم وعن القضية.

المفهوم يتميّز، من حيث الكمية، الى مفهوم كلّي ومفهوم جزئي ومفهوم مفرد.

المفهوم الكلّي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه كلية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: كل انسان)؛ والمفهوم الجزئي هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه جزئية، أي تتناول بعض الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بعض انسان)؛ والمفهوم المفرد هو المفهوم الذي خاصية الشمول فيه مفردة، أي تتناول فرداً واحداً من الأفراد التي يطلق عليها هذا المفهوم (مثلاً: بطرس، أو هذا الانسان).

كذلك، القضية، فإنها تتميّز، من حيث الكمية، الى قضية كليّة اذا كان موضوعها مفهوماً كلّياً، أو قضية جزئية، اذا كان موضوعها مفهوماً جزئياً، أو قضية مفردة اذا كان موضوعها مفهوماً مفرداً.

ونشير أخيراً، في هذا المجال، الى أن علم المنطق الصوري قد اهتم بتحديد محمول القضية من حيث الكمية، فوضع قاعدة «التكميم» التي يعتبر المحمول بموجبها، كلياً في القضية السالبة، وجزئياً في القضية الموجبة.

توما مهنا

إضافة

تعتبر مقولة الكم احدى المقولات الموجهة للفكر الفلسفي في القرنين 19 و20.

بدأ ظهور مفهوم الكم كمفهوم ـ مفتاح في الفكر الحديث عندما قام الفيلسوف الالماني كانط باستعادة ترتيب لوحة مقولات أرسطو. ثم تجلت الأهمية المركزية لهذا المفهوم عندما ظهرت نظرية كم المحمول في المنطق التي وضع الفيلسوف البريطاني وليم هاملتون أحد أسسها. وقد تتالت بعدئذ تجليات تلك الأهمية خارج المنطق الرياضي خاصة في ميدان الفيزياء والميكانيكا «ميكانيك الكم أو الكوانتا».

على هذا النحو يمكن القول بأن مفهوم الكم أحد مفاتيح الفكر المعاصر.

التحرير

---

## كَمال ـ نَقْص

**Perfection-Défaut**
**Perfection-Defect**
**Perfektion-Mangel**

---

أ ـ كمال الشيء معناه حصوله على جميع ما يخص ذاته وطبيعته من الصفات فضلاً عن وجوده، إذ لا يمكن تصور كائن كامل غير موجود لأن الافتقار الى الوجود نقص. فالقول اذن بكائن كامل غير موجود بـ «الكامل ـ الناقص»، وهو قول متهافت متناقض. وحسب التقسيم الأرسطي للوجود، فالوجود بالفعل كمال والوجود بالقوة نقص، ولذلك يقال، في هذا المعنى: «الكمال هو خروج الشيء من القوة إلى الفعل».

والكمال Perfection، ودائماً حسب التقسيم الأرسطي، كمالان:

1 ـ ما يكمل به النوع في ذاته، وهو الكمال الأول وقد سماه أرسطو بـ «انتليخيا» Entéléchie.

2 ـ وما يكمل به في صفاته وهو الكمال الثاني. فإذا كان الانسان انما يتميز عن الحيوان بالعقل ـ الانسان حيوان عاقل ـ فالعقل كمال أول له، أما العلم فهو كمال ثانٍ لأن كون الإنسان غير عالم لا ينال من حقيقته وماهيته، وإذن فالكمال الأول تتوقف عليه الذات، إذ لا إنسان بدون عقل، أما الكمال الثاني فيتوقف على الذات فلا علم بدون ذات عاقلة.

ب ـ يصنف الفارابي الموجودات من حيث كمالها من ناحية الوجود إلى ثلاث مراتب: «ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وما لا يمكن أن لا يوجد في حين وأن يوجد في حين، وما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد. فأفضلها وأشرفها وأكملها ما لا يمكن أن لا يوجد أصلاً، وأخَسُّها وأنقصها ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، والذي لا يمكن أن لا يوجد في حين ما فقط متوسط بينهما فإنه أنقص من الأول وأكمل من الثالث».

ويتحدث عن أنحاء النقص فيقول: «ان يكون للشيء عدم فهو نقص في وجوده وأن يكون في وجوده محتاجاً الى غيره فهو أيضاً نقص في وجوده، وكل ما له شبيه في نوعه فهو ناقص الوجود (...) مثل ما في الإنسان فإنه لما لم يمكن أن يحصل وجود الإنسان بواحد في العدد احتيج الى أكثر من واحد في زمان واحد». وأيضاً: «كل ما له ضد فهو ناقص الوجود لأن كل ما له ضد فله عدم لأن معنى الضدين هذا المعنى: وهو أن يكون كل واحد منهما يبطل الآخر اذا التقيا أو اجتمعا، وذلك أنه مفتقر في وجوده الى زوال ضده. وأيضاً فإن لوجوده عائقاً، فليس إذن هو بنفسه وحده كافياً في وجوده، فما لا عدم له فلا ضد له وما لم يكن محتاجاً الى شيء أصلاً سوى ذاته فلا ضد له». لنضف الى ذلك أن «كل ما كان وجوده بتركيب وتأليف على أي جهة كان ذلك التركيب والتأليف فهو ناقص الوجود من قبل أنه محتاج في قوامه الى الأشياء التي منها ركب، كان ذلك تركيب كم أم تركيب مادة وصورة أو غير ذلك من أصناف التركيب». (الفارابي، «فصول منتزعة»، فقرات 71، 72، 73، 82).

جـ ـ وكان ديكارت من أبرز فلاسفة العصر الحديث الذين وظّفوا فكرة الكمال والنقص في فلسفتهم. إن أدلة ديكارت على وجود الله تستند كلها الى فكرة الكمال المطلق، وبعبارته هو: «الكائن الكامل كل الكمال» Le tout parfait يقول ديكارت: أني عندما أتأمل ذاتي أشعر بأنحاء من النقص، من ذلك مثلاً أني أشك، والشك نقص. وما كنت لأعرف أني ناقص لو لم تكن لديَّ فكرة عن كائن كامل كل الكمال. وواضح أن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون من عندي إذ كيف يمكنني أنا الناقص أن أمنح نفسي فكرة الكامل كل الكمال. وإذن فهذه الفكرة لا يمكن أن يكون مصدرها إلاّ ذلك الكائن الكامل كل الكمال، فهو الذي وضعها فيّ، وبالتالي فهو موجود ضرورةً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى تبنّى ديكارت الدليل الأنطولوجي نفسه الذي كان قد قال به القديس انسلم وصاغه في قالب أوضح. يقوم هذا الدليل على اثبات وجود الله من تأمل فكرة الله ذاتها: اننا نتصور الله بوصفه الكائن الكامل كل الكمال: والكائن الكامل كل الكمال يتصف بالوجود ضرورة، لأن الوجود هو أحد الكمالات. يقول ديكارت: «وعندما عدت أقلب النظر في الفكرة التي لدي عن الكائن الكامل تبين لي أن الوجود متضمن فيها كما تتضمن فكرتي عن المثلث كون زواياه تساوي قائمتين (...) فلا أقلّ من القول بأن الله الذي هو هذا الكائن الكامل موجود بيقين ليس أدنى درجة من اليقين المتولد عن أقوى البراهين الهندسية». (ديكارت، «التأملات»، القسم الرابع).

ناقش كانط هذا الدليل واعترض عليه بالقول: اننا اذا كنّا لا نتصور الكائن الكامل دون أن نتصوره موجوداً فإن هذا لا يلزم عنه أن يكون موجوداً بالفعل، فالوجود الذي نُثبته للكائن الكامل من تحليل فكرة الكمال هو الوجود الذهني فقط وليس الوجود الفعلي الواقعي. ويقول ان مثل أصحاب الدليل الانطولوجي كمثل تاجر خطر له أن يزيد في ثروته بإضافة بضعة أصفار الى دفاتر حساباته. لقد رفض كانط جميع الأدلة العقلية على وجود الله مؤكداً ان كل ما يمكن أن تنتجه هو إثبات الوجود المنطقي، الذهني لفكرة الله. ان وجود الله عنده ليس موضوع برهان، بل هو موضوع ايمان، ولذلك نقل المسألة من ميدان «العقل النظري» الى ميدان «العقل العملي» ميدان الأخلاق.

محمد عابد الجابري

## كُمُون

**Immanence**
**Immanence**
**Immanenz**

لفظة الكمون تُعد صفةً للشيء الكامن. والكمون أي البطون، ومن هنا فتقابل هذه اللفظة لفظة الظهور، نظراً لأن الكمون من معانيه البطون والاستتار.

ويعرِّف الخوارزمي في كتابه «مفاتيح العلوم» معنى الكمون فيقول: ان الكمون هو استتار الشيء عن الحس كالزبد في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم.

ومذهب الكمون يقوم على الاعتقاد بأن كل شيء في كل شيء، أي أنه كل شيء فيه جزء من كل شيء وذلك ما سيتضح لنا بعد قليل.

ويمكن القول بأن مذهب الكمون ينسب في الاسلام الى ابراهيم بن سيار النظام المتكلم المعتزلي الذي جعل من مسألة الكمون النقطة الرئيسية لمذهبه في المباحث الطبيعية. فهو يقول بكمون بعض الأشياء في بعض وإن العالم يتألف من أشياء متضادة وأن أجزاءه أيضاً تتألف من أركان مختلفة بطبعها وبعضها كامنٌ في بعض. وعلى ذلك يكون الجوهر مؤلفاً من أغراض اجتمعت وأن العالم خلق دفعة واحدة على ما هو عليه من معادن ونبات وحيوان وانسان ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام، خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض. وكل ما هنالك هو أن المتأخر منه في الزمان كامن في المتقدم، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون خلقها واختراعها. وعلى ذلك يكون كل شيء في كل شيء، ويعتبر الكون خروج الأشياء بعضها من بعض. والحاجة إلى فاعل الكون عند القائلين بهذا الرأي تكون - كما يحكي ابن رشد عنهم - لإخراج بعضها من بعض وتمييز بعضها من بعض (« تفسير إبن رشد لما بعد الطبيعة لأرسطو »، مجلد 3، ص 1497).

ومعنى هذا ان مذهب الكمون يعد مقابلاً الى حد كبير للخلق والاختراع. فمثلاً اذا رجعنا الى « تفسير ما بعد الطبيعة »؟ لابن رشد وجدناه وهو بصدد بحثه في المذاهب التي أثبتت سبباً فاعلاً وأثبتت الكون، يضع مذهب أهل الكمون في مقابل مذهب أهل الاختراع والابداع. فيقول: أما المذهبان اللذان هما في غاية التضاد، فمذهب أهل الكمون ومذهب أهل الابداع والاختراع.

لقد نسب الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل »، هذا المذهب الى ابراهيم النظّام، كما قال بذلك أيضاً البغدادي في كتابه « الفَرْقُ بين الفِرَقْ » انه يذكر لنا إن النظام كان يقول إن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإن خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدم الامهات على خلق الأولاد. وان الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد غير أنه أكمن بعض الأشياء في بعض.

أما التساؤل عن المصدر الذي أخذ منه ابراهيم النظام القول بالكمون، فإننا نجد اختلافات بين المؤرخين والباحثين في هذا المجال.

فكلام الشهرستاني يدلّنا على أن النظام قد استفاده من الفلاسفة. انه في كتابه « الملل والنحل » يقول ان ابراهيم النظام قد أخذ هذا القول من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة وأكثر ميله بدأ الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين.

وقد يكون الشهرستاني قاصداً أنكساغوراس بالذات. اذ ان الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » يذكر أن أنكساغوراس أول من قال بالظهور والكمون حيث قدر الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول وانها تظهر فيه. مثال ذلك ظهور النخلة من النواة الصغيرة وظهور السنبلة من الحبة وظهور الانسان من النطفة. وكل ذلك يعدّ ظهوراً عن كمون وفعلاً عن قوة وصورة عن استعداد مادة.

والواقع أننا نجد تشابهاً بين مذهب انكساغوراس ومذهب الكمون عند النظّام، إذ ان انكساغوراس قد ذهب الى القول بأنه لا يمكن ارجاع الأشياء المركبة الى عناصر بسيطة، اذ مهما يبالغ المرء في تقسيم الاجسام فإن التقسيم ينتهي دائماً الى أجزاء متجانسة في الكل: العظم في العظم واللحم في اللحم. وعلى ذلك فان كل قطعة مهما صغرت تكون قابلة للتجزئة وتحوي جميع الأشكال وجميع الكيفيات، ولا تختلف عن قطعة مخالفة لها إلا بالنسب المختلفة التي مزجت فيها على وفقها.

وقد يكون هناك تشابه بين القول بالكمون وقول أرسطو بالقوة والفعل أو المادة والصورة، على أساس أن ما يظهر انما يعد انتقالا من القوة الى الفعل أو من المادة الى الصورة.

ومن الباحثين من يرجع قول ابراهيم النظّام بالكمون الى تأثره بالفلسفة الرواقية. اذ ان الرواقيين قالوا بالعلة البذرية، أي أن الأشياء بجملتها كانت كامنة في الجسم الأول أو العقل على شكل بذور، وأنها تظهر بعد ذلك ظهوراً ضروريا كما يظهر الحيوان أو النبات من البذرة.

ومعنى هذا أن الاشياء فيما يرى الرواقيون تتطور بفعل مبدأ فيها، تماما كما تتطور النواة، والله هو العقل الذي يسري في كل شيء ويجعله يتطور كما تتطور النواة.

ومن الباحثين من يرجع أقوال النظام في الكمون الى مصدر يهودي، اذ ان المسلمين في رأي بعض الباحثين قد عرفوا أجزاء التلمود وأدركوا ما كان معروفاً عند اليهود من القول بأن الموجودات كلها قد خُلقت في اليوم الأول.

ومن الباحثين من يوجد وجه شبه بين قول النظام بالكمون، والمصدر الديني الاسلامي. فالخياط المعتزلي في

معرض دفاعه عن ابراهيم النظام يذكر ما جاء في الحديث النبوي من أن الله تعالى مسح ظهر آدم، فأخرج ذريته منه في صورة الذر. وكما ورد أيضاً من أن آدم عليه السلام حينما عرضت عليه ذريته، رأى رجلاً جميلاً، فقال: يا رب من هذا؟ قال: ابنك داوود.

كما نجد في القرآن الكريم بعض الآيات منها قوله تعالى ﴿واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنّا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون؟﴾.

وقوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صوّرناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾.

ويمكن القول بأن القول بالكمون لا نجده عند النظّام فحسب، بل نجد نوعاً من الكمون عند الملحدين على حسب ما يرويه الأشعري في «مقالات الاسلاميين». وهذا النوع من الكمون يتمثل في أن الألوان والطعوم والارابيح كامنة في الأرض والماء والهواء ثم يظهرن في البسرة وغيرها من الثمار بالانتقال واتصال الأشكال بعضها ببعض وشبهوا ذلك بحبة زعفران قذفت في نعارة ماء، ثم غذيَ بأشكالها فتظهر.

ونجد الكثير من المصادر والمراجع التي تحدثت عن الكمون عند النظّام أو عند غيره ومنها ما يؤيده ومنها ما يعارض أقواله. فمن الواضح أن الشهرستاني والبغدادي يعارضان رأي النظّام، وأيضاً ابن الراوندي الملحد.

ويعرض الجاحظ المعتزلي أقوال النظّام ويشرح مذهبه وذلك في كتابه «الحيوان» انه يحكي عن النظام رأيه في كيفية خروج النار الكامنة من الحطب وكيف أن احتراق الثوب والقطن والحطب ليس سببه مجيء نار من الخارج، بل سببه خروج ما يوجد فيه من النار الكامنة. وحرارة الشمس تحرق الأشياء بإخراجها ما في الأشياء من نيران. وكيف أن سمَّ الأفعى الموجود في بدنها لا يقتل، وأنه متى مازج بدناً لا سمَّ فيه لم يقتل ولم يتلف، وانما يتلف الأبدان التي فيها سموم ممنوعة مما يضادها. فإذا دخل عليها سمّ الأفعى عاون السم الكامن، ذلك السم الممنوع على مانعه، فاذا زال المانع تلف البدن المنهوش. وهكذا الى آخر الأمثلة التي نجدها في المصادر التي عرضت لرأي النظام أو رأي غيره من القائلين بالكمون.

ومن الفلاسفة الذين عارضوا القول بالكمون، الفيلسوف ابن سينا وذلك في مواضع كثيرة من مواضع فلسفته الطبيعية وعلى وجه الخصوص في أثناء دراسته لحركة الكيف أي حركة الاستحالة وفي دراسته للكون والفساد وقد قدم لنا الكثير من الملحوظات والمشاهدات التي يؤيد بها رأيه ضد القول بالكمون.

ومهما يكن من أمر فاننا نجد أكثر من معنى للكمون، كما نجد اختلافات حول المصدر الذي اعتمد عليه القائلون بالكمون سواء ابراهيم النظام أو غيره من المتكلمين والمفكرين.

أما المباحث الفلسفية أو المشكلات الفلسفية التي ترتبط بالقول بالكمون، الذي يعد أساساً داخلاً في المجال الفيزيقي والمجال الميتافيزيقي، فاننا نجد مباحث كثيرة تتصل بمذهب الكمون إما بطريقة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. منها على سبيل المثال البحث في الجوهر الفرد، والبحث في القوة والفعل، والبحث في التداخل عند ابراهيم النظام، والبحث في التوحيد، والبحث في مشكل حدوث العالم وقِدَمِه، الى غير ذلك من المباحث الفلسفية التي تعد بعض أبعادها مرتبطة بالبحث في الكمون.

عاطف العراقي

---

## كَيْف

**Qualité**
**Quality**
**Qualität**

---

1 ـ الكيف (أو الكيفية) هي احدى مقولات ارسطو العشر. إنها لا تخضع للتعريف الحصري، بل يمكن وصفها بالكشف عن بعض خاصياتها التي تتميّز بها عن باقي المقولات وتقرّبها من الفهم والادراك.

الكيف (أو الكيفية) لفظة تدل على ما هو عليه الشيء، بحيث انه يمكن اثبات ذلك فيه أو نفيه عنه. انها تدلّ على الصفة التي يتّصف بها الشيء في وجوده بالذات. يختص الكيف بالجسد، كما أنه يختص بالروح أيضاً. لذلك شموله أوسع من شمول الكمّ الذي يختص بالأشياء الجسدية او المادية فقط.

**2 ـ أنواع الكيف (أو الكيفية):**

عندما أشار أرسطو في كلامه عن مقولة الكيف الى أربعة

أنواعٍ من الكيفيات لم يُرِدْ من إشارته تلك، التمييز بين الكيفيات التي أوردها في حدّ ذاتها، بل أراد، انطلاقاً من وجهات نظر أربع رئيسية، الدلالة على وجود الكيفيات التي ليست كلها بالضرورة مختلفة بعضها عن بعض. بالنسبة الى الطبيعة، تكون الكيفيات إما ملكات راسخة كالفضيلة والعلم، وإمّا حالات أقلّ رسوخاً كالمرض والصحة؛ وبالنسبة الى الفعل، تكون الكيفيات مؤهلات تخول صاحبها البراعة في عمل ما؛ وبالنسبة الى الاحساس، تكون الكيفيات استعداداً في الطبع يتيح لصاحبه، لدى تقبّله الإحساسات، الفعل فيها أو الانفعال بها؛ وبالنسبة الى الكمّ، تكون الكيفيات صورة أو شكلاً معيّناً.

أما مناطقة العصر الوسيط والمحدثون فقد حصروا كلامهم في الكيفيات التي تختص بالأشياء المادية والتي تدركها الحواس، فميّزوا بين نوعين من هذه الكيفيات، الكيفيات الأولية أو العامة والكيفيات الثانوية أو الخاصة.

لكنهم قد اختلفوا في تعيين هذه الكيفيات في نوعيها وتباينت آراؤهم في هذا المجال. على أن الاطلاع على هذه الآراء يقود الى القول بأن الكيفيات الأولية أو العامة هي الصفات الأساسية التي تتصف بها الكمية، كالامتداد والشكل والعدد والحركة والسكون...، والكيفيات الثانوية او الخاصة هي الصفات أو المواضيع الخاصة التي تدركها في المادة كل حاسة من حواسنا، كاللون والنور والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة...

تتميز الكيفيات الأولية أو العامة بارتباطها الجوهري بالأشياء المادية، او بعدم انفصالها عنها، وبادراكنا لها ادراكاً موضوعياً؛ وتتميز الكيفيات الثانوية او الخاصة بارتباطها العرضي بالأشياء المادية، أو بإمكانية انفصالها عنها وبإدراكنا لها إدراكاً ذاتياً.

توما مهنا

## لا وَعْي

**Inconscient**
**Inconscious**
**Unbewusst**

يشير الاستعمال العام والسالب لعبارة «لاوعي» الى كل ما يقع خارج الوعي الشخصي أو الفردي، وعلى وجه التحديد، الى جملة العمليات العصبية والعضوية - كالمنعكسات مثلاً - التي تجري في الكائن الحي دون أن يرافقها الوعي. واللاوعي، بهذا المعنى، مفهوم لا يتحدد الا سلباً بالنسبة للوعي كنموذج ومثال.

ولم يكتسب اللاوعي مضمونه الخاص والمحدد في قاموس علم النفس إلا في نهاية القرن الماضي أثر اكتشافات سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856 - 1939، مؤسس التحليل النفسي، لأعماق الشخصية البشرية. اذ اعتبر معظم المفكرين والفلاسفة حتى العقد الأخير من القرن التاسع عشر ان الحياة النفسية ملازمة بالضرورة للوعي. على ذلك، كانوا يختزلون كل الحياة النفسية الى الوعي.

فالفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت René Descartes 1590 - 1650 يحدد الأنا «بشيء يفكر» Une chose qui pense معتبراً أن الفكر هو جوهر الأنا. على ذلك اعتبر أن أية ظاهرة نفسية لا يمكن أن تكون لاواعية. فاللاوعي، في نظره، مرتبط بالحياة الفيزيولوجية والحياة الفيزيولوجية فقط.

كذلك اعتبر الفيلسوف الالماني عمانوئيل كانط Emmanuel Kant 1724 - 1804 أن الفكر يرافق كل تمثلات الكائن البشري.

إلا أن هذا الاعتقاد الشائع والراسخ لم يمنع بعض الكتاب والفلاسفة من التكلم عن وجود «قوى» نفسانية تحرك سلوك الكائن البشري دون أن تكون - بالضرورة - خاضعة للفكر الواعي.

ففي القرن السابع عشر، كان الكاتب الفرنسي لا روشفوكو La Rochefoucauld 1613 - 1680 يؤكد على أن العلة الفعلية والعميقة لتصرفاتنا لا تكمن في الدوافع النبيلة التي ندّعيها. هذه الدوافع، حسب لا روشفوكو، تخفي وراءها «حب الذات» الذي اعتبره كاتبنا بمثابة المحرك الفعلي للسلوك. كذلك، وفي المدة نفسها، تكلم الفيلسوف الألماني لايبنتز Leibniz 1646 - 1716 عن «ادراكات لا واعية». كما اعترف أيضاً بأنه لا يمكن التعرف على كل الحياة النفسية الخاصة بالكائن البشري. واعتبر من ناحية أخرى، ان اللجوء الى مفهوم «اللاوعي» ضروري لتفسير الغريزة الحيوانية.

وفي القرن التاسع عشر، صاغ الفيلسوف الالماني شوبنهاور Schopenhauer 1788 - 1860 نظرته الفلسفية التي تستند الى فكرة مركزية مفادها أنه يوجد داخل كل كائن بشري ارادة «خفية وعمياء» تدفعه نحو السلطان والسيادة. وعبر الفيلسوف الألماني نيتشه Nietzche 1844 - 1900 عن فكرة مماثلة في نهاية القرن التاسع عشر.

ولم يتحدد المضمون النفسي لمفهوم «اللاوعي» إلا إثر التطور الذي شهده علم النفس المرضي في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر. فقد بينت الابحاث الطبية النفسية وجود حالات نفس مرضية يقوم الفرد خلالها بتصرفات مترابطة ومتماسكة دون أن يكون واعياً لها. وتكون هذه التصرفات خاضعة لمنطق مختلف تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. كما بيّنت اثر اللاوعي في السلوك في التجارب والدراسات التي تناولت ما عرف باسم «الايحاء الآجل» Suggestion à échéance حيث يطلب من الفرد الخاضع للتنويم المغناطيسي ان ينفذ في لحظة محددة تصرفاً معيناً،

فيقوم الفرد بعد استيقاظه بالتصرف المطلوب دون أن يدرك أنه فقط ينفذ « الأمر » الذي أعطي له خلال النوم المغناطيسي. وتأثر النفساني الفرنسي بيار جانيه Pierre Janet 1859 ـ 1947 بهذه التجارب والأبحاث وتكلم في كتابه « الآلية النفسية » L'automatisme Psychologique الصادر عام 1894 عن « أشكال دنيا للوعي » وحاول أن يبيّن ان اللاوعي يقوم بتنظيم بعض الأنماط الدنيا من السلوك.

خلاصة القول إن هذه التجارب والأبحاث قد سمحت لفرويد أن يصل الى النتائج النظرية التالية:

**أولاً**: وجود حياة نفسانية لاواعية.

**ثانياً**: يتدخل اللاوعي في الحياة الواعية. ويأخذ هذا التدخل شكل استجابات متأخرة.

**ثالثاً**: ينسب الوعي للتصرفات التي يحددها اللاوعي دوافع وهمية وخيالية ومختلقة هدفها الأساسي تبرير السلوك.

وقد أصبح اللاوعي المفهوم القاعدي للنظرية التحليلية. ويعود انبناؤه الى خبرة فرويد العيادية. وهو، في النظرية الموقعية الأولى، ركن من أركان الجهاز النفسي. إذ ميّز فرويد في هذه النظرية بين الوعي، وما قبل الوعي، واللاوعي.

ويشير الوعي الى هذا الجزء من النشاط الذهني الذي نتحقق من وجوده بواسطة الحدس.

ويشمل ما قبل الوعي Préconscient الافكار والتمثلات والمشاعر التي لا تدخل في لحظة معينة في مجال وعي الفرد. وتصبح هذه الأفكار والتمثلات واعية حيث يبذل الفرد قليلاً من الجهد.

أما اللاوعي، فهو الركن الذي يضم النزوات والتمثلات والهوامات الخارجة تماماً عن وعي الفرد والتي تلعب دوراً أساسياً في تحديد أفكاره ومواقفه وتصرفاته. كما أنها تؤثر بشكل حاسم على علاقاته مع الآخرين. فقد تبين لفرويد، نتيجة خبرته العيادية، انه لا يمكن بأي شكل من الأشكال اختزال الحياة النفسية الى الوعي. اذ ان هناك مجموعة من الأفكار والرغبات والعمليات التي تؤثر على سلوك الفرد وحياته النفسية دون أن تدخل في إطار الوعي. ولا يمكن، حسب النظرية التحليلية، التعرّف الى اللاوعي إلا بعد رفع المقاومات. وهذا يتم في العلاج التحليلي. إلا أن اللاوعي يبرز، حسب فرويد، في عدة مظاهر أهمها الأفعال المغلوطة، وزلاّت اللسان، والقلم، والحُلم ـ الذي يعتبره مؤسس التحليل النفسي بمثابة « الطريق الملكي » الذي يقود الى اللاوعي ـ وفي الأعراض العصابية. وهذه الابرازات عبارة عن عمليات تسوية تحاول أن تستجيب لمقتضيات اللاوعي من جهة ولمتطلبات الجهاز المؤلف من « ما قبل الوعي » والوعي من جهة اخرى. وتلعب « المراقبة » التي تفصل بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من ناحية، وبين « ما قبل الوعي» والوعي من ناحية أخرى دوراً أساسياً في صياغة عمليات التسوية هذه.

ويضم ركن اللاوعي حسب النظرية الموقعية الأولى مجموعة النزوات والغرائز الموروثة التي يجهلها الفرد تماماً. وهي ذات طبيعة جنسية ويشير اليها فرويد بعبارة الليبيدو Libido كما يضم من ناحية أخرى رغبات وأفكاراً وتمثلات دخلت في مرحلة معينة من تاريخ الفرد في مجال وعيه ثم طردت منه. هذا النمط من الأفكار والرغبات قد خضع، حسب التفسير التحليلي، لعملية الكبت. وتتم هذه العملية، حسب النظرية الموقعية الأولى، حين تتناقض الرغبات مع « المقتضيات الاخلاقية والجمالية ». كما تكبت أيضاً غالبية الاحداث التي يكون الفرد قد واجهها خلال السنين الأولى من حياته (والسنوات الخمس الأولى بشكل خاص). ومن الأهداف الأساسية للتحليل النفسي القضاء على الكبت وجعل المآزم والنزوات اللاوعية واعية.

ويمكن تلخيص السمات الأساسية التي يتصف بها اللاوعي كركن من أركان الجهاز النفسي بما يلي:

**أولاً**: تكون مضامين اللاوعي خاضعة لاواليات مختلفة تماماً عن القوانين التي تحكم الحياة الواعية. وتعرف هذه الأواليات باسم « العمليات الأولية » وأبرزها الأزامة والتكثيف.

**ثانياً**: تشكل مضامين اللاوعي مجال توظيف للطاقة النزوية. وتحاول أن تجتاح مجال الوعي والسلوك بعد خضوعها للتشويهات من قبل المراقبة التي تتدخل، كما قلنا، على مستويين: بين اللاوعي و« ما قبل الوعي » من جهة، و« ما قبل الوعي » والوعي من جهة أخرى.

**ثالثاً**: تحتل الرغبات الطفلية موقعاً مركزياً في اللاوعي.

وفي عام 1920 صاغ فرويد نظريته الموقعية الثانية حيث ميز بين الهو Le ça, The Id والأنا Le moi, The Ego، والأنا الأعلى Le surmoi, The Super-Ego. فلم يعد اللاوعي في هذه النظرية، يشير الى ركن من أركان الجهاز النفسي؛ بل تحول الى نعت (لاواعي) يصف مجمل الهو، وقسماً من الأنا (وهو القسم المسؤول عن الأواليات الدفاعية وعن الكبت بشكل خاص)، وجزءاً من الأنا الأعلى.

وأخيراً، لا بد من الاشارة إلى أن بعض المذاهب الفلسفية

قد اتخذت موقفاً نقدياً من مفهوم اللاوعي. فاعتبرت الوجودية مثلاً أن اللاوعي مجرد فرضية. الا أن العلاج التحليلي الذي يؤدي في كثير من الأحيان الى الشفاء قد جعل التحقق من هذه الفرضية ممكناً. ففي نهاية العلاج التحليلي الناجح، يتوصل الفرد الى التعرف على رغباته المكبوتة. وفي ظاهرة التعرف هذه خير برهان على وجود اللاوعي.

### مصادر ومراجع


- Charrier, Jean-Paul, L'inconscient et la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Métapsychologie, Traduction française de J. Laplanche et J.B. Pontalise, Paris, Gallimard, Collection «Idées», 1969.
- Julia, Didier, Dictionnaire de la philosophie Paris, Larousse, 1964.
- Laplanche, J., et Pontalis, J. B., Vocabulaire de la Psych-analyse, Paris, P.U.F. 1973.
- Muchielli, A. et R., Lexique de la psychologie, Paris, E.S.F., 1969.
- Pieron, Henri, Vocabulaire de la psychologie, Paris, P.U.F., 1963.


رالف رزق الله

## لَذَّة ( في علم النفس )

**Plaisir**
**Pleasure**
**Vergnügen**

اعتبرت النظريات النفسانية الكلاسيكية (الأوروبية) أن «اللّذة» و«الألم» هما قطبا الحياة العاطفية. واللّذة، في تلك النظريات، هي حالة انفعالية لطيفة تنتج عن اشباع حاجة لدى الكائن الحي، حيث يُنظر إلى هذا الأخير كوحدة نفسية - إحيائية. أما الألم، فهو نقيض اللذة، ويشكل الحالة الناتجة عن عدم اشباع الحاجة. واللذة، استناداً إلى هذا التحديد، تتّسم بعدم الثبات. ذلك أنها تختفي فور حلّ التوتر الذي تولده الحاجة. ونستنتج من كل ما سبق أن اللّذة ملازمة للرغبة.

وقد أعطى فرويد للذة - في نظريته التحليلية - دوراً مركزياً في الحياة النفسية. كما ميّز بين «مبدأ اللذة» و«مبدأ الواقع». يقول فرويد في هذا الصدد:

«تعتبر النظرية التحليلية - دون أي تحفظ - أن تطوّر السياقات النفسية خاضع لمبدأ اللذة. بعبارات أخرى، نحن نعتبر، كمحللين نفسانيين، أن هذا التطور يحدث كل مرة إثر توتر يسبب الألم والانزعاج. وأنه يتم بطريقة تؤدي إلى خفض هذا التوتر وإلى احلال حالة لطيفة مكان حالة مؤلمة».

### مصادر ومراجع


- Fedida, Pierre, Dictionnaire de la psychanalyse, Paris, Larousse, 1974.
- Freud, Sigmund, Essais de psychanalyse, Traduction française de S. Jan Kélévitch, Paris, Payot, 1963.
- Pradines, Maurice, Traité de psychologie générale, Paris, P.U.F., T.1. 1943,
- Sillamy, Norbert, Dictionnaire de la psychologie, Paris, La-rousse, 1967.


رالف رزق الله

## لُزُوم

**Exigence-Implication**
**Exigency-Implication**
**Forderung-Implication**

يرتبط مفهوم اللزوم بصورة وثيقة بمفهوم الضرورة. فعندما نتكلم على لزوم شيء عن شيء آخر، لنقل لزوم (ن) عن (س)، لا نعني فقط ان (ن) نتيجة لـ (س)، بل ان (ن) نتيجة ضرورية لـ (س). قد تكون الاصابة بالسرطان الرئوي، مثلاً، نتيجة للاسراف في التدخين، ولكنها ليست شيئاً يلزم عن الإسراف في التدخين، لأنها ليست نتيجة ضرورية لهذا الإسراف. والدليل على ذلك أن هناك أشخاصاً يسرفون في التدخين لفترة طويلة ولا يصابون بهذا المرض.

ولكن ما معنى ان نقول إن (ن) نتيجة ضرورية لـ (س)؟ ان نقول هذا هو أن نقول إن (س) شرط كاف لـ (ن) أو أن (ن) شرط ضروري لـ (س). قد يكون كل من (س) و(ن) حادثة معينة او قضية معينة. واذا كان كل من (ن) و(س) حادثة معينة، فان نقول عندها ان (س) شرط كاف لـ (ن) هو ان نقول انه، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، اذا حدث شيء من نوع (س)، يجب ان يحدث شيء من نوع (ن)، اي انه لا يوجد اي احتمال ان يحدث (س) والا يحدث (ن). ولكن هذا بدوره يعني ان حدوث (ن) شرط ضروري لحدوث (س) بمعنى أنه بغضّ النظر عن الظروف الزمانية والمكانية، إذا لم يحدث

شيء من نوع (ن) فلا يحتمل مطلقاً أن يكون قد حدث شيء من نوع (س). واذا كان كل من (س) و(ن) قضية معينة، فأن نقول عندها ان (س) شرط كاف لـ (ن) هو ان نقول انه اذا صدقت القضية (س)، فلا يحتمل مطلقاً الا تصدق (ن). وهذا يعني بدوره ان صدق (ن) شرط ضروري لصدق (س) بمعنى انه اذا لم تكن (ن) صادقة فلا يحتمل مطلقاً ان تصدق (س).

ان الحالات التي ينطبق عليها مفهوم اللزوم كما شرحناه حتى الآن، هي الحالات التي ينطبق عليها مفهوم الضرورة بالمعنى الواقعي. أن أقول، مثلاً، تمدد معدنٍ ما لازم من ازدياد حرارته او ان موت انسان ما لازم من فصل رأس هذا الانسان عن جسده او ان ازدياد حجم غاز معين لازم من ازدياد حرارته هو ان اقول شيئاً عن طبيعة الواقع، بصورة أكثر تحديداً ما أقوله في كل حالة من هذه الحالات هو تطبيق لقانون كلي من القوانين التي يخضع لها الواقع التجريبي. فما اقول في القضية الاولى هو تطبيق للقانون الكلي «المعادن تتمدد بالحرارة»، وما أقوله في الحالة الثانية هو تطبيق لعدد من القوانين الكلية المتعلقة بضرورة الدماغ لحفظ الحياة في الجسم، وما أقوله في الحالة الثالثة هو تطبيق للقانون «حجم الغاز يتفاسب طردياً مع حرارته». وقانون من النوع الذي نشير اليه هنا هو قانون يقول ما معناه: ان حدوث شيء من نوع (س) يجعل من الضروري حدوث شيء من نوع (ن)، بغض النظر عن الظروف الزمانية والمكانية. انه بمعنى آخر يقول لنا إنّ العلاقة بين (س) و(ن) هي علاقة ضرورية بالمعني الواقعي، أي انه لا يمكن واقعياً (لا يحتمل مطلقاً) ان يحدث (س) وألا يحدث (ن).

لا يستنفد المعنى الواقعي للزوم كل أنواع اللزوم. فهناك لزوم بالمعنى المنطقي أيضاً. إذا قلت، مثلاً، ان النتيجة «رأس الحصان هو رأس حيوان» لازمة عن المقدمة «الحصان هو حيوان»، فما أقوله هو ان صدق المقدمة كاف منطقياً لصدق النتيجة، اي ان صدق القضية «رأس الحصان هو رأس حيوان» هو نتيجة ضرورية بالمعنى المنطقي، لا بالمعنى الواقعي وحسب، لصدق المقدمة. وهذا بدوره يعني، ليس فقط انه لا يحتمل مطلقاً ان تصدق المقدمة والا تصدق النتيجة، بل يعني أيضاً انه لا يمكن منطقياً ان تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة. إن لزوم المقدمة من النتيجة هنا هو شيء تفرضه القوانين المنطقية بمعنى انه يستحيل منطقياً أن تصدق المقدمة وألا تصدق النتيجة.

يتخذ مفهوم اللزوم أيضاً معنى أخلاقياً. نستعمل مفهوم اللزوم بالمعني الأخلاقي بالعلاقة مع أفعال من نوع معيَّن، أي أفعال من النوع الذي تحتم القيام به أسباب من النوع الأخلاقي. أن أقول يلزم أخلاقياً ان أفعل (م) هو ان أفترض أنه توجد أسباب أخلاقية كافية لفعل (م). لنفترض انني استدنت مالاً من صديق لي، ووعدت بإعادة المال اليه بعد يومين من تاريخ الاستدانة، وانه بعد يومين من هذا التاريخ لم يكن هناك اي عائق غير متوقع يحول بيني وبين اعادة ما استدنته الى دائني. في هذه الحالة بامكاننا ان نقول انني ملزم باعادة هذا المال الى دائني في التاريخ المحدد. لأنني وعدت بأن افعل ذلك، ولا يوجد ما يمنعني من فعل ذلك. وهذا الأخير سبب كافٍ بالمعنى الأخلاقي لقيامي بالفعل المعني، لأنه يخضع للقاعدة الأخلاقية «إذا وعد شخص بان يفعل (م)، يلزم عندها ان يفعل (م)، على افتراض انه لن يطرأ أي طارىء يحول بينه وبين فعل (م)».

## مصادر ومراجع


- Gert, Bernard, The Moral Rules, Harper Torch Books. Harper and Row, Chap. 9, 1970.
- Pap, A. Semantics and Necessary Truth, New Haven, Yale univ Press, 1966.
- Palantinga, A., The Nature of Necessity, Oxford, 1974.
- Swinburne, R., The Coherence of Theism, Oxford Univ. Press, part III, 1977.


عادل ضاهر

## إضافة

### لزوم (في المنطق الرياضي)

أو أيضاً «استلزام» و«إلزام». تُستعمل هذه العبارات في المنطق القديم بمعنى عام جداً يشمل كل أنواع الاستدلال. بهذا المعنى يُقال عن قضية ما انها تلزم عن قضية أو عن عدة قضايات. وبالمفهوم الحصري تستعمل كلمة «لزوم» للدلالة على استنتاج قضية من قضية واحدة فقط.

وأحياناً يقتصر عنوان «اللزوم» على العلاقة القائمة بين قضيتين مختلفتين في الكم او الكيف مع بقاء الموضوع والمحمول على حالهما، كما في قولنا:

عن «كل انسان حيوان» يلزم «بعض الانسان حيوان».

أما في المنطق الحديث، فقد تطلق كلمة لزوم على ما يسمى برابط الشرط Conditional Connective الذي يجد تعريفه بهذا الجدول:

| ب | ج | ب ← جـ |
|---|---|---|
| ص | ص | ص |
| ص | ك | ك |
| ك | ص | ص |
| ك | ك | ص |

مثل هذا التعريف، لا يشترط أية علاقة بين مضمون القضيتين الفرعيتين، بل مجرد تناسب بين قيمها الصدقية، إذ قولنا:

إذا كانت بيروت عاصمة لبنان فـ 2 + 2 = 4

هو صادق بحسب الجدول. لذلك يوصف اللزوم بهذا المعنى باللزوم المادي Material Implication. يقابل هذا المفهوم ما يُسمّى باللزوم الجازم Strict Implication وهو يعبر عن المعنى القوي للأدوات «إذا ... فـ ...» وما شاكلها. منذ لويس Lewis يرمز إلى هذا الرابط بـ (Ç) ويُؤدي بضرورة القضية الشرطية على هذا النحو:

ب Ç جـ بالضرورة (ب ← جـ)

حيث « » هو رمز المساواة بالتعريف.

كذلك، يستعمل اللزوم، مقابل الشرط، بمفهوم الاستنتاج المنطقي الذي يعتمد على مدلولات القضايا، ويسمى عندها اللزوم المنطقي Logical Implication أو أيضاً «اللزوم» فقط؛ وهذا هو المقصود عادة في المنطق الحديث عند عدم وجود أي تقييد. يكون ثمة لزوم منطقي « » بين عدة مقدمات ونتيجة، إن فقط كلما صدقت المقدمات معاً صدقت النتيجة. وبالتالي، في حال اقتصار المقدمات على قضية واحدة، يكون مرجع اللزوم المنطقي الى الصحة القضية الشرطية، أي انه يتطلب أن تصدق القضية الشرطية ليس فقط في الحالة المعتبرة بل في كل الحالات الممكنة. (راجع المنطق الحديث).

**عادل فاخوري**

# لُغَة (تحليل لغوي)

**Langage**
**Language**
**Sprache**

تشكّل اللغة الأداة الأساسية للفيلسوف. فالفلسفة هي أكثر العلوم ارتباطاً بالألفاظ، ولا يتم تمحيص الأفكار الفلسفية إلا بتمحيص الألفاظ. ومن هنا كان موضوع درس وضبط بنية اللغة من الموضوعات الأساسية في الفلسفة، وخصوصاً في المذهب المعروف بالتحليل اللغوي.

يشترك في هذا المذهب اتجاهان: الوضعية المنطقية Logical Positivism وفلسفة اللغة العادية أو الطبيعية Ordinary Language. كل من الاتجاهين يرى في التوضيح والتفسير علاجاً وقائياً ناجعاً بالنسبة إلى التنظير الميتافيزيائي، إذ أن هذا التنظير غالباً ما ينجم عن استعمال منفلت وغير نقدي للغة. لكن ثمة فرق كبير بين الاتجاهين. فالوضعية المنطقية تتوسل هذه المهمة ببناء لغة اصطناعية تمنع الوقوع في التراكيب الماورائية المشبوهة. بينما فلاسفة اللغة العادية يبقون ضمن إطار اللغات الطبيعية ويحددون الأنماط التي تخوّل تجنب أي سوء استعمال للغة.

## الوضعية المنطقية

يشكل كتاب رودلف كارناب Rudolf Carnap «الغاء الميتافيزياء بواسطة التحليل المنطقي للغة» البيان الفكري لهذا التيار. يزعم كارناب، بالنسبة إلى استعمال اللغة العادية في الفلسفة، أن افتقار هذه اللغة إلى بعض المواضعات هو الذي يفسر عجزها عن التخلص من الأحكام الميتافيزيائية. لذلك، لا بد من الأخذ بوجهة النظر المنطقية لأنها وحدها تستطيع أن تنتقد اللغة وأن تقدم المعيار الذي يجيز التمييز بين ما هو سوي وبين ما هو غير ذلك في مجال المبنى اللغوي. ان مهمة فلسفة اللغة أن تقيس الانحراف وفقاً لقواعد المنطق. ففي لغة خاضعة لمثل هذه القواعد يستحيل تأليف قضايا مموهة من النوع الذي يرد في الميتافيزياء. تنطلق الوضعية المنطقية من الفرضية العامة بأن كل صياغة دقيقة للمسائل الفلسفية تؤدي في النهاية إلى التحليل المنطقي للغة، وأن موضوع الفلسفة هو اللغة وليس العالم، وبالتالي، هذه المسائل التي كان يُعتقد أنها تنتمي إلى اللغة الشيئية أي اللغة التي تقصد الأشياء مباشرة،

إنما هـي في الحقيقـة مسـائـل تخـصّ اللغـة المـاورائيـة Métalangage أي اللغة التي تتكلم عن لغة أخرى. عن هذا الموقف ينتج أن القضايا الميتافيزيائية التي تدعي قصد الواقع الخارجي ليست سوى قضايا مموهة تخفى تحت ظاهر وصف الأشياء وظيفتها النحوية التي تقوم علـى تحـديـد وتـرتيـب الخصائص العائدة للعبارات. من هنا كان على عاتق الفيلسوف أن يترجم قضايا اللغة الطبيعية المشبوهة إلى قضايا من اللغة الماورائية الرمزية.

**فلسفة اللغة العادية**

تشارك فلسفة اللغة العادية الوضعية المنطقية في الاعتقاد أن القضايا الماورائية هي خالية من المعنى. إنما للتوصل إلى غرضها، تعمل على توضيح اللغة الطبيعية نفسها. وفقاً لهذا التيار، اللغة الطبيعية هي صالحة للتعبير عن المسائل الفلسفية؛ وما الخلو من المعنى الملحوظ في الموضوعات الميتافيزيائية إلا نتيجة للانحراف عن الاستعمـال الـسـوي للغـة الطبيعيـة. يعتمد هذا التيار أساساً له مؤلفات ڤتغنشتاين Wittgenstein المتأخرة وخاصة «الأبحاث الفلسفية». يزعم ڤتغنشتـايـن أن معظم المسـائل الفلسفية تأتّت عن أن الفلاسفة أساءوا استعمال بعض العبارات الأساسية أمثال «عـرَفَ» و«أدرك» و«مـر» و«سبب». فلما استخدمها هؤلاء لأغراض غيـر تلـك التـي وضعت لها، وقعوا في الاشكالات الشائعة نحو: هل نستطيع ادراك العالم الخارجي؟ وهل سلوكنا مخير أم مسير؟ وهل نستطيع أن نعرف أفكار الآخرين الخ.... لذلك كان دور فيلسوف اللغة العادية أن يظهر الخطـوات التـي حـدث فيهـا الانزلاق من المعنى إلى اللامعنى، بإرجاعنا إلى الاستعمال العادي للعبارات المذكورة، ذلـك الاستعمـال السليـم الذي انحاد عنـه الفلاسفـة دون أن يـدروا، والذي وحـده يجعـل العبارات الفلسفية قابلة لأن تُفهم.

من أبحاث ڤتغنشتاين الفلسفية، انطلقت أعمال مـدرسـة أكسفورد. إن مساهمة أستن J.L. Austin في فلسفة اللغة كانت في اقامته علم دلالة فلسفي متماسك مستقل عن علم الدلالة الذي عرفه الألسنيون. لقد استطاع أستن أن يظهر تنوع الدلالات اللفظية وتعقيدها. فحيث كانت الوضعية المنطقية تشطب القضايا بحجة أنها مشبوهة، كان أستن يصرّح بأن بين العالم والعبارات اللغوية علاقات أخرى غير علاقة الوصف. فبالإضافة إلـى الحيثيـة الخبـريـة، يحتـوي الفعـل اللفظـي Speech-Act على حيثيـات أخـرى تظهـر مثلاً فـي الصيغـة الانشائية كالأمر والتحريض والدعاء الخ... وهكذا، خلافاً للمنطقية الوضعية، ينطلق أستن من الافتراض أن كل عبارة متداولة إنما استمرت لكونها اكتسبت من استعمال الأجيال السابقة فعالية في اقامة التمييزات والعلاقـات، ممـا يجعلهـا جديرة بأن يصغى إليها، قبل الحكم عليها بالتصليح والحذف.

في الولايات المتحدة، اتخذت فلسفة اللغة العادية شكلاً آخر. فبعض الفلاسفة الذين انطلقـوا مـن نظـريـة القـواعـد التـوليـديـة والتحـويليـة التـي وضعهـا تشـومسكـي Noam Chomsky، حاولوا على ضوء هذه النظرية أن يجدوا حلولاً لبعض المشاكل الفلسفية العالقة، وعلى الأخـص لتلـك التـي تعود إلى تحليلية Analyclty القضايا. ففـي كتـاب «فلسفـة اللغة» يوضح كاتـز J.J. Katz كيفيـة تطبيـق علـم الدلالـة التوليدية على تصنيف القضايا إلى تحليلية وتركيبية وصادقة وصحيحة الخ... لكن المرحلة الأخيرة من تطـور اللسـانيـة التوليديـة والتحـويليـة أدّت، مـن أجـل تلافـي كثيـر مـن الالتباسات الدلالية، إلى ضرورة الاعتماد على بنية مجردة ذات صياغة قريبة من تلك التي تأخذ بها الوضعية المنطقية.

**عادل فاخوري**

---

## لُغَة ( فَلْسفة اللغة )

**Langage-(philosophie du langage)**
**Language-(philosophy of language)**
**Sprache**

---

قبل البدء في معالجة موضوع فلسفة اللغة لا بد من توضيح يستوجبه الموضوع لتشعبه ولشموله علـى ميـاديـن مختلفـة؛ فالواقع أن علاقة اللغة بالفلسفة علاقة قديمة تعود على الأقل إلى أفلاطون، فلقد عالج هذا، في حواره «كراتيل» مشكلة علاقة الأشياء بالأسمـاء، وقـد أكـد علـى أن الاسم يعكس المسمى وينبثق من طبيعته، وان اختلفت الحروف والمقاطع التي يستعملها الناس من لغة إلى لغة، الدال يملك القدرة على محاكاة المدلول والتعبير عنه؛ فـالعلاقـة إذن بيـن الأسمـاء والأشياء ليست علاقة عادة وعرف وتوافـق بـل هـي علاقـة عضوية؛ فالحروف والمقاطع تعبر عن صورة الأشياء، هذه القضية أثيرت في القرون الوسطى تحت اسم مشكلة الكليات، وكذلك فإن الكثير من المشاكل اللغوية المتصلة بالفلسفة قد أثارها العرب وليس أقلها مشكلة العلاقة بين النحو والمنطق.

غير أننا في هذا البحث سنترك جانباً كل هذه القضايا لنشدد على الفلسفات التي قامت تحت تأثير التفكير في اللغة؛ أي أن الفلسفة ستظل همنا الأول، وهذا يعني أننا سنترك جانباً جميع مدارس الألسنية من قديمة وحديثة. ان مثل هذا الحصر، وإن كان اعتباطياً إلا أنه ضروري منهجياً. غير أن حصر الموضوع لا يعني أننا نستطيع استنفاده، فالألسنية في عصرنا قد طغت على حقل واسع من المعرفة وتركت بصماتها الواضحة لدى أكثر من فيلسوف كبير في عصرنا.

مما لا شك فيه أن نيتشه كان أول فيلسوف كبير في عصرنا قام بعملية هدم كاملة للفلسفة منطلقاً من اعتبارات لغوية. نيتشه جاء الفلسفة من فقه اللغة، ويؤكد هيدغر بأنه قام بعملية قلب كاملة للميتافيزيقا. نيتشه لم يشأ أن ينتقد الفلسفة، لأن أي نقد لها يعني البقاء ضمنها وإقامة ميتافيزيقا جديدة. ما أراده كان كشف القناع نهائياً عن الخطاب الفلسفي لنرى أعراض المرض البادية على وجهه الحقيقي. إن موقع هذا الخطاب هو مدار البحث: لقد كانت الفلسفة دوماً فلسفة انطولوجية؛ أي أن مشكلة الوجود أو الكينونة كانت دوماً مشكلتها الرئيسية، وادعى الخطاب الفلسفي في مراحله التأويلية المختلفة استناده إلى العقل في حين أن عملية كشف القناع ترينا أن الدور الرئيسي لم تلعبه العقلانية بل الاستعارة. إن الخطاب الفلسفي قد استعاد لصالحه جميع المؤسسات الدينية والأخلاقية والتشريعية القائمة في عملية تبرير شاملة للواقع القائم، وبالتالي فإن الانساق الفلسفية أبعد ما تكون عن الأنظمة العقلانية إذ هي مجرد استعارات اقتبست من النماذج الدينية والأخلاقية القائمة، وبتعبير آخر فإن الخطاب الفلسفي وبشكل خاص خطاب الفلسفات المثالية قد استسلم لإغراء اللغة، قد افتتن باستقرارية النحو ومثاليته. النحو يقيم قواعد ثابتة مستقرة لشيء متغير دوماً هو اللغة، وهذا النمط من تثبيت المتغير قد مارس تأثيراً كبيراً على الفلاسفة الذين حاولوا في بحثهم الأنطولوجي ايجاد هذا الثابت الذي دعوه الوجود أو الكينونة ووضعوه فوق العالم الحسي. الوجود هو إذن استعارة ميتة لا نتيجة عملية بحث عقلي. وبفرضية وجود واجب الوجود أي: فرضية وجود عالم ثابت مستقر وحياة أخرى تبدأ عملية ولادة المعنى والقيم. إن كشف القناع عن المفهوم الأساسي للميتافيزيقا أي مفهوم الوجود أو الكينونة يهدمه من الداخل، حين يرينا اياه كاستعارة ميتة أخذت من النمط اللغوي، وبالتالي فإن الحقيقة تستند إلى أوهام ثابتة، والاستعارة تصنع المقولات: الوجود، الذات، الموضوع، الجوهر، الوعي... وكل فلسفة هيغل لم يكن لها سوى هدف واحد: أرخنة المقولات Historiciser les catégories.

ان الفلسفة تعمل من خلال المفاهيم وتعتقد بأن المفاهيم ليست استعارات، وهنا يكمن خطأها الأساسي، ذلك أن المفاهيم الفلسفية ليست سوى نتاج نشاط غريزي يحب اللجوء إلى استعمال الاستعارات كما تحب النحلة بناء خليتها. والفلاسفة قد بنوا المفاهيم كاستعارات كانت بالنسبة لهم قلاعاً يختبئون فيها خوفاً من الحياة. ذلك أن الاستعارة الأهم عند نيتشه هي الاستعارة المعمارية وكل فن معماري يكشف عن صحة المهندس أو مرضه. الذين يحبون الحياة يبنون الأهرام، أما الفلاسفة فقد قلدوا النحل ببناء الخلايا مما يثبت أن قلاع مفاهيمهم ليست سوى حصيلة غريزة خائفة من الحياة. أما الاستعارة الثانية العزيزة لدى الفلاسفة فهي استعارة بيت العنكبوت، فلقد سكنت الحقيقة منذ بارمنيدس في قلعة مبنية من نسيج العنكبوت في صحبة فيلسوف شاحب خال من الدم كالتجريد. واستعارة العنكبوت كانت وراء استعارات أخرى عديدة وصور متنوعة فالنص يصبح نسيجاً وقناعاً وثوباً، «وكما يمتص العنكبوت دماء الذبابات التي يوقعها في شباكه كذلك فإن المفهوم يشوه الحياة ويجعلها شاحبة وحزينة وبشعة». المفهوم هو التجريد، والتجريد يعني غياب الحياة أي الشبح، وبالتالي فإن مفهوم الوجود وهو المفهوم الأول في الفلسفة يصبح الشبح الأكبر، والفلسفة تصبح، في مثل هذا الحال، مجموعة من الأشباح أي مجموعة من الاستعارات الميتة.

نيتشه يبقى أميناً للغة فهو حين يندد بالفلسفة كمجموعة استعارات ميتة يفعل ذلك من داخل اللغة وباسم اللغة، الاستعارات الميتة تبرهن عن خوف حقيقي من الحياة، والحل لا يكون بعدم اللجوء إلى الاستعارة بل بالاستغناء عن الاستعارات الشاحبة الهزيلة واستبدالها بالاستعارات الحية أي تلك التي تعكس الحياة، أي إرادة القوة في محوريها الرئيسيين: العودة الدائمة، وبراءة الصيرورة.

الفيلسوف الألماني أرنست كاسيرر Ernst Cassirer، حاول في كتابه الضخم الصادر بين سنة 1923 وسنة 1927 م والمسمى «فلسفة الأشكال الرمزية» أن يأتي بتفسير للنشاط الخاص بالانسان والمسمى الثقافة انطلاقاً من اعتبارات لغوية. اللغة في نظره ليست مجرد أداة نستخدمها لنعطي الأسماء للواقع القائم. اللغة أكثر من أداة. الانسان حين يستعمل اللغة فإنه يستعمل لغة منطوقة بعكس الحيوان الذي يستعمل لغة

الصرخات فقط ويكررها بنفس الطريقة دوماً. واللغة المنطوقة ليست أداة لأنها تستعمل للمفهمة، أي أنها تستعيض عن الواقع بالمفاهيم، أي أنها تلجأ إلى الرمز، وهذا اللجوء إلى الرمز يميز الانسان نهائياً عن الحيوان حتى أننا نستطيع أن نقول بأن الانسان حيوان رمزي، أي أنه قادر على فهم الرموز وحلها. غير أن لغة الكلمات أي اللغة المنطوقة ليست السبيل الوحيد لاستعمال الرموز، فالانسان كائن ثقافي وهو في هذه الثقافة ينتج منظومات متعددة غير اللغة تشكل كل واحدة منها لغة خاصة، هذه المنظومات هي الأسطورة والدين والفن والعلوم والتاريخ، والانسان حين يخلق ثقافة فإنه يعيش بين مجموعات متنوعة من الرموز وكل مجموعة منها تزوده بمجموعة من المعلومات أي أنها تعلمه شيئاً جديداً عن العالم وبالتالي فإنها لا تقلد عالم الواقع الذي يعرفه. هذه المنظومات لا تتبع طرق المنطق المعروفة بل لكل منظومة منطقها الداخلي أي قوانينها الخاصة بها، وهدف هذه القوانين خلق معنى تريد ايصاله، والثقافة هي مجموعة هذه المعاني التي تأتي من اللغة ومن كل اللغات العلمية والفنية والدينية.

لقد قامت في قرننا في انكلترا مدرسة فلسفية أطلقت على أبحاثها اسم الفلسفة التحليلية وأطلق أنصارها على أنفسهم اسم فلاسفة اللغة، وكانت هذه المدرسة شديدة التأثر بالمدرسة المنطقية المعروفة باسم الوضعية الجديدة، هذه الوضعية جاءت من مدرسة فيينا وكان أكبر ممثليها، كارناب وفتغنشتاين، وقد كان لأعمال برتراند راسل المنطقية التأثير الكبير على كل المدرسة التحليلية الانكليزية. ولقد كان هناك اتجاهان داخل هذه المدرسة، الاتجاه الأول يقع تحت تأثير كارناب وڤتغنشتاين، وهو اتجاه الرسالة المنطقية الفلسفية ويعتبر بأن العلة في الفلسفة تأتي من اللغة المستعملة، ذلك أن اللغة العادية لغة غير منطقية وهي تنتقل إلى الفلسفة فتجعل القضايا التي تطرحها قضايا لا معنى لها. لذا يجب اصلاح اللغة إن شئنا التوصل إلى فلسفة تحليلية لها معنى. أما الاتجاه الثاني، اتجاه مدرسة أكسفورد فهو ينطلق أيضاً من ڤتغنشتاين لكن أنصاره يدافعون عن اللغة العادية أي اللغة المستعملة وهم يعتقدون بأن العلة ليست في اللغة ولكن في الطريقة التي يستعملها بها الفلاسفة؛ أي أن العلة متأتية من استعمال الكلمات في غير موضعها، وكان على رأس هذه المدرسة أستن J.L. Austin. ولما كانت المدرسة التحليلية تدين بالكثير لأعمال مدرسة ڤيينا كان لا بد من عرض سريع لآراء أهم ممثلي هذه المدرسة وهو رودلف كارناب.

اعتقد كارناب بأن المشاكل الفلسفية هي في نهاية التحليل مشاكل لغوية بمعنى أن اللغة الطبيعية أو العادية التي نستعملها ليست لغة منطقية على الاطلاق بل يشوبها دوماً الغموض والالتباس؛ لذا فإن الشرط الأساسي للوصول إلى أي وضوح فلسفي هو تغيير اللغة التي نستعملها؛ أي لا بد من استبدال اللغة العادية بلغة مثالية؛ أي خالية من كل لبس، وهذه اللغة المثالية لا بد أن تكون مستقاة من المنطق الرمزي. غير أن مثل هذا الاختيار يعني إمكانية ايجاد أنماط متعددة منطقية وبالتالي التسليم بإمكانية قيام أكثر من نموذج واحد للغة المثالية. أي أننا هنا نقع في ما وصلت إليه الرياضيات الحديثة من امكانية قيام أكثر من نسق رياضي واحد، غير أنها جميعها ينتظمها البناء المنطقي الداخلي، وهذا ما يسميه كارناب مبدأ التسامح.

يحاول جاك دريدا في كتابه «حول الغراماتولوجيا» أو «علم الكتابة» أن يسقط كل فلسفة الذات والحضور التي تسيطر على الفكر الغربي منذ ديكارت انطلاقاً من اعتبارات لغوية نعرفها على الأقل منذ فرديناند دي سوسور. يبدأ دريدا في البحث عن موضع جديد للكلمة من أجل اسقاطها وانتزاع تسلطها كأصل ومركز للغة، ذلك أنه قبل الحديث عن اختفاء الكلمة لا بد من التفكير في وضع جديد لها لاخضاعها في بنية لا تعود فيها السيد المطلق. ومثل هذه البنية يجدها مؤلفنا في مفهوم الاختلاف أو لعبة التمايز ويدعو هذه اللعبة الأثر. والواقع أن سوسور كان قد قال بأنه في اللغة ليس هناك سوى اختلافات هي التي تحدد المبنى والمعنى، الدال والمدلول. يرى دريدا في هذا الاختلاف الأثر الذي يتركه كل اختلاف في الآخر دون أن يكون هناك مركز ترجع إليه مجموعة الاختلافات، وهذا يعني أن لعبة الاختلاف هذه تسبق كل مفهوم عقلاني بل أن أي مفهوم لا يستطيع أن يلم بها لأنه يفترض وجودها قبله. الأثر هو إذن النبع والأصل لكل دلالة. وهذا يعني أنه ليس هناك مرجع أخير تستند إليه الفلسفة، هذا المرجع الذي كان دوماً الكلمة أو العقل ومن هنا تتداعى في نظر مؤلفنا كل المنظومات الفلسفية الغربية التي كانت تعود إلى العقل كمركز أساسي لضمان حقيقة ما تؤكد. بعد هذا التداعي من الداخل للفلسفة تتهاوى مشاكل الحقيقة والمعرفة والأصل ويقوم عالم بلا مركز، عالم تغيب عنه الذات والفاعل والحضور ليبقى عالم الصيرورة البريئة كما كان قد أكده نيتشه.

يجدر بنا القول بأن فلسفة اللغة كانت أهم شاغل

للفيلسوف الألماني مارتين هيدغر بعد الحرب الأخيرة، في أكثر من كتاب من كتبه ومقالاته. غير أن هيدغر أتى اللغة حاملاً إليها كل إشكاليته التي طرحها قبل الحرب في كتابه «الوجود والزمن»، وما يـزال هنـاك جـدل بيـن المهتميـن بفلسفته إن كان هناك اتصال بين المرحلتين من تفكيره. لقد كانت مشكلة الوجود أو الكينونة Sein هي المشكلة الرئيسية في كتابه «الوجود والزمن»، وقد أطلق فيه على الانسان تعبير الوجود هناك Da-Sein وأنه لا يستطيع الوجود هناك التخلص على الاطلاق من طرح مشكلة الوجود أو الكينونة لأنه مشكلة تنتمي دوماً إليه. والواقع أن هيدغـر بعـد الحـرب الأخيـرة استعاض عن الفلسفة التحليلية للوجود هناك بفلسفة اللغة. وقد أصبحت بعض التعابير التي أطلقها شائعة وهي لا يمكن أن تفهم إلاّ ضمن سياق فلسفته؛ فلقد عرّف اللغة بأنها «بيت حقيقة الوجود أو الكينونة». الوجود ما يزال المشكلة الأولى ولكنه الآن لا يفهم من خلال مفاهيم الأصالة أو عدم الأصالة ولكن من خلال مهمة نقل هذا الوجود إلى اللغة. ولكن إذا كانت اللغة بيت الوجود فإن لهذا البيت حارساً وهذا الحارس هو الانسان الذي لا يحرس فقط بل يُؤّل أيضاً. «الانسان هو حارس الوجود ومُؤّلَه» ولكن من كـان يحـرس يستطيـع أن يخفي، ومهمة التفكير الرئيسية هي في جعل الوجود يوجد والسماح للوجود أن يقول داخل ذاتنا قوله.

إن قدرة الإنسان على اظهار الوجود أو اخفائه تخلق عنده الوهم بأن اللغة موجودة تحت تصرفه وبالتالي وهم كونه مبدع اللغة، غير أن الواقع هو أن الكلمة لم تطفُ على السطح إلا تحت دفع الوجود، وظهور الكلمة هو الذي جعل من الانسان حارس الوجود، تماماً كما كان ظهور «هناك» في الوجود هناك أي لدى الانسان هو الذي طـرح مشكلـة السـؤال عـن الوجود. وبتعبير أبسط فإن المشكلة الأساسية عند هيدغر هي مشكلة الوجود ولكن لتبرز هذه المشكلة كمشكلة لا بد من كائن يطرحها كمشكلة والكائن الوحيد الذي يطرح مثل هذا التساؤل هو الإنسان، لأن من ماهية كونه أن يطرح مثل هذا السؤال إذا نظرنا إلى القضية من الناحية الفلسفية التحليلية، أما إذا نظرنا إلى القضية من ناحية فلسفة اللغة فإن الانسان يطرح مشكلة الوجود لأن ظهور الكلمة يلزمنا بمثل هذا التساؤل.

أخيراً لا بد من الاشارة إلى العمل الأصيل الذي يقوم به بول ريكور منطلقاً من معطيات الألسنية ليقيم أنطولوجيا تمر بتوسط اشارات علم الدلالة وهو يعيب على هيـدغـر إقـامـة أنطولوجيا مباشرة، وهذا لم يعد جائزاً؛ فالفيلسـوف يعيش في وسط عالم من الاشارات تاتيه من العلوم الانسانية وكل كوجيتو لا بد له من الاستجابة للتحديات التي تطرحها هذه الاشارات. إن الأطروحة الرئيسية لريكور في الألسنيـة هـي التمييز بين مستويات ثلاثة لا سبيل إلى الخلط بينها؛ فإذا كانت اللغة هي الواسطة والأساس فإنه لا بد من التمييز بين مستوى الكلمة وهذا هو مستوى المبنى حيث الكلمة ليست سوى جزء من قاموس كبير، ولكن كل كلمة لا معنى لها في حد ذاتها ولا بد من وضعها في الجملة التي تستعمل بها ووضعها في الجملة وهنا يبرز مستوى المعنـى حيـث تصبـح الجملة الحامل للحد الأدنى للدلالة الكاملة. غير أن الكلمة لا تعطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث، مستوى الخطاب أو النص، وهذا النص متنوع فقد يكون قصيدة أو مقالة أو فلسفة إذ يجب الأخذ بعين الاعتبار تعددية أشكال الخطاب، وإذا كان المستوى الثاني هو مستوى المعنى فـإن ريكـور يـدعـو المستوى الثالث مستوى الهرمينـوتيكـا Herméneutique أي التأويل. ولقد طبق ريكور نظريته هذه على دراسة الاستعارة في كتابه الأخير الذي أسماه «الاستعارة الحية».

إن فلسفة اللغة هي تلك الفلسفة التي تتفاعل مع معطيات الألسنية لمحاولة فهم جديد للذات، أو كما يقول ريكور لإقامة أنطولوجيا غير مباشرة.

## مصادر ومراجع


- زيناتي، جورج، الفلسفة البلا مركز عند جـاك دريـدا، مجلـة الفكـر العربي المعاصر، عدد 7/6، أكتوبر/نوفمبر، 1980.
- Cassirer, Ernst, La Philosophie des formes symboliques, Ed. Minuit, Paris, 1972.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Chemins qui ne mènent nulle part, Holzwege, Ed. Gallinard, Paris, 1962.
- Heidegger, Martin, Introduction à la métaphysique, Ed. Gallimard, Paris, 1967.
- Heidegger, Martin, Unter Wegs zur Sprache, Ed. Pfullingen Neske, 1959.
- Nietzsche, Le gai Savoir, Ed. 10/18, Paris, 1973.
- Rey, Jean Michel, L'enjeu des signes-Lecture de Nietzsche, Ed. Le Seuil, Paris, 1971.
- Ricœur, Paul, La métaphore vive, Ed. Le Seuil, Paris, 1975.
- Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations, Ed. Le Seuil, Paris, 1969.


جورج زيناتي

## مأساة

**Tragédie**
**Tragedy**
**Tragödie**

المأساة من أسا أي داوى الجرح وعزّى إنساناً. ويدل مفهوم المأساة على ألم كبير تتخذ السبيل إلى معالجته. ولذا أطلق هذا الاسم على التراجيديا اليونانية لأنها تبرز جوانب المصير البشري الرهيبة لتأتي من بعد بعلاج للمشاهد. ويكون العلاج إما تطهير الشهوات حسب تعبير أرسطو في «فن الشعر» وإما تخطٍ حضاري لتجربة المعرفة المطلقة كما يقول نيتشه في «ولادة المأساة».

بلغت المأساة القمة في المسرح اليوناني في القرن الرابع قبل المسيح. وهي تمت إلى الفلسفة بصورة خاصة إذ إنها تطرح مشاكل يترتب على الفلسفة أن تجد لها حلاً. فهي تبرز التنازع الماثل في مصير الإنسان من شر وعنف وعدالة فنرى أنفسنا أمام هوة عميقة.

**1 ـ مفهوم المأساة:**

المأساة اليونانية هي وليدة الطقوس الدينية وعلى الأخص طقس الإله ديونيذوس. وقد روت الأساطير سيرة هذا الإله الذي تعرض للتمزيق والعذاب. وكان الاغريق يحتفلون باحياء ذكرى هذا التعذيب. يقول نيتشه في كتابه «ولادة المأساة» (سنة 1872) أن ديونيذوس كان الشخصية الرئيسية في كل مأساة عند الإغريق، فجميع الشخصيات التي نعرفها عندهم ترمز إليه.

وعندما استقلت المأساة عن الطقوس، أصبحت مؤسسة ترعاها الدولة، فتقام الحفلات مرة في السنة وكانت هنالك جوائز توزع على المتفوقين.

لم يصلنا من تراث المأساة عند اليونان إلا الشيء القليل. سبع تمثيليات لأخيلوس وسبع أيضاً لسوفوكليس وثماني عشرة لأوريبيدس. أما المأساة عند الرومان ولا سيما عند سينيكا فقد أصبحت ذهنية خالصة لا تصلح للتمثيل. وأخذ هذا النوع من الأدب في الانحطاط إلى أن ظهر شكسبير والمسرح الفرنسي مع كورني وراسين. وفي أيامنا اتجهت المأساة نحو وصف الواقع الانساني وصفاً عدمياً مع بيكيت كاتب «بانتظار غودو».

**2 ـ المشكلة الانسانية فى المأساة اليونانية:**

المأساة اليونانية تستوحي مواضيعها من الأساطير ولا سيما تلك التي تتعلق بحروب طروادة وبأحداث طيبة. على أنه بينما تأتي الخرافات بالأجوبة دون أن تطرح المشاكل بوجه صريح، فإن المأساة، عبر الخرافات، تطرح مشاكل لا حلول لها. وبعبارة أخرى، فإن المأساة تعبر عن تناقض مطلق في كيان واحد.

ففي مأساة سوفوكليس «انتيغونا» تنقسم الأمة إلى شطرين. بعد أن نفي أوديب، تولى ولداه شؤون العرش، فاستأثر ايتيوكليس بالحكم، بينما التجأ أخوه بولينيس الى أعداء طيبة لاستعادة العرش. فاقتتل الأخوان كلاهما في المعركة. وتولى على العرش خالهما كريون فأمر بدفن ايتيوكليس حسب الطقوس، وبأن تطرح جثة بولينيس فريسة للوحوش وهدد بقتل من يدفنها. ومن القوانين غير المكتوبة أن دفن القريب أمر واجب كي لا تنقطع الصلة العائلية وكي يلاقي الميت الراحة في مقره الأخير. ومن أجل ذلك عصت أنتيغونا أوامر الملك وقامت بدفن أخيها، فقضى عليها الملك بالموت.

في هذه المأساة يبدو كريون ملكاً طاغياً مستبداً لا يحترم القوانين المتعلقة بدفن الموتى، هذا إذا أخذنا بعين الاعتبار

ظلم السلطة الاعتباطية أو بعبارة أخرى انسياق الانسان إلى أهواء ذاتية. تمثل هذه المأساة صراعاً ما بين الموضوعية (الدولة) وقد انحرفت الى الذاتية وبين الذاتية (الانسان) المتسامية إلى الموضوعية (القوانين غير المكتوبة والدائمة).

ولكن هيغل يخالف هذا الرأي. فقد صرح في كتابه «ظهورية الروح» (1807) أن كلاً من كريون وانتيغونا على خطأ: قدم كريون في الاعتبار «القوانين البشرية» (أي قانون الدولة) ولم تنظر انتيغونا إلا إلى «القوانين الالهية» (أي تلك التي تتعلق بدفن الموتى). هذا وأن المدنية اليونانية ترتكز على تناسق كبير بين العائلة والدولة. لم ينظر كريون وانتيغونا إلى الأمة بكيانها الكامل. يعتبر هيغل أن مسرحية «انتيغونا» تبرز الانفصام القائم في المدينة اليونانية، ذلك الانفصام الذي أدى إلى انهيارها.

أما في مأساة «أوديب الملك» لسوفوكليس فإن أوديب نفسه ينقسم إلى شطرين. فقد انبىء لايوس ملك طيبة نبوءة مفادها أنه إذا رزق إبناً فإن هذا الابن سيقتله. فعندما وضعت الملكة طفلاً أمر الملك خادمه بقتله. أشفق الخادم على الطفل وأوكل به الى أحد الرعاة الكورنثيين. واتفق أن ملك كورنثوس تبنّى الطفل ودعاه باسم أوديب. وفي يوم من الأيام، سأل أوديب الإله هل ملك كورنثوس حقاً أبوه. فلم يلق منه جواباً على هذا السؤال بل قال له إنه سوف يقتل أباه ويتزوج من أمه. فقرر الهرب كي يحول دون هذه النبوءة، إلا أنه صادف أباه الحقيقي في طريقه فتشاجرا وقتل أوديب أباه. وعندما وصل إلى طيبة علم أن وحشاً يفترس شبان المدينة، وأن كريون القائم بأعمال الحكم قرر أن الذي يقتل الوحش يتزوج الملكة الأرملة ويتولى على العرش. فتصدى أوديب للقيام بذلك وقضى على الوحش فأصبح ملكاً وزوجاً لأمه دون أن يعلم بالطبع أنها أمه. تبدأ تفاصيل مأساة «أوديب الملك» بعد انقضاء فترة من الزمن أنجب خلالها أوديب أربعة أولاد. عندها أخذ يبحث عن قاتل الملك لايوس. وفي خاتمة المأساة يكتشف أنه هو القاتل وقد قتل أباه وتزوج من أمه. أما الأم فشنقت نفسها وأما هو فقد فقأ عينيه.

إن أوديب شخص مزدوج. له من ناحية إرادة واعية ومن ناحية أخرى إرادة لا واعية تتجلى في عمل فعلي. والمأساة بكاملها ترمي إلى تبيان هذه الازدواجية. وهي تبدو أولاً في التباس اللغة. فبعض التعابير لها ازاء الجمهور معنى يختلف عن المعنى الذي يقصده أوديب. وسواء أكان في أعماله أم في كلامه، فإن أوديب هو نقطة الالتقاء لخطابين أو نشاطين: نشاط انساني ونشاط إلهي. فالنشاط الإلهي يتجلى في قتل أوديب لأبيه وزواجه من أمه. هي المشيئة الإلهية التي لم يقو أوديب على أن يتخلص منها. وهي تمثل الشطر اللاواعي منه. ويظهر نشاط أوديب الانساني في طموحاته وغلوائه. وعندما يتحقق التلاقي بين هذين النشاطين، أي عندما يدرك من هو وما فعل، يسلم أن للنشاط الإلهي يداً في ما فعل:

«انه ابولو الذي انزل بي
هذه الآلام التي أعانيها»

(«أوديب الملك»، 1330 ــ 1329).

ويؤكد ذلك في مأساة «أوديب في كولونا» (انظر الأبيات 270، 547، 548، 964). وبذكر مشيئة الآلهة أو إرادة القدر، يشخص لنا أوديب التعالي. والكائن المتعالي إما أن يكون عاملاً خفياً يتلاعب بالبشر حسب قول أفلاطون («قوانين» 644، د 5). وإما أن يكون مشاهداً خفياً، وفي كلتا الحالتين يتجلى في المأساة البعد المتعالي.

**3 ــ المضمون الفلسفي للمأساة:**

لا نجد في نطاق المأساة حلاً فلسفياً لمعضلة الحرية الانسانية، فهي لا تتطرق لمثل هذا الموضوع من ناحية فلسفية. أما الفلاسفة الإغريق الذين عاصروا المأساة فقد عرضوا لها من ناحية أدبية ولم يتناولوا الأهواء البشرية فيها إلا بصورة عرضية.

فأفلاطون («قوانين»، 838، ج)، وأرسطو («فن الشعر»، 1453، أ) نظرا إلى مصير أوديب على أنه نتيجة للخطأ.

الرواقيون، خلافاً للابيقوريين الذين يقولون بأن المصادفة تحكم العالم، يعتبرون أن كل شيء موكول بنظام سابق ويسير بحسب السببية المطلقة. يتخذون من مأساة أوديب شاهداً لدعم نظريتهم. يرى كريزيب أن هنالك نوعين من النبوءة الحتمية: شرطية ومطلقة. فالشرطية لا تتنبأ بوقوع أمر إلاَّ إذا سبقه أمر آخر كما حصل للايوس عندما قيل له: إذا رزقت ولداً فإنه سيقتلك. أما المطلقة فهي التي تؤدي إلى نتيجة واحدة مهما كانت الأسباب كما حصل لأوديب.

ولم تتغير هذه النظرة إلى المأساة ــ وهي نظرة تلغي الحرية الانسانية ــ إلاّ مع بروز المثالية الألمانية. وكان شيلنغ أول من تناول المأساة الإغريقية بالتحليل الفلسفي وأظهر حقيقة المشكلة الانسانية.

في «الرسائل حول الحتمية والنقدية» يقدم شيلنغ شرحاً عن الصراع بين الحرية البشرية والحتمية. فهو يرى في ذلك معضلة ينبغي حلها. فإذا ما حل بشخص من أشخاص المأساة (أوديب مثلاً) عقاب ما، فذلك يدل على أنه اعتبر مسؤولاً عن ارتكاب ذنب ما. ولكن هذا الذنب كان نتيجة القضاء والقدر! هذا التناقض سببه الصراع بين الحرية الانسانية وقوة العالم الموضوعي. فهذه القوة في المأساة قوة ضارية لا بد للإنسان أن ينهار تحت وطأتها. فأي سبيل والحال هذه، لنجاة الحرية الانسانية؟ السبيل هو المقاومة. فأوديب قاوم عندما حاول الهرب من مصيره. ولكنه عوقب على فشله، وهذا العقاب الذي أنزله بنفسه يدل على تمتعه بالحرية: حرية المقاومة. يقول شيلنغ إن المأساة كنوع أدبي تفترض انتصار الحتمية. وتعويضاً عمّا لحق بالحرية من تخاذل جعلت المأساة أوديب يعاقب إبرازاً لحريته.

**4 ـ النظرة المأساوية للوجود:**

يتضح أن المأساة نوع أدبي يحتوي على مضمون فلسفي. وهذا المضمون يفترض نظرة مأسوية إلى الحياة عبّر عنها عدد من الفلاسفة. فبعضهم، مثل باسكال وكيركغارد عانى في ذاته نوعاً من المأساة. أما نيتشه فإنه عظّم الشعور المأسوي في الحياة، ويرى أن هذا الشعور يتعارض مع الشعور المسيحي. وقف نيتشه يناهض الحركة التشاؤمية السائدة في أيامه والتي كانت تنكر وجود التناقض في الحياة وتتنكر للقيم الحياتية. وكان يعتبر نفسه أول فيلسوف مأسوي يستمد من «الحكمة المأسوية» الايمان بالحياة، توكيد الصيرورة وغبطة العيش التي تبرر وتقدس جميع الآلام. وكان يؤكد أن البشرية قد دخلت بعد موت الله في عصر المأساة.

أما محاولات أونامونو («الشعور المأسوي للحياة») وشتوف («فلسفة المأساة») فقد تطرقت إلى مفهوم الصراع المأسوي بين العقل وذاته، ذاك الصراع الذي يتوق إلى التعالي سبيلاً لتخطي التناقض. ومن هذه الناحية، فهذه المحاولات تبدو كأنها ترجع إلى مواقف سالفة.

حيثما تتجلى الحياة بصورة مأساة تنبع الحرية، لأنه ليس للحرية من وجود خارج تجربة التمزق والموت.

جاد حاتم

---

## ما بَعْدَ الطَّبِيعَة

**Métaphysique**
**Metaphysics**
**Metaphysik**

---

يحمل مصطلح ميتافيزيقا تركيزاً إحالياً متعالياً فريداً. فهو يضمر ويفصح، معاً، مغامرة العقل في أعلى ذروة ممكنة لطموحه وإدعاءاته. لذا يرتهن مصير الميتافيزيقا ويرهن معه مصير الفلسفة مستقطباً مصير العلم بقدر ما يتداخل مع مصير مستويات اغتراب الانسان. فالميتافيزيقا نقطة مركز اشكاليات الفلسفة. بالتالي، تعتبر عملية الكتابة ـ عنها فعل اقتراب يمارسه الفكر داخل جحيم معاناة المعرفة ووعيها ثم قولها وصياغتها نصاً يحيل إلى مستوى اشكالي جديد.

**1 ـ المستوى الاتيمولوجي:**

يدل الأصل اللغوي ـ التأريخي لمصطلح ميتافيزيقا على معنى ملغز في مستواه العادي البسيط. فهو يشير إلى كلمة مركبة من مقطعين هما Meta ما بعد وPhysica باللاتينية أي الطبيعة. وتشتد كثافة غموض المصطلح عندما تجمع مؤرخات الفلسفة ومصطلحاتها على صدفة ظهوره عندما قام أندرونيقوس الروديسي Andronicus of Rhodos بترتيب مباحث أرسطو. وضع أندرونيقوس (70 ق.م) عنوان ميتافيزيقا لمباحث الفلسفة الأولى ـ كما دعاها أرسطو ـ First Philosophy التي تخرج من حيث موضوعها ومنهجها عن حدود العلم الطبيعي ولنقل التجريبي.

انتقل مصطلح ميتافيزيقا إلى الفلسفة العربية الوسيطة. وقد استعمل الفلاسفة العرب صيغاً متعددة تختلف باختلاف فرضية الفيلسوف وتركيزه الفلسفي على أبعاد تحقق معقوليته. فهي عند اسحق الكندي الفلسفة الأولى، أما عند أبي نصر الفارابي فهي علم الوجود بما هو وجود، وعند محمد الرازي العلم الإلهي، أو الفلسفة الإلهية عند الحسين بن سينا وابن ملكا، أما عند أخوان الصفا فهي دين الفلسفة أو العلم الكلي الإلهي. وقد ترسخت صيغة ما بعد ـ الطبيعة باستعمال فيلسوف قرطبة محمد بن رشد عنواناً لمجلده العظيم «تفسير ما بعد ـ الطبيعة».

لكن صيغاً أخرى استعملها الفلاسفة العرب إلى جانب

صيغة ما بعد الطبيعة نحو: ما وراء الطبيعة، ما فوق الطبيعة، الإلهيات.

أما في الكتابات العربية المعاصرة فقد استعملت ـ وما زالت ـ ثلاث صيغ هي: ميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة، الماوراء أو الماورائيات.

**2 ـ من اللغة الى الإشكالية:**

تبدّت اختلافات المواقف من الميتافيزيقا منذ ظهور المصطلح. فتاريخ صيرورة الفكر حول الدلالة اللفظية ـ الترتيبية إلى دلالة اشكالية كبرى. لأن صيرورة ألفاظ الفكر تعبّر عن صيرورة تجربة الانسان التي تمنح حدوس الكلمات بوصفها تجريداً مضامينها الواقعية ـ الانسانية. على هذا النحو تعارضت المواقف من مضمون الميتافيزيقا بين حدّي الحقيقة والوهم. لكن تنوع المواقف لا ينفي إمكان تصنيفها إلى خطين عريضين تجلّت خلالهما:

1 ـ موقف شائع، عام، موقف الشارع، يرى في الميتافيزيقا موضوعاً غريباً، مستهجناً، جانبياً، هامشياً، وهمياً، لا واقعياً، مجانياً بلا جدوى، عبثياً، قياساً بموضوعات ضرورية ملموسة لها قوة الوقائع مفيدة أو ضارة.

وقد أصبح هذا الموقف أرضية لجميع المواقف المضادة للميتافيزيقا سواء كانت شعبية أم فلسفية متخصصة كما عبّرت عنها التجريبية والنفعية ثم فلسفات التحليل والوضعية المنطقية والبراغماتية أو الذرائعية الأميركية بعد ت. س بيرس.

2 ـ موقف خاص ينطوي على ثلاثة مواقف:

**أ ـ الأول:** يشير إلى ارتباط الميتافيزيقا بـ ثيولوجيا Theology أرسطو التي دعاها العرب الإلهيات أو علم الربوبية أو العلم الإلهي. ولنقل بصيغة معاصرة، ربط الميتافيزيقا بالدين من خلال مشكلة الألوهة، مما يدخلها ضمن دائرة يدعونها فلسفة الدين وليس الفلسفة العلمية أو الفلسفة البحتة.

**ب ـ موقف ثان:** يحيل إلى مباحث أرسطو حول الكليات أو المفاهيم الكلية أو المقولات مثل، جوهر، ماهية، مادة، صورة، والتي تتداخل مع التحليلات الأولى والثانية ـ أو المنطق Logica كما دعيت مباحث أرسطو فيما بعد ـ وهي مباحث مرتبطة علائقياً بمباحثه اللغوية واشكاليات التواطؤ والاشتراك وغيرها. وبما أن اللغة مرتبطة علائقياً بموضوعاتها ـ موجوداتها كذلك مبحث اللغة يحيل إلى مبحث الوجود Ontology الأنطولوجيا. ولنلاحظ مرة ثانية أن أرسطو دعا تلك المباحث بالفلسفة الأولى التي تتركز مباحثها حول اشكالية الوجود في الموجود Being qua being أو الوجود بما هو موجود الذي كان وسيبقى مصدراً دائماً للخلاف بين الناس. وقد أصبح هذا الموقف أرضية تأييد ضمني أو صريح لمباحث الميتافيزيقا مهما اختلفت مبادئها الأولى.

**جـ ـ موقف ثالث:** محايث للموقف الثاني ويتضمن نسبة من الموقف الأول، يمكن دعوته الموقف النقدي بالدلالة الكانطية لأنه بدأ مع كانط Kant والفلسفة النقدية، وقد لخصه كانط ـ أرسطو العصر الحديث ـ في كتابه الإشكالي الكبير «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً». تفقد الميتافيزيقا مبرراتها أي معقوليتها المعرفية اذا لم تتحول إلى علم بالدلالة النيوتونية للعلم حيث تترجم الظاهرة ترجمة رياضية. كما يمكن للعقل العلمي أن يكشف بوضوح تام ودقة نهائية مطلقة مكان الظاهرة وزمانها. ولكي تحقق الميتافيزيقا تحولها إلى علم دقيق عليها بحكم حدود العقل أن تلغي مرة ولكل مرة أوهام ما فوق العقل مثل خلود النفس والحرية والآمر الأخلاقي أو الضمير والألوهة. فهذه موضوعات حاضرة نسلم بها لكنها ممتنعة على المعرفة العقلانية.

أمام هذه التحديدات الصارمة يصل المستوى الاتيمولوجي واحالته الموقفية الى نقطة استدعائية جديدة هي المستوى الابيستيمي ـ الأنطولوجي أو الوجود ـ معرفة ولنقل أيضاً المعرفة ـ وجوداً.

**3 ـ منطقة المعرفة الميتافيزيقية:**

ترتبط الميتافيزيقا مع نظرية المعرفة بعلاقة محايثة. لذلك اختلفت الميتافيزيقا باختلاف الفلسفات وعصور المعرفة. وبما أنها ـ الميتافيزيقا ـ ميدان سؤالات جذرية فهي بالنتيجة ذروة قصوى لكل نظرية ـ فلسفة. فإذا كان الإنسان قد تميز عن بقية الكائنات بوعيه فإن وعيه ـ هذا مصدر تفوقه وينبوع عذابه وابداعه. لا يفكر الانسان بما يجب إنما يفكر أكثر مما يجب. يعي، يعلم، يعرف، يتفلسف مخترقاً دائرة المعرفة ـ العلمية لتبدأ ـ يبدأ الفلسفة بوصفها أعلى مراحل الوعي الميتافيزيقي ضمن عصر معين وثقافة معينة ومجتمع معين. لذلك لم تنفصل الميتافيزيقا عن الفلسفة التي تحايث علوم عصرها ومجتمعها الذي تنشأ فيه وتتخطاه بسؤالاتها المفتوحة باستمرار. ميتافيزيقا الفلسفة المعاصرة في القرن العشرين تختلف بدرجة أو بأخرى عن ميتافيزيقا القرن التاسع عشر أو الثامن عشر أي الفلسفة الحديثة، كذلك ميتافيزيقا القرون الوسطى أو ميتافيزيقا

حضارات العصور القديمة. لكن محايثة الميتافيزيقا للمنظومات الفلسفية لم تمسح خطوط تمايز منطقة الميتافيزيقا داخل شسوع نظرية المعرفة. وبما أن عملية المعرفة متغيرة دائماً فإن منطقة الميتافيزيقا ملازمة لتغير المعرفة العامة وصيرورتها. لكنها تتبلور فوق نمط خاص من المحاور النوعية التي تتوزع على ثلاثة أنحاء.

(أ) الإشكاليات (ب) المفهومات (جـ) النماذج:

**(أ) إشكالياتها:**

**1 ـ إشكالية الوجود:**

تتحدد منطقة المعرفة الميتافيزيقية بوصفها بحثاً في ما هو ـ الوجود أي الوجود الحقيقي وتجلياته. الميتافيزيقا هي علم وجود Ens realissimum Ontology, وبتحديد معاصر، الميتافيزيقا هي البحث عن معنى الوجود.

**2 ـ إشكالية الحقيقة:**

بما أن الحقيقي يحمل ماهية الوجودي لأن الوجود الحقيقي لا يتجلى خلال حامل زائف. لذلك تعتبر مشكلة الحقيقة كمقابل للمظهر أو الظهور هي منطقة البحث الميتافيزيقي. وعن إشكالية حقيقة ـ مظهر تصدر جميع الثنائيات التابعة لها. فالميتافيزيقا هي بحث في ـ الحقيقة.

**3 ـ إشكالية المبادىء الأولى:**

المبدأ الأول Archai-arché باليونانية هو نقطة بدئية قصوى غير مسبوقة. فهو يبرر ما بعده ويمنحه دلالته ـ معقوليته ـ أساسه ـ نظامه ـ معناه. لذا المبدأ بمثابة الحامل لكل محمول تال عليه. ويختلف السبق المنطقي هنا عن السبق الزمني. فالسبق المنطقي ـ المعرفي ـ العقلاني يدل على نقطة التجلّي الدلالي الأكثر تعبيراً التي بدونها تنهار أسس المعرفة والحكم. بينما السبق الزمني يخضع لمفهومي القبل والبعد. أما السبق الأنطولوجي فيرتبط بالموقف المعرفي ـ الكوني.

وتختلف أجناس المبادىء الأولى وعددها باختلاف منظومات الفلاسفة وخرائط النظريات عموماً.

فمن الكثرية إلى الوحدة، ومن المعقولية إلى اللامعقولية. من السكون إلى الصيرورة، ومن الغائية إلى العبثية. من الضرورة إلى الصدفة، ومن النظام إلى الفوضى. هنا تصبح الميتافيزيقا نظرية في المبادىء الأولى تسعى نحو الكشف عن المبدأ الموجّه الأول أو المبادىء التي تشكل حامل المنظومة الفلسفية ونسقها المتعالي.

**4 ـ إشكالية الشمولية:**

كانت الفلسفة أم العلوم أو علم العلوم Science of sciences والفيلسوف هو عالم العلوم. فهو طبيب، موسيقي، لاهوتي، منطقي، باحث، سياسي، لغوي، عليه أن يحيط علماً بجميع معارف عصره وإلاّ لن يستحق شرف «الحكمة» أو لقب الفيلسوف. وقد بقيت محيطية العقل تلك ممكنة حتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر تقريباً، حيث اعتبرت المنظومة الهيغلية آخر المنظومات الفلسفية الكلية الممكنة للمعرفة الشاملة. وعندما بدأ عصر التخصص بسبب الانشطار غير المحدود للبحوث العلمية الطبيعية أولاً والإنسانية لاحقاً أصبح محيط العقل محدوداً بدائرة تخصصه. وانشطار العلوم كان يعني خروجها من وصاية الفلسفة وتقييد نزعة الشمولية. لكن فكرة العلم الكلي، «لا علم إلا بالكليات» كما افترض أرسطو، بقيت ملازمة للنظريات الفلسفية الكبرى في القرن العشرين، مثل براغماتية بيرس، وواقعية سانتيانا، وظاهراتية هوسرل، والمادية الجدلية ـ التاريخة.

وإذا كانت تختلف هاته المنظومات الكبرى في تحديد المبدأ الأول فإنها تتفق دون استثناء حول إمكانية التشميل المعرفي، أي العودة إلى فكرة العلم الكلي ـ علم العلوم ـ الفلسفة بوصفها ميدان المعرفة الكلية. وتفيض قوة تلك الإمكانية التشميلية من محدودية المعرفة الجزئية المتخصصة لكل علم التي تقود إلى اغلاق احتمالات التواصل ـ التفاهم بين العلماء ـ العلوم.

هنا تعود الميتافيزيقا من حيث هي دراسة شمولية تردم انفصامات المعرفة وترسم خارطتها الكلية.

**(ب) مفهوماتها:**

كانت لغة الميتافيزيقا وما زالت مطابقة لغة الفلسفة والتفلسف. لذا لم تعبر منطقة المعرفة الميتافيزيقية عن إشكالياتها بمفهومات خاصة متميزة خارج معجم المعرفة الفلسفية. لكن ذلك لا ينفي تميزاً في تركيز البحث الميتافيزيقي على نمط محدد من المصطلحات. مثل: المعنى، الوجود، الوجود في ـ ذاته، الماهية، الظاهرة، الجوهر، العرض، المقولات، العدم، العقل والعقلنة والتعقلية، اللامعقولية، الحرية.

من بداهة القول إن تعارضات الفلسفة وثنائياتها الشهيرة كانت وما زالت وستبقى رهينة الوعي الانساني حاملها ورمزها

الكبير. وإذا لم يكن الانسان « الكون الأصغر » ـ كما عرفته ميتافيزيقا العصر الوسيط ـ مرجعاً أو مصدراً قَبْلياً أو بعدياً لكنه بقي وما زال مركزاً للوعي الكينوني دون منازع. ويمكن ملاحظة بُعد ـ الإنسان بين سطور الأنظمة الميتافيزيقية الصارمة. لذلك لم تكن مفهومات الميتافيزيقا فوق ـ الانسان رغم أنها تتطلع إلى ما بعد ـ الطبيعة وفوقها.

ومهما تكن كثرية المفهومات أو قلّتها فإنها تدخل ضمن المطلب الأساسي للميتافيزيقا الذي يهدف إلى تقديم التفسير الشامل أو مبدأ المنظومة الكلية للمعرفة ـ الوجود.

لهذا تتداخل المفهومات بين مفاصل منظومات الميتافيزيقا لتفصح عن براهينها ضمن نسقها المتماسك. ويمكن القول هنا بأن اخراج المفهوم الميتافيزيقي وعزله عن محيطه النسقي يفقده حياته كما السمك خارج البحر.

ان اختلاف منظومات الميتافيزيقا يقوم على اختلاف جذري في استعمال مفهومات الفلسفة. كل نسق يستدعي سياقاً دلالياً مصطلحياً خاصاً به. الوجود عند أرسطو ليس هو الوجود عند الكندي أو الفارابي أو ابن طفيل أو سارتر أو هوسرل. ولكن هل يعني ذلك أن مفهومات الميتافيزيقا قوالب شكلية واحدة لمضمونات فلسفية متنوعة؟

لقد أجابت فلسفات التحليل ـ الوضعية المنطقية تخصيصاً ـ بالإيجاب. فكان أن تحولت الميتافيزيقا إلى إشكالية لغوية لا تحلّ إلا بتحويل اللغة إلى رقم رياضي. ان الاستفهام المثار سابقاً مرتبط بإشكالية ميتافيزيقية متميزة ناقشتها نظريات التفلسف وغير التفلسف عموماً هي إشكالية علاقة اللغة بالوجود.

على هذا النحو يمكن الاستنتاج بأن مفهومات الميتافيزيقا في جميع منظومات الفلسفة هي جزء لا يتجزأ من سياق إشكالياتها. وبسبب هذا الارتباط الإحالي بين الميتافيزيقا ولغتها تمكنت الوضعية المنطقية خاصة فتجنشتين Wittegenstein وقبله جـ. أ. مور بفلسفة التحليل اللغوي أن يبرهنوا تهافتها الدلالي وخواءها واستحالة انشائها أو التعبير عنها سواء بلغتها أو باللغة العادية المألوفة اليومية. لذلك هي إشكالية زائفة.

**( جـ ) نماذجها:**

تنطلق الميتافيزيقا من مبدأ أول أو مجموعة مبادىء أولى لتؤسس بواسطتها منظومة معرفية للوجود ـ عن الوجود ـ في الوجود ـ من الوجود. وتقوم خارطة المنظومة على مطابقة مفترضة بين المعرفة Knowledge والعلم Science رغم اختلاف توجه أحدهما عن الآخر.

فالعلم يتجه نحو هيكلية ـ كمية ـ مقدارية Ens mobile Ens quantum أو ميزانية بلغة جابر بن حيان العظيم. ولكي يحقق العلم توجهه ذاك يندفع بنزوع يحايثه نحو العليّة ـ السببية Causa-e. والسببية تتضمن نزوعاً نحو البدئي ـ الأولي أو الأتيّا Aitia اليونانية أو الأصل ـ الهو العربية. أما المعرفة فمرتبطة بـ « الرأي » ولنقل بعد ديكارت الأنا المفكرة أو النفس الناطقة بلغة الفلسفة العربية الوسطى. العلم يتجه نحو ما هو موضو ـ ع بوصفه موضو ـ عاً أمام ob-Ject هو محور المعرفة.

والمعرفة تتجه نحو الرأي ـ الظن ـ الذات التي تتجه نحو موضو ـ ع.

وقد كان الجواب على أيهما يعتبر حاملاً ـ سابقاً على الآخر ساحة صراع فلسفي لم ينته حتى الآن بين تدرجات المثالية وتدرجات المادية وتداخلهما.

لكن الذي لا ريب فيه أن استعمال « سكين أو كام » لفصم الطبيعة عن ما بعد ـ الطبيعة بالنسبة لأية منظومة فلسفية يعتبر احتمالاً ممتنعاً إلا إذا كانت لدى اليد التي تقطع حكماً مسبقاً عليها.

ان توسع مفهوم « العلم » على حساب « المعرفة » وتحويله إلى مبدأ شمولي يقول منظومة معرفية كلية ـ حسب المطلب الكانطي ـ فإنه يقدم برهاناً عكسياً على احتمال بناء النموذج الميتافيزيقي في حين يدعي هدمه؟

ان رفض النموذج الميتافيزيقي يستدعي حواراً معه أي انشاء نموذج بديل، أي رسم منظومة مضادة كما الفلسفة تستدعي تفلسفاً لنقدها فلسفياً حيث يترجع النقد إلى الفلسفة مرة ثانية.

فهل سقط أوغست كونت في برهان العكس عندما رسم منظومته ـ نموذجه عن الفلسفة الوضعية وفرضية مراحل المعرفة الثلاث:

اللاهوتية، الميتافيزيقية ـ الفلسفية، العلمية الوضعية؟

كما سقط كانط قبله في نموذج الفلسفة النقدية ببرهان عكسي يوحي به عنوان مبحثه عن « مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً »؟

لقد انطوت تجليات نماذج الميتافيزيقا والميتافيزيقا المضادة على أبعاد كبرى تتمحور دائماً فوق ثلاثة مستويات:

ـ الأنطولوجيا، في الوجود، علم الوجود.

ـ الأبيستيمولوجيا، في المعرفة، علم المعرفة، علم العقل.

ـ السوسيولوجيا، في المجتمع، علم الاجتماع، علم الجمهورية المثلى، أو علم اليوتوبيا.

وإذا شئنا اشارات وشواهد حول نماذج الميتافيزيقا ومحاورها الإحالية الكبرى، يمكن الانتباه إلى منظومات متداولة شائعة في مؤرخات الفلسفة: مثل نموذج: أفلاطون، أرسطو، الكندي، الفارابي، ابن ملكا، كانط، هيغل الذي تعتبره المؤرخات منظومة المنظومات ونهاية الفلسفة الكلاسيكية.

وكما أن النموذج الميتافيزيقي يستدعي مبدأ أو مجموعة مبادىء موجهة أولية متعالية تجريدية أو مادية حسيّة، فإنه يستدعي أيضاً منهجاً محدداً. طبيعة المبدأ تحدد طبيعة المنهج التي تحدد طبيعة المنطق. فإذا كانت «المثل» و«الديالكتيك» و«الجمهورية» أساس نموذج أفلاطون فإن «الجوهر» و«التحليل» و«الدساتير» أساس نموذج أرسطو. وإذا كانت «الرياضيات» و«الحقيقة» و«توجيه الرئيس» نموذج الكندي فإن «المنطق» و«واجب الوجود» و«المدينة الفاضلة» نموذج الفارابي. وإذا تابعنا أمثلة النماذج نجد «الجوهر» و«الأخلاق» و«سياسة اللاهوت» في نموذج سبينوزا بينما هي «الموناد» و«العقل الكافي» و«اللغة الكلية ـ العالمية» ـ المنطقية الرياضية ـ في نموذج لايبنتز. أما في نموذج كانط فهي «حدود العقل» و«النومين ـ الفينومين» و«الأمر الأخلاقي».

وإذا كان المنهج التحليلي قد استدعته غالبية النماذج المشار اليها فإن كانط مفصل تحليلي ـ جدلي معاً، منعطف نحو نموذج النماذج هيغل حيث «الوجود» و«الجدلية» و«العقل Logos تاريخاً ـ وجوداً» و«المدنية ـ الدولة الحديثة».

لكن الانعطاف الجدلي يستدعي نقيضه فينشأ نموذج مغاير يقوم على «المادة» و«الجدل» و«العمل الخلاق» Praxis و«المجتمع الشيوعي» نموذج الاشتراكية العلمية.

ما زالت نماذج الميتافيزيقا ـ منظومات الفلسفات الكليّة تسيطر على محيط العقل المعاصر وآفاقه. إلاّ أن متغيرات كبرى بدأت تطرق أبواباً جديدة لتشق دروباً نوعية أخرى بعد تسميات: عصر الاليكترون، عصر الكومبيوتر، عصر الفضاء... التي قد تستدعي نمطاً جديداً من النماذج الميتافيزيقية المستقبلية القادمة.

## مقاربات استنتاجية

1 ـ لم تكن الميتافيزيقا ما بعد ـ الانسان وإنما كانت وما زالت ما بعد ـ الطبيعة.

2 • ـ إلى أي مدى يمكن للقول الميتافيزيقي أن يبقى مبرراً في الربع الأخير للقرن العشرين عصر الوعي الكوكبي؟

• هل عبور حضارة العصر مفترق طرق نهايات عصورها قديمة ـ حديثة يستدعي قولاً ميتافيزيقياً جديداً؟

• هل تكون أو تصبح الميتافيزيقا «علماً» كما أعلنت نبوءة كانط منذ 16 عقداً من الزمن؟

• هل يمكن اعلان موت الميتافيزيقا بعد اعلان موت الله وموت الإنسان وموت اللغة إن لم يكن قد أعلن فعلاً كما تفترض معتقديات العلم والتكنولوجيا واللاهوت والمجتمع؟

سؤالات مفتوحة تتصاعد فوق مطالع قلق انسان العصر ووعيه.

3 ـ انفصلت العلوم عن الفلسفة. لكنها عادت إليها تطلبها، تستدعيها، عبر ايحاء بحثها عن «مبدأ ناظم» يحمل أبعادها ويقولها منظومة من خلال تراكيب اقترانية متداولة مثل:

فلسفة العلوم، فلسفة القانون، فلسفة التقنية، فلسفة اللغة، فلسفة الاجتماع، فلسفة الفن، المشكلات الفلسفية للفيزياء،..

إن خطوط تماس الوعي الميتافيزيقي تمتد بين العلم ـ الفلسفة مرتبطة علائقياً ـ إحالياً بفعل التفلسف بوصفه إنساناً واعياً.

4 ـ لم تفقد الميتافيزيقا، كما الفلسفة، مبرراتها لأن سؤالات الوعي الانساني حول الكينونة والمعنى ما زالت مثارة تطرق جميع مستويات الانتاجية والعمل.

5 ـ إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا. لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاناة الانسانية القلقة المبدعة.

7 ـ إن طبيعة العصر تحدد طبيعة الميتافيزيقا. لذلك يتغير النموذج الميتافيزيقي مع تغيير اشكاليات العصر والثقافة والمجتمع والمعاناة الانسانية القلقة المبدعة.

6 ـ إن وصول الفكر المعاصر إلى أفق «الفكر الكوكبي» يرتكز على إمكان مسبق يتجه نحو بناء نماذج منظومية شاملة في محاولة مشابهة لطموحات العقل الفلسفي في عصور تطور معرفة الانسان.

8 ـ تتطابق منطقة المعرفة الميتافيزيقية مع مناطق اغتراب

الانسان في جميع مستوياته مادية ـ معنوية ـ تقنية ـ اجتماعية. لذا لن ينتهي الاغتراب الميتافيزيقي إلاّ بتحقيق الميتافيزيقا. كلاهما مرتبط بالايديولوجيا والتكنولوجيا والسوسيولوجيا والفردية الخلاقة.

ففي عصر ما بعد ـ الاغتراب تنتهي ـ أو تتحول ـ ما بعد ـ الطبيعة، لربما لإنشاء نموذج ميتافيزيقي جديد. أو ميتافيزيقا ما بعد ـ الميتافيزيقا، حيث حلم «الانسان الكامل» و«المدينة الفاضلة» و«الفيلسوف الرئيس» في «الجمهورية المثلى» مدينة الانسان لا مدينة الناس.

لكن هل تحقيق تلك الغائية السامية يستنفد سؤال الوعي عن معنى الوجود لا الوجود ذاته؟

9 ـ الى أي مدى يمكن افتراض اشكالية المعنى «معنى الوجود» لا الوجود في ذاته نقطة مركزية للميتافيزيقا المعاصرة؟

لقد استنفد العلم الوجود في ـ ذاته أو لنقل فجرّه من الداخل بقوة القانون فأصبح معادلة علمية رياضية شبه شفافة أمام العقل.

لذلك تبقى مشكلة المعنى المرتبطة بحضور الانسان ووعيه مصدر اثارة كبرى غير قابلة الاستنفاد مرة ولكل مرة لأن هذا الادعاء يفترض موت الانسان لا ما بعد ـ الانسان.

10 ـ إن الميتافيزيقا ما زالت قائمة وستبقى ما بقي الوجود انساناً.

### مصادر ومراجع


- ابن باجه، رسائل ابن باجة الإلهية، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، بيروت، 1967.
- ابن سينا، الشفاء، القاهرة، 1960.
- ابن طفيل، حي بن يقظان، دار المشرق، بيروت، 1968.
- ابن ملكا، المعتبر في الحكمة، طبعة حيدر أباد.
- أخوان الصفا، الرسائل، دار صادر، بيروت، 1957.
- بوخينسكي، تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا، مؤسسة الفرجاني، طرابلس، ليبيا.
- جانيه، بول وج. سياي، مشكلات ما بعد الطبيعة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1961.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم، دار الآداب، بيروت، 1961.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مبادىء الموجودات، دار المشرق، بيروت، 1973.
- الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، بيروت، 1969.
- كانط، إمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1961.
- الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى.
- هوسرل، ادموند، تأملات ديكارتية، دار المعارف، القاهرة.
- يودين، روزنتال، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت.
- Aristotle, The Basic Works, R.P. Mckeon, New York, 1941.
- Bergson, H, Introduction to Metaphysics, Macmillan, London, 1913.
- Hamilton, W. Lectures on Metaphysics and Logic.
- Heidegger, M. What is Philosophy, Vision Press, London and New York, 1958.
- Hook, S. The Metaphysics of Pragmatism, Open Court, London and Chicago, T II, 1927.
- Leibniz, G, Discourse on Metaphysics Manchester, V.P. 1957.
- Santayanas, G., Realms of Being Constable, London, 1928-40.
- Sartre, J., Being and Nothingness, Methem, London and Philo, Lib, New York, 1957.
- Taylor, A., Elements of Metaphysics, Methem, London, 1903.


محمد الزايد

---

## مادة

**Matière**
**Matter**
**Materie**

---

لكلمة مادة عدة معان أبرزها ثلاثة:

(أ) ما منه صنع أي شيء. (ب) ما يؤلف العالم المحسوس أو العالم الخارجي من حولنا. (جـ) ما ليس عقلاً أو روحاً.

والمعنى الثاني والثالث موضع اهتمام العلماء والفلاسفة، ويتضح تصور المادة اذا عرفنا تركيبها وخواصها، ويرتبط هذا التصور بتطور البحث في العلم الطبيعي ومن ثم يختلف تصور المادة بتقدم البحث العلمي. ولكي نتتبع تطور تصور المادة يحسن تقسيم البحث الفيزيائي في تركيب المادة وخواصها الى مراحل تاريخية عريضة:

(أ) منذ طاليس أقدم الفلاسفة الإغريق حتى نيوتن.

(ب) علم الطبيعة النيوتوني.

(جـ) علما الطبيعة والكيمياء في القرن التاسع عشر.

(د) علم الطبيعة المعاصر بتطوراته المعقدة.

يمكننا التمييز في المرحلة الأولى (طاليس ـ نيوتن) بين ثلاثة مواقف: موقف الجوهر الواحد عند فلاسفة أيونية، وموقف العناصر الأربعة، وبواكير النظرية الذرية. والمقصود

بالجوهر الواحد تساؤل أوائل الفلاسفة الاغريق عن المادة الاولى التي ترد اليها كل شيء في الكون، فرأى طاليس Thales أنها الماء، ورأى أنكسمانس Anaximenes أنها الهواء، ورأى أنكسماندر Anaximander أنها اللامتناهي أي مادة ليس لها كيف معين ولا كم محدد وانما مزيج من أضداد كالحار والبارد والرطب واليابس، ويؤلف هؤلاء الثلاثة مدرسة ملطية، وعاشوا في القرن السادس ق. م. يضاف اليهم هيراقليط Heraclitus الذي رأى أن المادة التي صنع منها كل شيء في الكون هي النار، وهو من أفسوس وعاش في القرن الخامس ق. م. وللقول بالماء كأصل للاشياء ينبوعه في الأساطير المصرية القديمة وفي التوراة.

ثاني المواقف حول أصل الكون أو المادة التي نشأ منها كل شيء في العالم - في فجر الفكر الاغريقي القديم - هو قول انبادوقليس Empedocles في القرن الرابع ق. م. أن كل شيء في الكون مؤلف من العناصر الأربعة وهي الماء والهواء والنار والتراب، وان لكل منها خاصة، فالماء خاصته الرطوبة، والهواء خاصته البرودة، والنار خاصته الحرارة، والتراب خاصته اليبوسة، وتتألف الأشياء بفعل انضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة. نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الخمسة لم يكونوا يدعون الى فلسفة مادية خالصة أو ان كل ما في الكون مادي بحت لأنهم يرون تلك العناصر تتحرك بفعل اللوغوس أو الكلمة عند البعض أو المحبة والكراهية عند الآخرين.

وثالث المواقف في الفلسفة القديمة حول المادة هو افتراض ان المادة مؤلفة من ذرات أي أجسام متناهية في الصغر بحيث لا تراها الحواس، وان هذه الذرات لا تنقسم، وهي جميعاً مشتركة في كيفها أو تركيبها وانما تختلف في أحجامها وأشكالها وأوضاعها في الأجسام الجزئية وان مختلف أصناف الأشياء تتألف من حركات تلك الذرات، ويختلف جسم عن آخر باختلاف عدد الذرات التي تؤلفه وترتيبها واتجاه حركتها. ويرجع الفضل في نشأة هذه النظرية الى ليسبوس Leucippus وديموقريطس Democritus في القرن الخامس ق. م.

نلاحظ ان أرسطو هاجم النظرية الذرية وطوَّر نظرية العناصر الأربعة لأنها أكثر ملاءمة مع نظرياته الميتافيزيقية ومن مظاهر تطويره لنظرية العناصر الأربعة انه ميز بين الأرض والسماء أو ما كان يسميه عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر: أما العالم الأول فمؤلف من العناصر الأربعة، وانه يكون ويفسد، وأما الثاني فمؤلف من مادة خامسة يسميها الأثير وهو عنصر أكثر لطفاً ودقة من العناصر الأربعة، وهذا العالم هو عالم الافلاك ويضم الكواكب والنجوم وهو عالم خالد لا يكون ولا يفسد. ورأى أرسطو أخيراً وجود افتراض «مادة أولى» أو الهيولى الأولى، منها نشأ كل ما في الكون بفعل الحركة القديمة وهي مادة غير متعينة من حيث الكيف والكم، وذلك لأنه تصور أن لا شيء يخرج من لا شيء ولذلك رأى الخلق من عدم أمراً مستحيلاً.

نلاحظ ثانياً أن فلاسفة العصور الوسطى مسيحيين واسلاميين اختلفت مواقفهم في تصور المادة. أما المشائيون وأشهرهم ابن سينا وابن رشد فقد تابعوا أرسطو في نظرية العناصر الأربعة وهاجموا النظرية الذرية ثم وفَّقوا بين آراء أرسطو الأخرى وعقيدة الاسلام في الخلق. وأما المتكلمون وعلى رأسهم ابراهيم بن سيار النظَّام فقد تحمَّس للنظرية الذرية وكان يسميها نظرية الجوهر الفرد، أي الجزء الذي لا يتجزأ. نلاحظ أخيراً ان النظرية الذرية - من بين مواقف القدماء في تصور المادة - هي النظرية التي سوف تتطور مع تقدم العلوم الطبيعية في العصر الحديث.

ننتقل الى تصور المادة عند نيوتن 1642 - 1727 الذي يعتبر قمة علم الطبيعة الكلاسيكي والذي سيطرت نظرياته على العقول في العصر الحديث حتى بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر. يتجلى فضل عصر نيوتن على العلم القديم في اقامة العلم على ملاحظات وتجارب خالية من تأملات ميتافيزيقية وأهداف فلسفية. ولم يبدأ نيوتن من فراغ وانما أتم ما بدأه علماء عمالقة مثل كبلر وبويل وغاليليو. يمكننا فهم تصور نيوتن للمادة اذا أشرنا الى أهم اكتشافاته العلمية وهي قوانين الميكانيكا ونظريات الجاذبية ونظريته في طبيعة الضوء. وقوانين الميكانيكا هي القوانين الأساسية للحركة وتدور حول تحديد تصور «القوة» Force إذ يتحدد في اطار تصور الحركة وينحل تصور الحركة الى تصورات المكان والزمن والكتلة، وهذه هي الخصائص الأساسية للمادة: لكل جسم امتداد في المكان وديمومة في الزمن وكل جسم حاصل على كتلة ما وهي حاصل ضرب حجمه في كثافته. والقوانين الأساسية للحركة ثلاثة:

1) قانون القصور الذاتي Inertia ومنطوقه «يستمر كل جسم على حالته من سكون أو حركة مطردة ما لم تضطره قوة ما الى تغيير تلك الحالة».

2) «تتناسب القوة الواقعة على جسم ما تناسباً طردياً مع

تغير كمية الحركة Momentum التي يحدثها ذلك الجسم في زمن ما ».

3) « لكل فعل دائماً رد فعل مساو له ومضاد له في الاتجاه ».

ومن تلك القوانين وصل نيوتن الى أن في كل جزء مادي قوة سماها قوة الجاذبية، ويمكن قياس هذه القوة بفضل قوانين الحركة. ومن ثم وصل الى صياغة قانون الجاذبية « كل جسم يجذب كل جسم آخر بقوة تتناسب تناسباً طردياً مع كتلتيهما وتناسباً عكسياً مع مربع المسافة بينهما ».

وقد ضم قانون الجاذبية على أيدي نيوتن في طياته قانون الأجسام الساقطة الذي بدأ غاليليو صياغته، كما يتضمن أن القوة التي تجذب الأجسام الساقطة نحو الارض هي نفسها القوة التي تجذب الكواكب في مدارها حول الشمس. ونتيجة لذلك استطاع نيوتن استنباط قوانين كپلر ووصف مدارات الأرض والكواكب وتفسير ظواهر المد والجزر والخصائص الكهربية والكهرومغنطيسية والتفاعل الكيماوي. ولقد كان نيوتن يتحمس للنظرية الذرية للمادة وهي تأليف المادة من جُزيئات Molecules وتأليف كل جُزَيء من ذرات، وأن الخصائص الرئيسية للذرة هي الكتلة والجاذبية والقصور الذاتي. ثم وصل من ذلك الى قانون أساسي لحركات المادة وهو قانون حفظ المادة أو قانون حفظ الكتلة، أي أن كتلة المادة أو كميتها لا تزيد ولا تنقص في الكون بالإجمال، وانما تنتقل فقط من حالة الى أخرى. أما عن اكتشافات نيوتن في علم الضوء فانه طبق النظرية الذرية على ظواهر الضوء ورأى ان الضوء يتألف من جُزيئات متناهية في الصغر تقذف الشمس بها باستمرار، وكان لا يزال مقتنعاً أن أشعة الضوء التي تصدر عن الشمس عبر السحب تسير في خطوط مستقيمة. ومما هو جدير بالذكر ان نيوتن هو أول من حلّل الشعاع الضوئي واكتشف ألوان الطيف السبعة مرتبة من الأحمر فالبرتقالي فالأصفر فالأخضر فالأزرق فالبنفسجي فالأسود. يلاحظ أن النظرية الجزئية للضوء لنيوتن لم تكن النظرية الوحيدة في طبيعة الضوء، اذ كانت توجد نظرية منافسة قادها هويغنز Huygens 1629 ـ 1695 العالم الهولندي الشهير والمعاصر لنيوتن، والتي تقول ان الضوء مؤلف من موجات Waves وليس من جسيمات. وسنعلم بعد قليل ان النظرية الصحيحة في طبيعة الضوء سوف يكون لها نتائج هائلة على تركيب الذرة في القرن العشرين.

نلاحظ أخيرا أن علم الطبيعة النيوتوني مرتبط بالحتمية المطلقة Absolute Determinism وتعني أن المادة تخضع لقوانين ثابتة من حيث المبدأ اكتشفنا بعضها حتى الآن وسوف نكتشف بعضها الآخر في المستقبل، فاذا عرفنا كل تلك القوانين واذا عرفنا كتلة المادة ووضعها المكاني في حيز معين وفي وقت محدد أمكننا التنبؤ بما يحدث في ذلك الحيز في أي وقت في المستقبل بكل تحديد ودقة. تلك اشارات الى مضمون علم الطبيعة كما عرفه نيوتن، وقد ظلت نظرياته موضع الاحترام والقبول طوال ما يقرب من قرنين من الزمن حتى قبيل نهاية القرن 19.

ننتقل الآن الى مرحلة التطور العلمي لتصور المادة حتى قبيل انتهاء القرن 19. ويمكننا أن نميز في هذا المرحلة بين ثلاثة أقسام: تطور نظرية العناصر، وعلاقة علم الكيمياء بنظرية الذرة، وتفتيت الذرة. أما عن نظرية العناصر فإنا نجد تطويراً لنظرية انباذوقليس القديمة في العناصر الأربعة، في قول العلماء منذ منتصف القرن 18 ان المادة تتألف من عدد كبير من العناصر بلغت اثنين وتسعين عنصراً حتى عام 1789 ثم أضيفت عدة عناصر اخرى بعد ذلك، وأعطيتْ لها أرقام معينة وبدأت بالايدروجين وانتهت باليورانيوم تتوسطها عناصر مثل الهليوم والكربون والأزوت والاكسيجين والفلور والصوديوم والكبريت والفسفور والكلور والكالسيوم والحديد والفضة واليود.. الخ. أما النظرية الثانية في هذه المرحلة فهي العودة الى نظرية الذرة ويجيء التطور هذه المرة من علماء الكيمياء لا علماء الطبيعة وأشهرهم لافوازييه Lavoisier 1743 ـ 1794 ودالتون Dalton 1766 ـ 1844 وخلاصة رأيهم انهم لا يزالون يعتقدون بتأليف المادة من عناصر وان كل عنصر مؤلف من ذرات، يتفاعل بعضها مع بعض تفاعلاً كيماوياً حين تتحد أو تنفصل بعضها عن بعض. وذرات كل عنصر متشابهة من حيث التركيب ولا تختلف الا في وزنها والحقيقة أن ليس في نظرية لافوازييه ودالتون تطور كبير عن التصور السابق عند نيوتن ذلك لأنهم كانوا لا يزالون يعتقدون أن الذرة لا تنقسم، كما تبين لنا من بعد أن الذرات لا تختلف بعضها عن بعض في وزنها وانما في بعض خواصها الطبيعية والكيماوية ورقمها الذري.

ويعتبر تفتيت الذرة باكورة اكتشافات علماء الطبيعة منذ أواخر القرن 19 مما فتح مجالاً لتقدم علمي هائل زاد من فهمنا للمادة. وساعدنا على تفتيت الذرة اكتشافنا للنشاط الاشعاعي Radioactivity. وأول من اشتغل بتفتيت الذرة تومسون J. J. Thomson وزملاؤه ومن بعده راذرفورد

Rutherford . حللوا الذرة أولاً الى الكترونات Electrons ونواة Nucleus . والنواة توجد في وسط الذرة ويدور حولها عدد من الالكترونات. هذه الأخيرة متشابهة في كل ذرة ولا تختلف إلا بعددها، فذرة الايدروجين مثلاً فيها الكترون واحد وذرة الهليوم الكترونان، وهكذا. والالكترون ذو شحنة كهربية سالبة، والنواة ذات شحنة كهربية موجبة، وتختلف نواة ذرة ما عن نواة ذرة أخرى في خصائصها، والى هذا الاختلاف يختلف جسم عن آخر في خصائصه الكيماوية. أمكن ثانياً تفتيت النواة ذاتها الى مكوّنات أهمها البروتون Proton ويوجد في وسط النواة وكتلة البروتون قدر كتلة الالكترون 1835 مرة، ثم اكتشف العلماء من بعد جُزيئات أخرى في النواة غير البروتون مثل النيوترون والبوزيترون. وقد أصبح الآن تصورنا للمادة أنها مؤلفة من ذرات والذرة مؤلفة من عناصر، وهذه النظرية قضت على نظرية العناصر الأربعة القديمة والعناصر التسعين في القرن الثامن عشر.

وآخر مرحلة في البحث الفيزيائي في المادة هو اكتشافات علماء الطبيعة في القرن العشرين، وأهمها ثلاثة: تطوير النظرية الذرية ونظرية الكوانتم Quantum Theory، ونظرية النسبية Relativity Theory. والنظرية الثانية أكثر اهتماماً بذرة الضوء وقوانين حركاتها وتطويرها لقوانين الميكانيكا النيوتونية، وأول من قدَّم هذه النظرية هو ماكس بلانك Planck. والنظرية النسبية وصاحبها آينشتين Einstein مهتمة بتطوير أفكار نيوتن في المكان والزمان وطبيعتهما، وتطوير نظرية نيوتن فيهما بالإضافة الى إسهامات آينشتين في نظرية الذرة. ولعل نقطة البدء في تلك النظريات الثلاث المعاصرة هو اكتشاف الاشعاع Radiation والطاقة Energy. توجد الطاقة في كل جزء من اجزاء المادة وتنتقل من جزء من المادة الى جزء آخر، وقد تكون الطاقة حرة طليقة تخرج من المادة فتسافر عبر الفراغ، وهذه الطاقة الحرة تسمى إشعاعاً فإذا اعتبرنا الضوء مؤلفاً من جسيمات فهو مؤلف من طاقة حرة أو إشعاع، وهذه نسميها فوتونات Photons. وإذن فالإشعاع يتألف من فوتونات وهو صورة من صور الطاقة. بدأ بلانك نظريته بقوله ان الفوتون - أو ذرة الضوء - لها مكونات الذرة السابق ذكرها وليست مؤلفة من موجات، لكنه وجد أن هذا التركيب الذري للضوء لا يفسر لنا الاشعاع وسرعته التي هي سرعة الضوء (186000 ميل / ثانية) وسفره عبر الفضاء، فوجد أن النظرية الموجية (أي ان المادة لا تتألف فقط من ذرات وإنما أيضاً من موجات Waves) تفسر سرعة الضوء.

والموجة احدى صور الفعل الكهربي وهي مجموعة مترابطة من حوادث يستطيع علم الضوء استدلال الخصائص الرياضية لتلك المجموعة. ومن هنا اكتشف العلماء أن الذرة لا تحوي فقط نواة والكترونات وانما تحوي أيضاً إشعاعاً وطاقة، ونصل الى الإشعاع حين نثير الذرة فنحصل على الفوتون. ولاحظ بور Bohr أن الالكترون في ذرة الايدروجين يدور حول النواة في أصغر مدار ممكن ويستمر في مداره طالما لم يزعجه شيء من خارج، وفي هذه الحالة لا تشع الذرة طاقة، لكن حين يتحرك الالكترون في مدارات واسعة نسبياً فانه قد يقفز الى مدار أصغر وهذا يعني ان الذرة تفقد بعض الطاقة عن طريق اشعاعها في صورة موجة ضوئية. ووضع بلانك في نظرية الكوانتم قوانين حركات الالكترونات والذرات والطاقات التي تشعها، ووصل الى قوانين مختلفة عن قوانين ميكانيكا نيوتن منها انكار العلية والحركة المتصلة المطردة والحتمية المطلقة. وتطورت نظرية الكوانتم بعد ذلك على أيدي هيزنبرغ Heisenberg بحيث اختلف عن بلانك واتفق مع آينشتين. اتفق مع آينشتين في إنكار المكان المطلق والزمن المطلق عند نيوتن، وضرورة دمج المكان مع الزمن في صياغة قوانين الحركة، كما اتفق مع آينشتين في إنكار وجود الأثير. واختلف هيزنبرغ عن بلانك في اكتشاف الأول أننا لا نستطيع وصف حركات الالكترون بدقة مطلقة، أي لا نستطيع أن نحدد بدقة مطلقة وضع الالكترون المكاني وسرعة حركته في وقت واحد وانما نستطيع أن نحدد بدقة مطلقة موضعه لكن على حساب وصف غير دقيق لسرعة حركته، أو معرفة دقيقة لسرعة حركته مع وصف غامض لمكانه المحدد، وذلك ما سماه هيزنبرغ «مبدأ اللاتحديد» Indeterminacy Principle.

نستطيع الآن إيجاز التصور المعاصر للمادة: كل جسم مادي مؤلف من جسيمات بالغة الدقة نسميها ذرات، والذرة شيء غير بسيط وانما يمكن تفتيتها أو تقسيمها الى جُزئيات أكثر دقة وهذه الجزئيات هي النواة والالكترونات التي تدور حولها، وهذه الذرات ليست من طبيعة جسيمية وانما من طبيعة موجية حيث إنه يصدر عنها طاقة أو اشعاع. وتختلف الاجسام باختلاف عدد الالكترونات التي تؤلفه. والذرة ليست موضوع ادراك حسي وبالتالي لا تحمل عليها صفات اللون او الطعم او الرائحة وانما صفات اخرى أهمها الكتلة والطاقة والوضع المكاني والشحنة الكهربية والجاذبية. وما دامت الذرة لا تُرى بالعين المجردة ولا بالمكبرات الدقيقة فاننا نصل اليها من إدراك آثارها - آثار حركاتها الكهربية والمغنطيسية

والضوئية. ومن أهم قوانين المادة قانون حفظ الكتلة ـ الطاقة، وهو تعديل قانون حفظ الكتلة عند نيوتن، أي ان أهم خصائص المادة هو الكتلة في السرعات البطيئة للذرة وإنما حين تزداد سرعة الذرة في حركتها بأكثر من سرعة الضوء فإن الكتلة تتحول الى طاقة، وكمية الطاقة ثابتة في الكون ككل. وقانون مهم آخر هو استحالة التنبؤ بحركات الذرة بدقة مطلقة ومن ثم إنكار الحتمية المطلقة التي نادى بها نيوتن.

محمود فهمي زيدان

## ماضٍ

**Passé**
**Past**
**Vergangenheit**

اسم يدل على الزمان الذاهب، عرَّفه بعض المتكلمين بأنه تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض في الذات. ويطلق على استمرار الوجود في الماضي «أزل» ويقع الماضي في مقابل الحاضر والمستقبل.

الماضي عند فيخته جزء من سلسلة الزمان. ولما كان الزمان لا شيء خارج الأنا، والأنا ذاته لا يمضي ولا يفنى فلا وجود لماضٍ بحد ذاته، لأن ذلك يفترض وضع زمان مستقل عن الثاني، ولا مناص من أن نضع زماناً بوصفه ماضياً، لأننا لا نستطيع بغير ذلك وضع زمانٍ بوصفه حاضراً؛ فالماضي ضروري لأنه شرط للحاضر.

أما شلنغ فيرى أن الماضي هو ما كان وأصبح من خلفنا، واستطعنا التحرر منه في الحاضر، ولكن الحاضر لا يتحدد إلا بفعل الماضي. يقول: «لا حاضر ممكن غير ذلك الذي يقوم على ماضٍ حاسم، ولا ماضٍ ممكن غير ذلك الذي يكون أساساً لحاضر بعد التغلب عليه».

عند برغسون، الماضي والحاضر لا يتخارجان، بل يمتزجان في وحدة الشعور، والماضي في «الجوهر» ـ كما يقول ـ هو الذي لم يعد ينشط. والمقصود أن الماضي ما مضى نشاطه. ويقع برغسون على أساس هذا التعريف في الدور (انظر دور). واستناداً إلى أن واقع إدراكنا يكمن في نشاطه وفي الحركات التي تطلبه وليس في تزايد قوته، يرى برغسون أن الماضي فكرة فقط، والحاضر فكرة محركة. وهكذا فإن برغسون حين يتحدث عن الماضي لا يقصد الماضي، بل ذاكرتنا الحاضرة عنه. وبهذا ينسى برغسون الماضي الحقيقي الذي كان نشطاً نشاط الحاضر.

ويعتقد بول فاليري أن الماضي أمر عقلي خالص، وما هو إلاّ صور ومعتقدات.

أما هيدغر، فيرى واقعية الموجود الإنساني ضاربة في الماضي والواقعية إنما تدل على قصدية الماضي واتجاهه، والماضي ينبعث من المستقبل كي يولد الحاضر. (انظر حاضر). والعود المستمر إلى الماضي لا ينفصل، كما يرى هيدغر، عن نزوعنا الدائم نحو المستقبل. وإذا كان حد المستقبل هو الموت، فإن الإمكانيات المعينة التي لا ينجزها الفرد والتي من الواجب قبولها، هي حد «الماضي».

ويرى سارتر أن ليس ثمة ماضٍ «في ذاته»، بل يقوم الماضي بالمعنى الذي أخلعه عليه، والماضي لا يحدد أفعالنا المستقبلية، بل إن طبيعة الماضي تتوقف على المستقبل، لأن المستقبل هو الذي يجعل من الماضي حيّاً أو ميتاً (انظر مستقبل).

ولما كان الماضي زماناً قد ذهب بحوادثه فمن المستحيل معرفة الماضي معرفة مباشرة، بل معرفة غير مباشرة. ويطلق في أغلب الأحيان على العلم الذي ينصب على معرفة الماضي «التاريخ» (انظر التاريخ).

ويحتل الماضي في الفلسفة القومية موقعاً مهماً بوصفه عاملاً من عوامل تكوين الأمة. ويفهم من الماضي إذ ذاك الحضارة التي صنعها الأجداد.

ويمكن تصنيف ثلاثة أشكال لعلاقة الفلاسفة بالماضي:

1 ـ علاقة عدمية: تتميز بالرفض والنفي المطلق للماضي بكل قيمه وأخلاقه دون رؤية أية نقطة ايجابية فيه، وقد أطلقت القوى المتخلفة على الديمقراطيين ـ في روسيا ـ اسم العدميين، ووجهت اليهم تهمة نفي الثقافة الروسية الماضية. ويدرج نيتشه في عداد العدميين الكبار تجاه الماضي، وكثير أيضاً من الفلاسفة الوجوديين.

2 ـ علاقة تعلق بالماضي: إذ على النقيض من العلاقة الأولى، لا يرى الحاضر هنا إلا على أساس الماضي بوصفه المنبع الوحيد والحقيقي للقيم. وهذا ما ينسحب على أكثر ممثلي الفلسفة الدينية.

3 ـ علاقة ديالكتيكية تاريخية: حيث ينظر إلى الماضي نظرة نفي واثبات. نفي ما هو سلبي واثبات ما يفعل في حركة التقدم. وهذه هي علاقة كل من هيغل وماركس بالماضي،

وكذلك بعض أنصار الفلسفة القومية.

وتتحدد علاقة القوى الاجتماعية بالماضي بموقع كل طبقة أو فئة في عملية التغيير الاجتماعي التاريخي. حيث يغلب على أغلب فئات المثقفين الطابع العدمي في نظرتهم نحو الماضي. بينما تتميز الفئات المنهارة اجتماعياً وتاريخياً بالحنين إلى الماضي والعودة إليه والتشبث به. أما الطبقة الصاعدة الثورية والفئات المؤيدة لها، فتبعث الماضي على نحو ديالكتيكي. تاريخي.

## مصادر ومراجع


- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1973.
- برغسون، الفكر والرأي المتحرك، تر. سامي الدروبي.
- راسل، ب.، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثالث.
- زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ.
- سارتر، الوجود والعدم، تر. عبد الرحمن بدوي.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي.
- سيفيدرسكي، ف. ي.، أ. س كارمين، المتناهي واللامتناهي، موسكو، 1966.
- كونداكوف، ق. ي.، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- مجموعة من الفلاسفة السوفييت، الفلسفة البورجوازية في القرن العشرين، موسكو، 1974.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، الجزء الثاني.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، القاموس الفلسفي السوفييتي.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- هيدغر، نداء الحقيقة.
- وهبه، مراد، المعجم الفلسفي، الطبعة الثانية، القاهرة، 1971.


أحمد برقاوي

## ماهيّة

**Quiddité-Essence**
**Quiddity-Essence**
**Quiddität-Wesen**

أ ـ الـ «ماهية» Quiddité/Essence/Quiddity مصطلح مصاغ من السؤال: «ما هو»؟ وقد استعمل بعض الفلاسفة العرب (الكندي) وكذلك بعض المترجمين والمتكلمين كلمة «مائية» نسبة الى حرف السؤال «ما؟». فالماهية، أو المائية هي ما يجاب به عن السؤال: «ما هُو؟»، أي ما يتقوم به تصورنا للشيء، وما به قوام فكرتنا عنه. فالسؤال بـ «ما؟» أو بـ «ما هو؟»: «اذا قرن بالشيء دل على ان المطلوب من الشيء تصور ذلك الشيء فقط، لا معرفة وجوده، ولا معرفة شيء آخر سوى ذاته، لا مقداره ولا زمانه ولا مكانه (...) فالأمر الذي ينبغي أن يستعمل في جواب ما هو الشيء؟ اذا كان يدل عليه بلفظ مركب (أي بجملة، لا بكلمة واحدة) فإنه يسمى ماهية الشيء، ويسمى أيضاً القول الدال على ما هو الشيء أو على جوهر الشيء أو على إنِّية الشيء أو طبيعة الشيء...». (الفارابي، «كتاب الألفاظ»، فقرة 12/7).

ب ـ وكان الفلاسفة المشّاؤون يميزون بين الماهيات الأولى، أو الشخصية كماهية زيد أو عمرو وبين الماهيات الثواني وهي الماهيات النوعية وتكون في أفرادها على السوية، أي انها تقتضي في فرد ما تقتضيه في فرد آخر، وذلك مثل ماهية الإنسان التي تقتضي في زيد ما تقتضيه في عمرو، والماهيات الجنسية التي لا تكون في أفرادها على السوية مثل الحيوان فهو يقتضي في الانسان مقارنة الناطق ولا يقتضيه في غيره («تعريفات» الجرجاني).

جـ ـ على أن أهم ما شغل الفلاسفة العرب وعلماء اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى هو العلاقة بين الوجود والماهية، وذلك راجع لاتصالها المباشر بفكرة «الخلق». نعم، لقد طرح أرسطو المسألة طرحاً واضحاً، ولكن على الصعيد المنطقي فقط. لقد ميز المعلم الأول بين «الماهية» باعتبارها مطلب السؤال «ما هو؟»، و«الوجود» باعتباره مطلب السؤال «هل؟»، وقال إن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية لأننا ندرك ما الشيطان دون أن ندرك وجوده بالفعل. غير ان هذا لا يعني أسبقية الماهية على الوجود، بل بالعكس، فأرسطو يرى أن العلم بوجود الشيء سابق على العلم بماهيته، لأنه لا معنى للسؤال «ما هو؟» عن شيء لا نعلم وجوده، اللهم إلا إذا كنا نريد تعريفاً لإسمه ليس غير.

هذا من الناحية المنطقية، أما من الناحية الانطولوجية (= الوجود) فإن أرسطو يوحد بين الماهية والوجود، الشيء الذي يعني القول بقدم العالم. ولقد أدرك المتكلمون في الإسلام ما ينطوي عليه التوحيد بين الماهية والوجود من تعارض مع فكرة «الخلق» التي تنبني عليها العقيدة الدينية عندهم، ولذلك فصلوا بينهما وقالوا بإمكانية خلو الماهية من صفة الوجود، فالله يعلم ماهية الأشياء قبل أن توجد مثلما يعلم النجار ماهية الكرسي قبل أن يصنعه، والنتيجة هي ان الماهية سابقة للوجود عندهم.

أما الفلاسفة الإسلاميون فلم يكن موقفهم واحداً من هذه المسألة. فالكندي الذي دافع عن فكرة حدوث العالم لم يكن في حاجة الى التوفيق بين موقف أرسطو وفكرة الخلق. أما الفارابي الذي طرح بوضوح التغاير بين الماهية والوجود، كما فعل أرسطو، فلقد كان واعياً تمام الوعي بالإشكال المنطقي الذي يطرحه القول بأسبقية الماهية على الوجود: فلكي تكون الماهية سابقة على الوجود يجب أن تكون موجودة قبل وجودها وهذا تناقض. وإذن فالتمييز بين الماهية والوجود لا يستقيم إلا اذا تعلق الأمر بالوجود الذهني. ففي الذهن فقط - لا في العالم الخارجي - يمكن تصور شيء لا وجود له واقعياً، كأن نتصور مثلاً كائناً نصفه إنسان ونصفه حيوان. وهكذا فإذا نظرنا الى الماهية من حيث انها ممكنة التحقق جاز القول انها أسبق - ذهنياً - من الوجود. أما اذا نظرنا اليها من حيث هي متحققة فعلاً فالوجود أسبق. وتصور الموجود كما هو لا يتأتى إلا بعد وجوده لأنه لا معنى للبحث عن حقيقة شيء اذا لم نكن نعلم بوجوده. ذلك هو مضمون رأي الفارابي في العلاقة بين الماهية والوجود في اطار نظريته في «الممكن والواجب». ومهما يكن فالفارابي صريح في القول بعدم امكانية الفصل بين الماهية والوجود من الناحية الأنطولوجية، يقول «والأول (= الله) هو الذي عنه وجد، ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان». (آراء أهل المدينة الفاضلة).

أما ابن سينا فلقد ذهب الى القول بعكس هذا تماماً. فالماهية عنده سابقة على الوجود، والوجود طارىء عليها وعرض لها، يقول: «إن الماهية لا تركيب فيها من جهة النسبتين (الوجود والماهية) فإنها ليست مبدعة من حيث هي ماهية، بل من حيث مقرون بها الوجود، فليست الماهية، اذا التفت اليها من حيث هي ماهية، مجموع ماهية ووجود من الأول به وجبت، بل الوجود مضاف اليها كشيء طارىء عليها». (إبن سينا، «شرح أتولوجيا»). إن هذا بالضبط ما عارضه ابن رشد الذي يتهم ابن سينا بالخلط بين الوجود بمعنى «الصادق» والوجود الذي يقال بمعنى نقيض العدم. يقول مثلاً «والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء، أعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشيء حتى يعلم انه موجود. وأما الماهية التي تتقدم على الموجود في أذهاننا فليست في الحقيقة ماهية، وإنما هي شرح لاسم من الأسماء، فإذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد. وبهذا المعنى قيل في كتاب «المقولات» لأرسطو ان كليات الأشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها، وأشخاصها معقولة بكلياتها (...) وبهذا المعنى قيل إن الأشخاص موجودون في الأعيان والكليّات في الأذهان. وأما القول القائل أن الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جداً، لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا (...) وقد غلط في هذا غلطاً كثيراً (...) اذ يسأل عن ذلك العرض، اذا قيل فيه انه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك مستحيل» («تهافت التهافت»). ويثير ابن رشد المسألة نفسها في مكان آخر ويخطئ رأي ابن سينا بعنف ثم يضيف قائلاً: «ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه». («تلخيص ما بعد الطبيعة»).

انتقلت آراء الفلاسفة العرب/المسلمين في هذه المسألة الى فلاسفة القرون الوسطى المسيحية فترددت في أبحاثهم اللاهوتية بشكل واضح، خاصة عند القديس توما الأكويني الذي تبنى بشأنها جانباً من رأي ابن سينا وجانباً من رأي ابن رشد. يرى الاكويني انه اذا كان الوجود والماهية غير متغايرين بالنسبة لواجب الوجود (= الله) فإنه يجب التمييز بينهما بالنسبة لممكن الوجود (العالم، المخلوقات). وهو يرى رأي ابن سينا فيؤكد ان الوجود بالنسبة للمخلوقات ليس متضمناً في ماهيتها، بل هو يضاف اليها، ولكن لا بمعنى انه عَرَض - وهنا يريد أن يلتحق بابن رشد - بل بمعنى انه اخراج لها من القوة الى الفعل. وعلى هذا تكون نسبة الماهية الى الوجود كنسبة القوة الى الفعل.

لم تعد لهذه المسألة كبير أهمية في الفلسفة الحديثة باعتبار ان مشكلة «الخلق» التي أثارت تلك المناقشات لم تكن تحتل الأهمية نفسها التي كانت لها في القرون الوسطى. فالإتجاه السائد في الفلسفة الحديثة هو القول بعدم امكانية التمييز بين الماهية والوجود إلا في الذهن، أما في الواقع فالوجود والماهية متلازمان. واذا كان ديكارت قد بنى فلسفته على الكوجيتو «أفكر إذن أنا موجود» فإن الثنائية الديكارتية تقيم تلازماً صميماً بين الوجود والتفكير، باعتبار ان التفكير هو ماهية الإنسان ودليل وجوده.

غير ان الفلاسفة الوجوديين المعاصرين قد ألحوا على

طرح المسألة من جديد ولكن بالنسبة للإنسان فقط الذي يقولون عنه ان وجوده سابق لماهيته. (راجع: وجود).

ـــ محمد عابد الجابري

## مَبْدأ

**Principe**
**Principle**
**Prinzip**

المبدأ في اللغة مصطلح مشتق من المصدر بَدَأ ويتضمن جميع دلالاته فهو: أول سابق، أصل، فعل ابداع لا يرجع الى نموذج سابق، لا يرتكز على غيره، منه البداءة أو البداهة وهي أول ما يفجؤ الوعي ويصدمه كمدرك مباشر قبل تدقيق النظر. لذا لا يخلو من أبعاد العجيب والبديع.

بذلك لا يكون المبدأ مبدئياً إلا اذا كان قَبْلياً لأنه نقطة ارتكاز لما بعده، وبدونه يفقد تاليه مبرراته ودلالاته ومعناه.

فالمبدأ معقول واضح بذاته لا يستمد مصداقيته من مصدر ثان بالتالي لا يقبل البرهنة لأنه أساس عملية البرهان كما من غير الممكن استنباطه من غيره لأنه قاعدة لكل نسق إستنباطي.

يتمتع المبدأ بالسبق الانطولوجي والزماني (قبل ـ بعد) والمنطقي ـ المعرفي ـ المنهجي وإلا فقد ماهيته البدئية. لذا هو أكثر الفكرات عمومية وتجريداً كما المقولة أو المقولات بوصفها الأجناس الكبرى للوجود.

**1 ـ المبدأ في الانطولوجيا:**

هو حامل سابق كينونياً ـ زمانياً على جميع الكائنات. بالتالي هو سبب الأسباب أو علّة أولى. وقد تنوعت منظومات الفلسفة في تحديد الطبيعة الماهوية له كما اختلفت في عدده وغائيته. هل المبدأ ثابت أم متحرك؟ واحد أم متكثر؟ غائي أم عبثي؟ مبرر أم مجاني؟ معقول أم لا معقول؟

في الفلسفة الهندوسية مثلاً، تعتبر البذرة الأحدية للكينونة أصلاً بدئياً أولياً أو مبدأ أنطولوجياً متحركاً ـ متغيراً ـ متحولاً عبر دورات كونية كبرى وصغرى محسوبة رياضياً ومحكومة بغائية عقلانية تتجه نحو العدد الأبدي نحو «البراهما».

أما في فلسفة أرسطو فيعتبر الجوهر Substance الفرد مبدأ أنطولوجياً ثابتاً لا متغيراً موضوعياً عقلانياً حاملاً لأعراضه المتغيرة المتكثرة. وثبات هذا المحرك الذي لا يتحرك يجعله نقطة غائية للوجود ومركز كماله (أنتيليخيا).

على هذا النحو يمكن ضمن حدود تصنيفية معينة تعريف ثلاثة مواقف في مسألة المبدأ الأنطولوجي:

أ ـ موقف المعقولية: الذي يفترض معقولية المبدأ انطولوجياً وقد تأرجح بين المثالية الموضوعية والمثالية الذاتية والجدلية والظاهراتية وفلسفات العلم والمناهج.

ب ـ موقف اللامعقولية: الذي يفترض لا معقولية المبدأ انطولوجياً استناداً لمجانيته وسديميته وكثافته وتحولاته اللامتناهية وعتمته المغلقة على ذاتها في ذاتها غير القابلة للتنوير أو المعرفة لأنه صيرورة بلا غائية من مجهول الى مجهول. وهو موقف اتخذته فلسفات الإرادة والحياة والوجودية.

جـ ـ الموقف النقدي ـ التحليلي: الذي يجمع بين المعقولية واللامعقولية، بين معقولية الظاهرة (الفينومين) ولا معقولية الوجود في ـ ذاته (النومين) حيث المبدأ الانطولوجي ـ علماً إحتمالياً. وقد أكملت فلسفة التحليل الموقف النقدي بإلغاء الوجود في ـ ذاته موضوعاً وتعبيراً معاً حيث المبدأ الانطولوجي معقولية علمية تامة.

وهو موقف اتخذته نقدية كانط ثم فلسفات التحليل المعاصرة كما يمكن ادراج البراغماتية الأميركية داخل السياق نفسه.

**2 ـ المبدأ في المعرفة:**

المبدأ في علم المعرفة (أبيستمولوجيا) هو تصور أولي سابق منطقياً على جميع الفكرات. لذلك عندما نضعه يصبح ما بعده مبرراً ـ معقولاً ـ مفهوماً. ونمط المبدأ في المعرفة مرتبط إحالياً مع نمط المبدأ في الوجود. فجوهر أرسطو استدعى مبدأ الهوية الذي يستدعي بدوره قانون اللاتناقض. كما أن الثنائية الانطولوجية الديكارتية مادة ـ فكر استدعت مبدأ الآلية وقانون القصور الذاتي من جهة ومبدأ الكوجيتو Cogito Ergo Summ الذي اذا افترضه ديكارت «روحاً» تستدعي مبدأ الوجود الكامل أو الله، وإذا افترضناه قاعدة معقولية خالصة نستدعي مبدأ المعقولية المطلقة دون ألوهة أو مبدأ ألوهة العقل. أو العقل مبدأ أول كما لدى عصر العقل في القرنين 17 ـ 18 حيث سبينوزا يوحد بين العقل ـ الجوهر ـ المطلق ولايبنتز يجعلها مونادات كل منها يوحد الحدود الثلاثة على انفراد. أما في المثالية الذاتية الجدلية المطلقة فقد اتخذت «الأنا» مبدأ معرفياً مطلقاً عند فيخته Fichté ثم الأنا

بوصفها « لا أنا » مطلقة أو « طبيعة » عند شيلنغ Schilinge ثم مطابقة المعرفة ـ الوجود أن نفكر الوجود أو نوجد الفكر كن فيكون كما افترض هيغل.

عكس مبادىء المعرفة المشار اليها جاء انعطاف مبدأ المادية الجدلية حيث اتخذت « المادة » مقولة ـ أنطولوجية تستدعي مبدأ « الانعكاس » الحسي من المدرك إلى الادراك متمثلة تراث التجريبية من لوك الى هيوم برفع جدلي جديد.

يمكن اتخاذ التصنيف الثلاثي الذي اعتمدناه في الفقرة السابقة قاعدة تصنيفية لفكرة المبدأ في علم المعرفة:

ـ تعتبر جميع النظريات التي تقول بإمكانية معرفة الوجود داخلة ضمن دائرة مبدأ معقولية المعرفة وجوداً وتعبيراً. الوجود معقول، المعرفة معقولة، والتعبير عنها معقول.

ـ كما تعتبر جمع المواقف التي تنفي إمكانية المعرفة التامة للوجود داخلة ضمن مبدأ اللامعقولية المعرفية وجوداً والمعقولية تعبيراً. الوجود لا معقول يعبّر عنه بطريقة معقولة بواسطة اللغة وغيرها من وسائل التعبير.

ـ كما تعتبر جميع النظريات التي تفترض مبدأ الثنائية الممكنة من النقدية الى الواقعية الجديدة داخلة ضمن دائرة معقولية المعرفة ولا معقولية الوجود والعكس.

**3 ـ المبدأ في المنطق:**

المبدأ في المنطق هو القانون الأساسي الذي يتخذ قاعدة للمحاكمة المنطقية التي بدونها لا تصبح عملية البرهان ممكنة كما يتعذر إنشاء نسق القضايا المنطقية. ويمكن تصنيف ثلاثة أنواع للمنطق تختلف باختلاف المبدأ الأول الناظم للنسق:

**أ ـ المنطق الصوري: Formal Logic**

يرتكز على مبدأ منطقي أول هو قانون الهوية. ومنه يشتق قانون اللاتناقض والثالث المرفوع. كما يعتمد استنباطياً على تراتب القضايا، قضية كبرى وقضية صغرى متضمنة جزئياً في الكبرى ثم قضية ـ نتيجة متضمنة كلياً في الكبرى والصغرى معاً.

**ب ـ المنطق الرياضي: Math. Logic**

هو منطق صوري بعد تفجير اللغة وكم محمول القضايا وردّها الى الرياضيات أو الرموز الحسابية. ويقوم على مبدأ النسق المحكوم بمتغيرات وثوابت رمزية خالصة.

**جـ ـ المنطق الجدلي: Dialec. Logic**

ينطلق من مبدأ يخالف الصوري والرياضي وهو مبدأ التناقض ـ والتوسط ـ والتركيب ثم التجاوز. قضية تستدعي نقيضها الذي يستدعيها بدوره بحكم الصيرورة التي تتوسطهما ثم تركيبهما الناتج عنهما الذي يتخطاهما لكنه يضمر تناقضية جديدة تستمر جدلياتها بشكل مطلق لا نهائي ـ أزلي، أبدي.

**4 ـ المبدأ في المنهج:**

المبدأ في المنهج هو ناظم طريقة المعرفة بحثاً وتمثلاً معاً. لذا المنهج مرتبط بالمنطق ويحيل إليه. تحت هذا التعريف واستناداً لتطور المنهجية الفلسفية ـ العلمية يمكننا الحديث عن ثلاثة أجناس منهجية كبرى:

**أ ـ المنهج التحليلي:**

يقوم المنهج التحليلي على مبدأ سبق الجزء على الكل سبقاً منطقياً وأنطولوجياً سواء أكان استنباطياً استدلالياً أو استقرائياً تجريبياً أو تاريخياً. الوجود ـ الواقعات ـ موجودات مركبة ـ الحادثات أيضاً ـ يمكن تفكيكها وردّها الى عناصرها أو أجزائها ـ جزيئاتها ـ وحداتها البسيطة التي تتكون منها. لذلك المنهج التحليلي هو طريقة المنطق الصوري ـ الرياضي معاً أي العلوم الجزئية للمعرفة الجزئية حيث يتعذر انشاء نظرية كلية أو معرفة كلية.

**ب ـ المنهج الجدلي:**

يقوم المنهج الجدلي على مبدأ سبق الكل على الأجزاء سبقاً منطقياً وأنطولوجياً. فالجزء يستمد قوامه الماهوي ـ معناه ـ معقوليته ـ داخل سياق علاقاته مع الكل. مثل المواطن والوطن. بدونها يفقد تعينه الماهوي ويصبح وجوداً مجانياً مجهولاً غامضاً مريباً. المنهج الجدلي ليس « منهجاً » انما هو تجلٍّ يلتحم فيه المنهج مع النظرية مع المنطق مع الوجود. لذا يصعب التحدث ـ عن ـ المنهج الجدلي لأن التحدث ـ عنه يستدعيه قولاً ـ ممارسة لذلك يمكن في الجدلية إنشاء نظرية كلية أو المعرفة الشاملة.

**جـ ـ المنهج الظاهراتي:**

يقوم على مبدأ حضور القصدية الواعية في قانون الردّ الظاهراتي للوجود وتوحيده مع ظهوريته. الوجود ظاهرة بأسرها الوعي بين قوسين Epoché. واستناداً لمبدأ الظهورية يمكن إنشاء « علم كلي » يتخطى تجزيئية المعارف المتخصصة.

**مقاربة استنتاجية**

1 ـ المبدأ فكرة بدئية بنيوية لا يمكن إنشاء معرفة بدونها. لأنها تتمتع بخاصية توجيهية ترشيدية تأسيسية. ولأنها قاعدة أولى تتمتع بسيادة عامة على جميع الثواني التي تندرج تحتها.

2 ـ المبدأ الانطولوجي مرتبط بالمبدأ المعرفي الذي يرتبط بدوره مع المبدأ المنطقي والمبدأ المنهجي.

3 ـ ان الموافقة على الانطلاق من مبدأ معين مهما كان نوعه يعني التسليم مسبقاً بما يترتب عليه من نتائج مبدئية تالية له مستنبطة منه. وإلا فإن قبول مبدأ دون التسليم بالمبادىء المستنبطة منه هو خيانة عقلانية ـ فلسفية وانتهازية معرفية هدامة عقلانياً ـ ثقافياً واجتماعياً في مستوى التطبيق العام.

4 ـ يحمل المبدأ صفة «السيد» أو، «القائد» اجتماعياً وسياسياً حسب مصطلحاتنا المعاصرة. لكأن «الرئيس» هو مبدأ المجتمع ـ أو هكذا يجب أن يكون ـ هو النقطة الأكثر تعبيراً ـ تعييناً ـ حملاً ـ تجسيداً ـ كلية ـ للمواطنين والوطن. الرئيس مبدأ المجتمع. ولكن ليس كل حاكم رئيساً.

5 ـ يتحمل المبدأ ويحايث فكرة الفائض. أي ان الأجزاء أو التجليات لا تستنفد المبدأ مرة أولى وأخيرة. ففي المبدأ فائض دائم مستمر مستقبلي لا يقوله الماضي الذي كان ولا يعكسه الحاضر الكائن. المبدأ مستقبلي. لذا يتضمن فائضاً يندّ عن الاستيعاب التام في لحظة ما. من هنا يلامس المبدأ فكرة المطلق ـ النسبي في قوتها العملاقة التي تقف على قدمين من طين.

**مصادر ومراجع**


- ابن منظور، لسان العرب، بدأ.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، بيروت 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Epis, 2312d sp, 6.323d, 7.344d., Phaedr. 245c, Crat. 436d, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, vol 7,8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., C. Inc., The Free press, New York, 1972.


**محمد الزايد**

---

## مُتَّحَد

**Uni**
**United**
**Einig**

---

اتحاد أو تعاقد اجتماعي بين مجموعة من الأفراد أو الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية.

ومن الناحية السوسيولوجية يشير المصطلح إلى ائتلاف الجماعات الانسانية في وحدة اجتماعية متماسكة ومتضامنة. وحسب رأي عالم الاجتماع الألماني تونيز F. Toennis في كتابه الموسوم «Gemeinschaft und Gesellschaft» أن هناك نوعين من المجتمعات، وقد أطلق على النوع الأول بالمجتمع المحلي (Community) Gemeinschaft، وعلى النوع الثاني بالمجتمع العام (Society) Gesellschaft. وقد أشار تونيز إلى أن الجماعات الانسانية تنشأ نتيجة للإرادة الانسانية التي هي المصدر الأساسي لكل العلاقات الاجتماعية. وتظهر هذه الارادة في نوعين متميزين هما: الارادة الأساسية، وهي ارادة الحياة الطبيعية التي تسيطر على المجتمع المحلي والتي تمثل اتجاهاً عضوياً وغريزياً وتطبع النشاط الانساني والعلاقات الاجتماعية بالتضامن والتعاطف بين الأفراد بحيث تصبح العلاقات الاجتماعية قيمة بحد ذاتها، وكوسيلة لتحقيق أهدافها. وهذه العلاقات الاجتماعية لها صفة القسرية والإلزام، وهي علاقات ضرورية وطبيعية تنبثق من الارادة الانسانية الأولية والتلقائية. والمجتمع المحلي وحدة محدودة النطاق من الناحية الايكولوجية والديموغرافية كالأسرة والقبيلة والقرية التي تخضع لسيطرة العرف الاجتماعي الذي هو مزيج من سلطة الدين والعادات والتقاليد وتسود فيه المشاعر والمشاركات الجمعية التي تقوم على رابطة الدم والقرابة والجوار. وفي هذا الشكل الاجتماعي يكون الكل الاجتماعي موجوداً قبل أجزائه، ومعنى ذلك أن الفرد يولد فيجد أمامه الروابط الاجتماعية قائمة كالتضامن والتعاطف والتكامل الاجتماعي. والأسرة في المجتمع المحلي هي التعبير الأول واللّبنة الأساسية في التركيب الاجتماعي. والعلاقات الاجتماعية الأولية التي تسود في المجتمع المحلي هي العلاقات الإيجابية التي تؤدي إلى حفظ النوع الانساني والعمل على بقائه واستمراره وتكامله.

أما النوع الثـانـي فهـي الإرادة التحكميـة والواعيـة التـي تسيطر على المجتمع، وهـي الشكـل المتعمـد القصـدي للإرادة الانسانية التي تتمثل بالدولة والمنظمات والمؤسسات المرتبطة بها. ويظهر هذا الشكل الاجتماعي عندما ينفصل الأشخاص بعضهم عن بعض ويتحررون من اطار العلاقات الاجتماعية الطبيعية التي تسود في المجتمع المحلي، حيث يخضع الأفراد لسيطرة القانون الوضعي والروابط التعاقدية.

والمجتمع وحدة حقيقة عامة وتركيب معقد قصدي يتكون من مؤسسات ومنظمات اجتماعية قائمة على أساس ارادي وليس على أساس تلقائي، وتكون العلاقات الاجتماعية بين الأفراد قائمة على المنفعة والمصلحة الخاصة ويسود الصراع والتنافس بين الأفراد. وقد أطلق تماشيف Timasheff على هذا النوع من الشكل الاجتماعي بالمجتمع التنظيمي.

ان نظرة تونيز للطبيعة الاجتماعية للإنسان مستوحاة من نظرة أرسطو وروسو للانسان من حيث كونه كائناً اجتماعياً بطبعه والذي دفعه إلى ايجاد فكرة الاتحاد والتعاقد الاجتماعي. أما ثنائية العلاقات الاجتماعية التي تسود في هذه المجتمعات فتشبه الثنائية التي طرحها هنري مين H. Maine حول التمييز بين المجتمعات القائمة على المنزلة والمجتمعات القائمة على التعاقد، كما تشبه فكرة دوركهايم E. Durkheim عن المجتمعات ذات التضامن العضوي الذي يسود المجتمعات القروية البسيطة والتضامن الآلي الذي يسود المجتمعات الصناعية المعقدة.

**ابراهيم الحيدري**

---

## مِثال

**Idéal**
**Ideal**
**Ideal**

---

ترتبط فلسفة المثل (ج. مثال) مباشرة بفلسفة أفلاطون خاصة برأيه في نظرية المعرفة وبرأيه في الأخلاق والقيم الأخلاقية. وتشكل نظريته رداً مباشراً على آراء هيراقليطس ـ فيلسوف الصيرورة ـ الذي أنكر امكانية التوصل إلى معرفة كاملة، كون العارف لا يستطيع التعامل إلاّ مع مبادىء ثابتة وعلى السفسطائيين الذين جعلوا المعرفة أمراً يتعلق بشخص العارف وحده، وهي بالتالي معرفة لا يمكن تبليغها أو تعميمها. لذلك صارت الأخلاق بنظرهم عبارة عن ممارسات قد تصح بالنسبة لهذا الشخص إلا أنها غير مقبولة من الشخص الآخر. وبالتالي فهي أخلاق لا تستند إلى مثل عليا يمكن اعتناقها أو تربية الناشئة عليها. من هذا الواقع الفكري انطلق أفلاطون ووضع نظريته في المثل. والواقع أنه لم يضعها بشكل متكامل وفي كتاب واحد، بل لقد وضعها وأعاد النظر فيها في أكثر من مؤلف؛ وقد وجدت نظرية المثل أول تعبير لها بشكل متكامل في كتاب «الجمهورية»، إلا أن بذور هذا الشرح قد بدأت في كتابيه «كراتيل» و«فيدون».

اعتبر أفلاطون أن علمنا أو معرفتنا بالأشياء المحسوسة لا يمكن أن تكون معرفة كاملة لأنها تتعلق بما هو متغير. ومع ذلك نطلق أحكاماً ونقارن أشياء بأخرى. وذلك بالطبع لأمور مشتركة تجمع بين الأشياء المتغيرة. فالجامع بين أفراد البشر على اختلاف هيئاتهم ومشاربهم وصفاتهم هو اشتراكهم في صفة عامة هي صفة الانسانية التي تجعل من هذا الفرد أو ذلك انساناً. وفي أحكامنا نقول ان هذه اللوحة جميلة، والزهرة جميلة والفتاة جميلة، فهل يكون ذلك إلا بمشاركة كل هذه الأحكام في معنى خاص يضمها ـ وهو الجمال. كذلك حين ننعت هذا العمل بالخير والفضيلة فهل يكون ذلك لولا مشاركة العمل بصفة الخير أو غيرها من فضائل. من ذلك استنتج أفلاطون وجود معانٍ شاملة أو كليات تعم الموجودات ولا تقتصر في وجودها على موضوع واحد محدد وإلا لما أمكن تعميمها. هذه الكليات ليست مجرد تجريد يتم استخلاصه من الموجودات بل هي معانٍ مستقلة موجودة بذاتها، قديمة ثابتة كاملة. والمعرفة ـ المعرفة اليقينية هي معرفة بالكليات، أي بحقائق الموجودات، بهذه المعاني أو المثل. فيما المعرفة الحسية لا تتعدى الظن أو التخمين.

توازي المثل برأي أفلاطون، الأجناس العليا التي يعم وجودها الأفراد. إلا أن هذه الأجناس هي كذلك جواهر قائمة بذاتها. وهذا ما يعطيها صفة الثبات وعدم التغير. وهي بالتالي أزلية لا يعتريها التغير أو الفساد. أما طريقة التوصل لهذه المثل أو إدراكها فذلك يتم بواسطة النفس كما شرح أفلاطون. فالنفس مثال الجسم وهي بذلك تشارك المثل في وجودها في عالمها الخاص حيث تسنى لها التعرف لما يماثلها من مثل أي لماهيات الأشياء. ورغم هبوطها إلى عالم المادة وحلولها في الجسم (لذنب اقترفته كما يقول أفلاطون) فهي تتذكر على الدوام عالمها الأصلي وبذلك تتم معرفتها

بالأشياء. المعرفة إذن تذكُّر، وبالمعرفة ترتفع النفس عن المحسوس لتعيد اتصالها بعالمها الحقيقي.

يبقى أن نشير أخيراً إلى النقد الذي واجه نظرية أفلاطون في المثل المفصولة كلياً عن الواقع. فقد كان أرسطو أول من اعترض على هذا التصور المثالي. بل لقد فطن أفلاطون بالذات للنتائج المترتبة على نظريته فأعاد فيها النظر في كتاباته المتأخرة، خاصة في كتابه «بارمنيدس». حيث اعتبر المثل مجرد فرضية، القصد منها شرح نظرية المعرفة. واعتبر المثل مجرد تجريد يجريه العقل انطلاقاً من المعرفة بشكلها الأبسط: الاحساس أو الادراك الحسي. وللمثل وجود ذهني لا وجود فعلي وإن كان من صفاتها الكمال أو الثبات أو التعالي على سائر الموجودات التي تم انتزاعها منها.

### المثال والأخلاق

أساس القول بالمثال في مجال الأخلاق، الاحتذاء برجل أو بتصرف أو سلوك معين اعتبر نموذجاً يوجب بل يحتم تقليده. والتقليد كما يعتبر بعض علماء النفس غريزة قلَّ أن يمكن تحاشيها، وهي نزعة تعاين في الانسان والحيوان. بل إن الحياة الاجتماعية، في قسم كبير منها تقوم على التقليد. والتعليم في المجتمعات القديمة كان أساسه وقوامه التقليد. والتقليد يقضي باختيار نموذج أو مثال معين والعمل قدر الاستطاعة على محاكاته. تخضع عملية اختيار النموذج أو المثال لشروط. إذ لا بد أن يكون المثال الذي يرجى الاقتداء به مثالاً مطلقاً وإلاّ ما معنى اختياره وما المبرر لتقديمه على ما سواه. لهذه الصفة ربما اختارت الفلسفة الرواقية سقراط (باعتباره الانسان المطلق ـ من حيث صفاته الأخلاقية) كمثل أعلى يجب تقديمه والاحتذاء به توصلاً للكمال أخلاقياً أو عقلياً. ولنفس الصفة ـ المطلق ـ يختار القديسون، أو الأولياء والصوفية على العموم التشبه بالله، بالمسيح أو بالنبي محمد (وبالأنبياء عامة). والفلسفة في أحد تحديداتها تعني التشبه بالله على قدر الطاقة البشرية. وكلمة مثل أعلى تتردد باستمرار في مجال الأخلاق. وقد صارت من التعبيرات الشائعة على ألسنة الناشئة. بحيث صار كل من استطاع النجاح في مجال من المجالات ـ الفن ـ السياسة مثلاً ـ مثلاً أعلى من قبل قسم لا بأس به من الأجيال الناشئة.

إلا أن المثال الأخلاقي قد لا يكون المطلق على الدوام. فبعض الفلاسفة الأخلاقيين رأوا في الطبيعة مثالاً يحتذى. فعلى الانسان التكيّف مع الطبيعة، أي مع الأشياء المحيطة به، التي يتعرض لها يومياً. بل لقد رأى بعضهم أن يترك العنان لرغبات الأفراد وميولهم وأن لا يوضع أي قيد على ما هو عفوي وطبيعي في الكائن الحي. بالمقابل نجد فلسفات أخرى قد وضعت مثالاً لا صلة له بالطبيعة. فالأخلاق بنظر أفلاطون اقتداء بمثل عليا، بفضائل يأتي «الخير المطلق» على رأسها. والأخلاق الدينية أو التي تقتدي بوحي الأديان السماوية (أو الموضوعة) ترى في الله على الدوام المعيار الأخير للأخلاق. كذلك اعتبر سبينوزا الله الحقيقة الأخيرة التي يجب أن ينسجم معها كل عمل أخلاقي.

أياً كان المثال المتبع في الأخلاق، فهنالك عوامل تساعد على تغذيته وعلى دوام استمراريته. وهذه العوامل تتدرج من مجرد الاعجاب العفوي بالنموذج أو بالمثال، وقد يبدأ الاعجاب بصدفة أو بمجرد حدس، ليصبح هذا الاعجاب بعد ذلك حباً يجرف الانسان للتعلق بمثاله، كما ينجرف الصوفي المبتدىء في التعاليم الصوفية وطموحه الأخير الوصول إلى الدرجة التي بلغها شيخه ومن ثم الاتصال بالله وبالحقائق الغيبية الأخرى. هذا لا يعني انعدام الارادة أو سلب الحرية عن الشخص الذي يجري إثر مثاله. بل إن الفلاسفة على العموم قد رأوا في الحرية، حرية الإرادة وحرية الاختيار شرط كل عمل أخلاقي مهما كان هذا العمل تقليداً لسلوك تمَ اتباعه احتذاءً بنموذج لا بد منه.

### مصادر ومراجع


- غيث، جيروم، أفلاطون، بيروت، 1970.
- Gobri, Ivan, Le modèle en morale, Paris, P.U.F., 1962.
- Platon, La république, Phédon, Kratyle.


جورج كتورة

## مُحاكَاة

**Mimétisme – Imitation**
**Mimetisme – Imitation**
**Nachahmung-Imitation**

المحاكاة أو التقليد عملية لها أهميتها في تكامل حياة الكائن الحي وترقيه، وهي عملية تقع بين عمليتي التعاطف Sympathie والايحاء Suggestion، فهي مشاركة وتقليد متبادل بين أفراد النوع فيما يأتونه من حركات وأفعال.

بالنسبة للإنسان فإن المحاكاة هي عامل من عوامل صيانة

واستمرارية الحضارة ومكتسبات الأجيال السالفة. فالاكتساب الحضاري يعتمد على هذه العملية في انتقال التركة الحضارية إلى الصغار عن طريق الراشدين.

**1 ـ أنواع المحاكاة:**

المحاكاة لها أشكال مختلفة:

– محاكاة منعكسة سلبية هي عبارة عن استجابات تلقائية للموقف الراهن. فهذا النوع من المحاكاة غير ارادي كون الرغبة في التقليد غير صريحة أو لا واعية (مثلاً: المحاكاة الآلية أو المحاكاة في حال الاعجاب بشخص فيؤدي ذلك الى التماهي به ويصبح هذا الشخص مثالاً له فيقلده دون وعي في صوته ونبراته وأسلوبه).

– محاكاة إيجابية فعّالة ودائبة هي تقليد لحركات جديدة أو فعل جديد. وهذا النوع من المحاكاة هو خاصية الانسان دون غيره من الكائنات الحية، فهو ارادي لأن الرغبة في المحاكاة تكون صريحة (مثلاً: تقليد حركات معينة في مرحلة التعلم أو عندما يتعلم الكائن الانساني لغة أجنبية...).

– والمحاكاة قد تكون فردية تتم بين فرد وفرد آخر، أو جماعية تحدث من خلال الفرد ضمن المجموعة.

**2 ـ محاكاة الطبيعة:**

تكلم أرسطو عن محاكاة الطبيعة واعتبرها شكلاً من أشكال التمويه Camouflage الذي تستعمله بعض أنواع من الحيوانات في حالات الدفاع عن نفسها أو في حال خداع فريستها ومباغتتها في الهجوم عليها.

أما وسائل محاكاة الطبيعة المعروفة فهي:

– مماثلة اللون والشكل بصورة ثابتة (محاكاة بنائية ـ مورفولوجية) كما يشاهد في بعض أنواع الجراد والضفادع التي يكون لونها أخضر كلون أوراق الشجر والأعشاب.

– تحوّل اللون حتى يتوافق مع لون الوسط المحيط (محاكاة فزيولوجية)، ويكون التحوّل إما بطيئاً وإما سريعاً حسب الظروف والأحوال كما يلاحظ عند بعض أنواع السمك.

**3 ـ المحاكاة عند الحيوان:**

المحاكاة ميل فطري في الانسان والحيوانات وخصوصاً العليا منها. أما أسلوب المحاكاة فإنه عمل اكتسابي. لذلك يختلط على بعض علماء النفس بين أمرين:

أ ـ الاستعداد للمحاكاة وهو أمر طبيعي في الانسان والحيوان على السواء.

ب ـ عمليات المحاكاة وهي خاصية الانسان وتتوقف على شروط محددة منها ما يتعلق بالموقف ومنها ما يتعلق بالكائن.

ويميل بعض علماء النفس إلى الاعتقاد بأن المحاكاة في المفهوم الحقيقي للكلمة (محاكاة فعّالة وايجابية) معدومة في الحيوانات، فما نلاحظه عندها هو عبارة عن منعكسات سلبية مثل الطير الذي يحاكي الطيور في نوعه في التغريد والزقزقة (غيوم Guillaume)، أو عبارة عن تعاطف بدائي ودافع جمعي مثل هروب الحيوانات سوية والتقدم سوية (مكدوكال MacDougall).

**4 ـ المحاكاة عند الطفل:**

المحاكاة الفعالة والايجابية مقصورة على الانسان دون غيره وهي تتطلب الرغبة في المحاكاة والقدرة عليها؛ إذ ان الرغبة تعزز وتقوي الشعور بالقدرة. فهذه المحاكاة هي حصيلة جهد متواصل ومتدرج يمكن تتبعها بوضوح في عملية نمو وارتقاء الطفل الذي يَتَبَدَّأ بمحاكاة الحركات والأفعال التي تحدث أمامه بطريقة آلية وعفوية ليصل إلى المحاكاة الحقيقية التي تتخذ شكل «الانقياد للنموذج الذي يحاول تقليده وما يشعره به نحوه من تقدير وحب واحترام». (يوسف مراد: «مبادىء علم النفس»).

**أ ـ المحاكاة التلقائية عند الطفل:**

يرى زازو Zazzo أنه من الضروري التمييز بين المحاكاة والحركات التلقائية التي تلاحظ عند الطفل في الأسابيع الأولى والتي هي عبارة عن استثارات حركية يطلقها وجود الآخر (الحركات التي يقوم بها الراشد أمامه).

أما بلدوين Baldwin وغييوم Guillaume وبياجه Piaget فقد تكلموا عن الحركات الدائرية التي تلاحظ عند الطفل ابتداء من الشهر الثاني أو الثالث مثل المناغاة والمحاكاة الذاتية ومحاكاته الحركات الصادرة عن شخص آخر ومتابعة نفس الحركة. فهذا النوع من المحاكاة هو أشبه بالايماءات الحركية والعدوى الانفعالية تنتج عن عملية اندماج في الموقف وتكرار آلي مباشر أشبه بترداد الصدى للحركة التي تُرى وللصوت الذي يُسمع.

وقد وصف بياجيه Piaget المراحل التي يمرّ بها الطفل في بدايات المحاكاة بالشكل الآتي:

– من 1 ـ 3 أشهر: محاكاة متقطعة للأصوات والحركات.

– من 3 ـ 6 أشهر: إعادة للأصوات وللحركات بشكل أكثر تنظيماً.

– من 6 ـ 8 أشهر: إعادة لحركات مرئية دون أن يكون قد قام سابقاً بمحاكاتها.

فإلى هنا ليس هناك محاكاة أو تقليد حقيقي لأن الطفل يظل عاجزاً عن احداث أصوات وحركات جديدة إنه يقوم فقط بعملية توافق بين « صميمات » Schèmes قائمة بهدف التوصل إلى ادراك له معنى.

### ب ـ المحاكاة الحقيقية عند الطفل:

المحاكاة الحقيقية تفترض:

– ادراك عام وكلي للموقف.

– اعادة تشكيل المؤتلفات الحسية في « كلّ » متكامل.

– اعادة تشكيل هذا « الكل » ولكن ليس كما كان ولكن بشكل حسي ـ حركي جديد قد يأخذ وقتاً طويلاً أو قصيراً. ( ڤالون Wallon ).

– فابتداءً من الشهر الثامن يصبح الطفل قادراً على محاكاة نماذج جديدة وحركات غير مرئية عن طريق التآزر بين صميمات متعددة.

– وتظهر المحاكاة المؤجّلة حوالى السنة وأربعة أشهر: إعادة الحركة بعد فترة من الزمن. فالمحاكاة المؤجلة تعني أن بنية نفسية قد تكوّنت لا تعتمد فقط على تأثير عمل الذاكرة، وإنما تقوم على عملية اجتياف Interjection للأفعال أو للصميمات التي يمكنها أن تنتظم وتتآزر لتنتهي في سلوك جديد. فهنا يحصل انفصال عن ما هو آني وحسّي وتبلغ المحاكاة مستوى التمثل الذهني حيث يتمكن الطفل من المحاكاة الداخلية.

– ولكن التطور الأساسي يتم ما بين السنة الثانية والثالثة تقريباً بما يسمى بالمحاكاة الرمزية التي تمكّن من اللعب الإيهامي والتعبير البديل والاتجاهات والمشاعر.

### جـ ـ المحاكاة والتماهي: Identification

إن تقليد الحركات والأصوات يصبح عن طريق القيام بلعب أدوار الآخرين عملية استيعاب اتجاهاتهم. فيتحول التقليد أو المحاكاة عندئذٍ إلى عملية تماهي.

فالتماهي ليس اعادة للحركات وللأصوات وحتى للنشاطات المعقدة إنما هو عملية اجتياف النموذج والقيم والاتجاهات والمشاعر.

فالمحاكاة أولاً ثم التماهي يحققان عملية ارتقاء الطفل الاجتماعي وانخراطه الحضاري، فهو يبني شخصيته اعتماداً على شخصية الآخرين ومعاييرهم وقيمهم الاجتماعية. والذي يطلق عملية التماهي هو الوعي بالذات الذي يَتَبَدَّأ حوالى السنة الثالثة، وهو وعي يأتي متأخراً عن وعي الآخر. فعملية التماهي تقوم إذن على شعور الكائن بالانتماء الى الجماعة وعلى الوعي بذاته ككائن شبيه بالآخرين.

أما الاواليات التي يتم من خلالها اجتياف الأنماط الاجتماعية فهي:

1 ـ تشريط بعض النشاطات والاتجاهات التي تتوافق مع صورة الطفل المثالي لهذا الجنس أو ذلك والتي يفرضها الأهل عن طريق الترغيب والترهيب والثواب والعقاب، وعن طريق اجراءات يومية: اختيار الثياب ـ تصفيف الشعر ـ الألعاب؛ فيتعلم الصبي مثلاً أن يكبح عواطفه وتتعلم الفتاة ضبط ميولها العدوانية لتتوافق مع رغبات ومطالب الأهل.

2 ـ التقليد التلقائي للطفل ابتداءً من السنة الثالثة الذي يتوجه بشكل تفضيلي نحو الوالد من نفس الجنس عن طريق الوعي بالمماثلة.

3 ـ وأخيراً تكون الصورة المثالية للذات التي تتمثل أولاً بنموذج الوالدين. ولكن اجتياف نموذج الوالدين لا يتحقق إلا بتوافر شرطين أساسيين:

– علاقة جيدة بالوالدين (الصبي مثلاً لا يتماهى بالذكورية إلا إذا كانت تربطه بأبيه علاقة جيدة).

– أن يكون الأهل مصدر سلطة عادلة ودائمة أي مصدر ثواب وعقاب.

## مصادر ومراجع


– مراد، يوسف، مبادىء علم النفس العام، دار المعارف، مصر.
– Delay et Pichot, Abrégé de Psychologie, Massou.
– Freud, Psychologie collective et analyse du moi.
– Guillaume, P., La formation des habitudes, P.U.F.
– Guillaume, P., Psychologie animale, A. collin, CAC.
– Mairieu, Les émotions et la personnalité de l'enfant.
– Wallon, H., Les origines du caractère chez l'enfant, Coll. Sup.
– Zazzo, Conduites et conscience, Tome I.


عبد اللطيف معاليقي

### إضافة

يحيل اصطلاح « محاكاة » في المستوى الإيديولوجي إلى اصطلاح « تقليد ». فالفكر التقليدي أو العقل التقليدي هو محاكاة ثقافية للماضي قريباً كان أم بعيداً.

أما على الصعيد الفلسفي فقد اتخذ الاصطلاح دلالات

تختلف باختلاف الفلاسفة. وقد تجلت الدلالة السلبية للمحاكاة بوضوح ساطع في حوارات أفلاطون خاصة عندما يتعرض للسفسطائية، حيث ربطها مع الايماء والتخييل والإيهام والخداع المعرفي.

أما في الفلسفة الحديثة فقد اعتبرها كانط نتيجة تنبع من فعالية ملكة المخيّلة في تحليله النفسي المتعالي، بوصفها مسؤولة عن أوهام العقل النظري الخالص.

وقد كان هيغل أكثر وضوحاً عندما ربط بين المحاكاة والتجديد ربطاً جدلياً في صيرورة المعرفة. كلاهما يستدعي الآخر، يتضمنه ويتجاوزه معاً.

وكما ارتبط اصطلاح محاكاة مع التقليد في الدلالة السلبية فإنهما لا ينفصلان في الدلالة الايجابية. فالمحاكاة الثقافية ـ الايديولوجية تدخل أفق الايجابية عندما ترتبط علائقياً بنماذج ثقافية متفوقة عليها. هنا تثار عاصفة من السؤالات حول حدود العلاقة وضوابطها حفاظاً على أصالة ثقافية مفترضة.

وإذا كانت المحاكاة الفردية فعالية تصطدم بصعوبات الخصوصية، فإن المحاكاة الثقافية الاجتماعية شبكة متباعدة من الاقترابات المشروطة بمحيطات التجربة التاريخية أو «لعنة الماضي ـ القديم».

التحرير

## مُحال

**Impossible**
**Impossible**
**Unmöglich**

المُحال، أو أيضاً المستحيل، والممتنع. هو إحدى الجهات Modality العقلية التي تسند إلى القضايا الخبرية، نحو:

محال أو ممتنع أن يكون الانسان فرساً

محال أو ممتنع أن 2 + 2 = 6

يقابل الممتنع الممكن تقابل التناقض أي أن الامتناع هو سلب الامكان وبالعكس. ويقابل الواجب تقابل التضاد، إذ ان الممتنع مرجعه إلى ضرورة السلب. لذلك يستعمل مناطقة العرب عادة «الضروري» بمعنى يشمل الواجب والممتنع، فيتحدد الواجب بضرورة الاثبات والممتنع بضرورة النفي.

لما كان الضروري نسبياً ومطلقاً، كذلك اتصف الممتنع بهاتين الخاصتين. فالممتنع النسبي هو ما يكون ممتنعاً بالإضافة إلى علم ما كامتناع زيادة مجموع زوايا المثلث عن 180 درجة بالنسبة الى الهندسة الاقليدية، مع إمكان ذلك في غير هندسات. أما الممتنع المطلق فهو الذي لا يصدق في أي علم من العلوم ككون الأبيض غير أبيض.

يطلق المتكلمون الممتنع، مثل بقية الجهات، على قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، وبالتالي يقصدون بالممتنع ما هو ممتنع الوجود. وهو إما ممتنع الوجود بذاته، إذا كان يلزم عن ذاته فحسب ما هو متناقض، وإما ممتنع الوجود بغيره، أي أنه ممكن بحد ذاته، إنما وجوده يتنافى مع وجود شيء آخر.

ثمة صور تبدو مقبولة بالنسبة الى الوهم كتحقق الامتداد اللامتناهي بالفعل، أو بالنسبة إلى الادراك الحسي كرسوم المثلثات التي يتحقق كل ضلع منها في أكثر من بعد معاً، وتعرف هذه وأمثالها في الفلسفة وعلم النفس بالصور والأشكال المستحيلة.

عادل فاخوري

## مَحبّة

**Charité**
**Charity**
**Liebe-Wohltätigkeit**

المحبّة والحب يكثر استعمالهما كمترادفين بسبب ما بين معانيهما من التضايف والترابط. وأنه لمما يتاخم المستحيل الفصل التام، المطلق، الواضح، بين ما يعني لفظ المحبة وبين ما يعني لفظ الحب. إن في الحب محبةً وفي المحبة حباً، وأول دليل على هذا التداخل في المعاني هو أن اللفظين من أصل واحد، وربما كان هذا الأصل اللغوي الواحد هو سبب التداخل أيضاً. ولا طائل من محاولات الرجوع إلى النصوص الفلسفية، أو اللاهوتية، أو الأدبية، أو إلى المعاجم العربية أو معاجم اللغات الأخرى، أو إلى المقارنة بين مختلف اللغات في ما يختص بهذين اللفظين، لرسم الحد الفاصل بين المعاني المندرجة تحت كل منهما. ولإظهار عدم الجدوى من هذه المحاولات نورد منها بعض أمثلة وفي منتهى الاقتضاب الذي

يفرضه ضيق المجال هنا.

وضع الفيلسوف الدانماركي كيركغارد مؤلفاً عنونه بما تعريبه: «حياة الحب (أو المحبة) وهيمنته». الكلمة التي تهمنا الآن هي طبعاً: «الحب» أو «المحبة». في اللغة الألمانية استعمل لفظ «Liebe» الذي يعني الحب أو المحبة على السواء. وفي الترجمة الفرنسية، لفظ «Amour» الذي يترجم عادة باللفظ العربي «حب» وأحياناً «محبّة». ولكن إذا ما تصفحنا الكتاب المذكور اكتشفنا:

1) أن المؤلف نفسه يستخدم بدون أي تمييز لفظ «حب» محل لفظ «محبة» أو العكس، وذلك بدون أية قاعدة أو مقياس.

2) أن مضمون الكتاب هو أقرب الى ما اعتاد أكثر اللاهوتيين والفلاسفة ادراجه تحت اصطلاح المحبة منه إلى ما يدرجون تحت اصطلاح حب.

أما ما حملنا على اختيار كيركغارد كمثل لتبيان استباحة الترادف بين «محبة» و«حب» وشيوعه في الاستعمال، هو كون هذا المفكر أحد أكبر الفلاسفة الذين أثر تفكيرهم تأثيراً بالغاً في كل ما يتناول موضوع المحبة والحب، منذ الربع الأول من القرن العشرين حتى يومنا هذا.

ونجد أيضاً نفس الترادف، الذي يبدو عشوائياً أقله لأول نظرة، إذا ما تصفحنا كتابات المتصوفين أو كتابات شيلر M. Scheler الفيلسوف الألماني، أو كتابات M. Nédoucelle نيدوسيل الفيلسوف الفرنسي.

وإذا عدنا الى مثل آخر، أقدم عهداً انما له نفس الوزن في ما نحن بصدده، وجدنا ذات الالتباس الحاصل من ذات الترادف. وهذا المثل هو التعبير المشهور الذي به يعرف انجيل يوحنا بجوهر الله: «Thèas esten agapè». ترجم هذا التعبير الى العربية هكذا: «الله محبة»، وإلى الفرنسية: «Dieu est amour» وإلى الألمانية: «Gott ist liebe». ولفظ «Liebe» يُقال في اللغة الألمانية، تارة على المحبة، وتارة على الحب. كما أن نفس الاستعمال المزدوج يصح على لفظ Amour في اللغة الفرنسية.

3) معاجم اللغات يفترض أنها تشدد على الدقة في توضيح معاني الألفاظ، تسهيلاً لاستعمالها بطريقة تمنع الالتباس وخاصة من خلال ترادفات مشبوهة. لذلك كان لا بُد من العودة الى اثنين، على الأقل، من هذه المعاجم:

1 ـ المعجم الفلسفي الذي وضعه مراد وهبه، يوسف كرم ويوسف شلاله يكتفي، في ما يتعلق بالمحبة، بالقول: «إن في المسيحية ثلاث فضائل: المحبة والايمان والرجاء، والمحبة أعظمها». أما فيما يتعلق بالحب فهو في رأيه على أربعة أنواع: الحب الجنسي، والحب الأناني، ثم الحب الخالص Amour pur أو المحبة الكاملة، ثم الحب العقلي لله (سبينوزا Spinoza).

من هذه المقارنة نستنتج أن نوعاً من المحبة هو حب، كما أن المحبة هي نوع من الحب، ونستمر في الالتباس.

2 ـ أما الدكتور صليبا، في «المعجم الفلسفي»، فحاول شرح لفظ «محبة» ولفظ «حب» بطريقة أكثر اسهاباً، ولكنه لم يستطع تجنّب «حب» في تعريف المحبة، ولا تجنُّب لفظ «محبة» في تعريف الحب، علماً بأن هذا النمط في التعريف غير مقبول في العرف الفلسفي، أو، على الأقل غير مرغوب.

هل نستدل من عدم التوصل إلى تمييز دقيق وحاسم بين مفهوم «محبة» ومفهوم «حب» على أن جميع الشراح والفلاسفة وواضعي المعاجم هم دون المستوى الذي تتطلبه محاولاتهم؟ كلا! والجواب بالإيجاب عن هذا السؤال انزلاق في الكلام السهل، السطحي، واللامسؤول.

هل اللغة العربية مفتقرة الى ألفاظ تدل دلالة مطابقة وافية على الشيء المعني بكلمة «حب»، أو بكلمة «محبة»؟ كلا أيضاً! والبرهان على ذلك هو وجود نفس المشكلة، بالنسبة الى هذين اللفظين بالذات، في لغات كثيرة أخرى.

فالمسألة هي غير ما نتصورها بطرحنا أسئلة كهذه. المسألة هي مسألة التشكيك Equivocité، أي دلالة اللفظ على أكثر من معنى، كما أنها مسألة الاتساع، أي أن معنى بعض التصورات Concepts يتسع ويتشعب فيستحيل حصره في لفظ واحد. وبما أنه لا مجال هنا لمعالجة هذه المسائل على الرغم من أنها مثارة في محاولة شرح اصطلاح ما يعنيه لفظ «المحبة»، فإننا نقتصر على الاشارة بأن التشكيك والاتساع لا يعنيان، بالضرورة، ضعفاً في مدلولات الألفاظ أو في اللغة بحد ذاتها. وقد يعنيان، أحياناً كثيرة، غنى ايحائياً خلاقاً. وما التواطؤ Univocité إن هو سوى حد Limite لا يجوز الالتزام به إلاّ في بعض أنواع من العلوم، أو لمنع الفوضى التي قد تنجم، عبر التأويل والتفسير، عن الاسراف في التشكيك والتشكك.

وعليه، فيما يتعلق بلفظ «محبة»، يبقى الاعتماد على المعنى الشامل للنص الوارد فيه هذا اللفظ، وعلى الخط الفكري العام الذي يتميز به واضع النص، من الوسائل الواجب

الاستعانة بها لاستكشاف ما المُراد قوله، كل مرة، بلفظ «محبة».

انما كل ما سلف ذكره لا يغني ولا يمنع عن الادلاء بالشروحات التوجيهية التالية التي تساعد على فهم لفظ المحبة بطريقة أقرب إلى الصواب:

1) المحبة في الله، جوهر، أي أنها أكمل الكمالات.

2) والمحبة عند الانسان هي مبدأ تعاطفي يتجسد في تصرفات غايتها السمو بالطبيعة الانسانية الى أعلى درجة ممكنة من درجات الكمال، اقتداء بالله الكمال المطلق، وتحقيقاً لما يشعر الانسان الحر في ذاته أنه له وجد. انطلاقاً من هذا المبدأ يمكننا فهم «نشيد المحبة» لبولس الرسول حيث يقول ما معناه: مهما أتيت من الأعمال، ومهما وُهِبْتُ من المواهب، ولم تكن لديَّ المحبة فما أنا بشيء. («الرسالة الأولى إلى أهل قورنتست، فصل 13). ولا بد من التذكير بما نقرأ في كتاب «النبي» لجبران خليل جبران، عن المحبة، لأنه صدى عميق من اصداء النشيد البولسي.

3) من هنا اجماع أكثر الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين على أن المحبة، أكثر مما هي مبدأ، فضيلة مصدرها ومحركها الأول هو الله. يقول باسكال: المحبة «ليست بشيء إن لم تكن من الله». (Elle est nulle si non de Dieu). بتعبير آخر، المحبة فضيلة، والمقصود بهذه الفضيلة أن نحب القريب في الله وبالله. ومتى كانت لنا هذه الفضيلة، استغنينا عن اللجوء الى مبادىء أخرى لتوجيه سلوكنا وتصرفنا، اذ اننا بالمحبة نتغلب على الانانية، وبهذا المعنى يأتي قول القديس اوغوسطينوس: «أحبب، وأصنع ما تشاء». (Ama et fac quod vis). والمراد بالمحبة هنا، محبة الله، ومحبة القريب.

أما توما الأكويني المشهور باعتنائه بالتمييزات وتبيان الفروقات الدقيقة، فإنه يستعرض افعال المحبة ويرى أنها على درجات متفاوتة. الفعل الأول هو فعل باطني أو تحويل داخلي في كياننا يجعلنا نحب، وهو ما يسميه «Dilectio»، أي الحب بمعناه الرفيع. ثم ينتقل الأكويني الى الأفعال الخارجية الناتجة عن المحبة، كالأعمال الخيرية: إعطاء الحسنة وما إلى ذلك...

وفي أي حال، المحبة، على وجه الأجمال، تقتضي نكران الذات، والتجرد، والتضحية الى أبعد حدودها في سبيل خير الآخرين، فيلتقي فيها المفهوم الروحاني للحب، مما جعل بعضهم يستعمل، للدلالة على هذا المعنى، اللفظ المركب، «المحبة ـ الحب» (Charité — Amour).

وغالباً ما يطلق الفلاسفة لفظ المحبة على الفضيلة المقابلة للعدالة. فالمحبة فضيلة القلب، والعدالة فضيلة العقل. قال لايبنتز: «العدالة محبة الحكيم»، ويمكن أن نضيف: المحبة عدالة القديس، لأن القداسة لا تقتصر على اعطاء الغير ما هو حق معترف له به في القانون، بل تتخطى، عملياً، مبدأ العدالة هذا، إلى التضحية، وليس فقط الى التضحية بكل ما نملك، بل بذواتنا حتى الاستشهاد. ذلك لأن القديس، بالمحبة، يتحرر من كل شيء حتى من ذاته. لذا وجب القول ان الحرية الحقيقية ملازمة للمحبة الحقيقية.

إنما للمحبة كفضيلة وكقيمة أخلاقية محررة، أعداء، أشدهم هجوماً وعنفاً الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه. فهو في أوج سخطه ضد المفهوم المسيحي للأخلاق، يحمل على محبة القريب، في أشكالها المنحطة، كما في أرقى تجسداتها، حملة لا هوادة فيها. ثم يدعو الى تنصيب الأنانية ركيزة وأساساً للقيم «الجديدة» الكفيلة بالبلوغ الى «الانسان المتفوق» المتمتع بملء الحرية. وذلك لأن مبدأ نسيان الذات هو، في نظره، مبدأ التقهقر والرجعية والعبودية.

ولا بد من الاشارة، ختاماً، إلى العلاقة الوثيقة في ما بين المحبة ونظرية المعرفة. إن للعلاقة هذه تاريخاً طويلاً. أما السؤال المحوري فهو: هل المعرفة هي الطريق الى المحبة؟ أم المحبة هي الطريق إلى المعرفة؟ سبينوزا، وهو الذي أطلق على حب الله اسم «الحب العقلي»، يمثل التيار العقلاني الذي يجعل من المعرفة شرطاً مسبقاً للحقيقة، وإلى هذا التيار يستند القول المشهور: المرء عدو ما يجهل. أما التيار الثاني المقابل للأول فيعتبر المحبة شرطاً مسبقاً للمعرفة. نجد هذا التيار عند معظم المتصوفين، أما أبرز ممثليه بين الفلاسفة فهو هنري برغسون.

مما لا شك فيه أن المعرفة والمحبة هما في جدلية دائرية متبادلة، مطردة. لا هذه تسبق تلك، ولا تلك تسبق هذه. وفي نظرنا ان اعتماد المعرفة على المحبة، وخاصة في عملية إدراك ماهية الموجود، أضمن لها من الانصياع الى منطق العقل الصرف.

اسطفان صقر

## مَحْسُوس

**Sensible**
**Sensible**
**Konkret**

المحسوس، Konkret : له علاقة بالشيء. وقد يحدد من خلال القرينة. وحتى يتضح لنا هذا المفهوم لا بد من أن نتصدى له بالارتباط مع مصطلح آخر هو المجرد Abstrakt.

فالمجرد والمحسوس هما ميزتان وتحديدان لمسار المعرفة ونتائجها، يصفان، في وحدتهما الجدلية، المجرى العام للمعرفة. والمحسوس يشكل منطلقاً للمعرفة ممثلاً بالمواضع المحسوسة في مميزاتها وعلاقاتها، ويتم تحليله في نشاط المعرفة، فتتكون مفاهيم مجردة، تتثبت مبرزة الميزات المتصلة، وجوانب المواضيع Objekte. وعلى هذا المنوال يسير الادراك نحو التجريد. فإن تكوين هذا التجريد هو مهم لإدراك جوهر المواضيع، ولكنه لا يؤدي إلى معرفة حتمية علاقاتها. ولهذا الغرض لا بد للادراك من أن يرتقي من التجريد الى شكل أعلى، محسوس لا يسقط التجريدات المحققة، والمفاهيم المجردة، وفي الوقت نفسه يتغلب على عزلتها، ومن ثم يعيد انتاج موضوع المعرفة فكرياً، بصفته كُلاً في ترابطه الحتمي، وكلاً محسوساً في تحديداته.

« فالمحسوس هو محسوس، لأنه خلاصة تحديدات متعددة، وبالتالي إنه وحدة التنوع» فالإرتقاء بالمجرد إلى المحسوس هو عنصر مهم في المنهج الجدلي للمعرفة.

ويستخدم مصطلحا « مجرد » و« محسوس» في الاستعمال اليومي. لكنهما يستخدمان أيضاً في العلوم وفي الفلسفة بالطبع، استخداماً مختلفاً. وتحت وصف مجرد، ومفهوم مجرد، يفهم غالباً كل ما هو صارم علمياً، ومعقد وعسير على الفهم. وكلمة « مجرد » تستخدم أحياناً لوصف فكر تأملي خالص، هو علمياً، فكر تافه. وفي هذا السياق يبدو الفكر المحسوس أسهل، غير معقد، فكر يسهل فهمه، يعنى بالمباشر، السهل المنال.

والفكر المحسوس، أي المفاهيم المحسوسة في الاستعمال اللغوي الفلسفي أشكال للفكر، أي نتائجه التي تتميز بارتباطها بأفكار، غير محددة بالأفراد، أم بالصدف، لا تعزل موضوع التبصر بل تبرزه بشدة، بعلاقاته كلها. ويستند الفكر المحسوس على الدوام، بشكل أم بآخر إلى كلية المعرفة الانسانية (وبالتالي الى الأحاسيس الخ).

ومثل هذا التفكير يسعه أن يكون نقطة انطلاق المعرفة العلمية فحسب. وفي سيرورة المعرفة يتحول الفكر المحسوس، القائم أصلاً بفعل التجريد، الى فكر أي فكر يعمل بالمجردات، بمجرد الآراء، ويكوّن المواضيع المثالية الخ. وهذا التحول من المحسوس الى المجرد يغني المعرفة، ويمكّن الانسانية من ادراك الكثرة اللامتناهية للمحسوس القائم أصلاً، لكن هذا التحول إلى هذا الشكل من الفكر التجريدي يفقر أيضاً الفكر، لأنه يتغاضى عن الميزات التي ورد ذكرها في وصف المجرد. ولذا لا بد من التقدم إلى مستوى أعلى انطلاقاً من الفكر المجرد إلى الفكر المحسوس.

وفي المنطق الشكلي الذي لا يتعلق بتبسط المفاهيم والفكر، بل يحلل الأشكال الاحصائية للفكر، يُستخدم غالباً مصطلحا « مجرد » و« محسوس » بمعنى مختلف.

عصام الجوهري

## مُدَّة

**Durée**
**Duration**
**Dauer**

الزمان والمكان شكلا وجود المادة. ووجودهما وجود موضوعي. وإذا كان المكان ذا أبعاد ثلاثة فإن للزمان بعداً واحداً هو الحركة نحو المستقبل، ويمكن تقسيم الزمان الى مدد أو فترات أو إلى زمان ماضٍ وحاضر ومستقبل. ويطلق على استمرار الوجود في الماضي اسم الأزل أما على استمرار الوجود في المستقبل لفظ الأبد أما على استمرار الوجود في الماضي والمستقبل فيطلق عليهما « السرمدي » أما المدة فهي عند البعض برهة من الزمن، أو جزء من الزمان المطلق وعند البعض الآخر المدة تعني الديمومة.

جاء في « الكليات » لأبي البقاء : « المدة هي حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها، سميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاصق أجزائها وتعاقب أبعاضها، فالإمتداد يصبح في حق الزمان « الزمانيات » ». فالمدة ليست بمعزل عن الحركة وعن المكان.

إذا تناولنا المدة من حيث هي برهة أو جزء من الزمان المطلق كانت علاقة المدة بالزمان علاقة الجزئي بالكلي،

والمتناهي باللامتناهي، والمدة بوصفها جزءاً من الزمان ـ زمان قد يطول أو يقصر، ولكنه محدود. قصد أفلاطون من المدة السنة الكاملة أو الكبرى لكل دورة من دورات الزمان.

هناك من يعتقد أن المدة زمان مطلق لا تحده حركة، ولكن لا زمان بلا حركة، إذ لا مدة خارج الحركة وإن كانت زماناً مطلقاً.

نيوتن قسم الزمان الى زمانين: الزمان المطلق الحقيقي الرياضي وهو قائم بذاته ويسمى مدة. أما الزمان النسبي فهو الزمان المستعمل في الحياة اليومية.

أما إذا استخدمنا المدة بمعنى الديمومة ـ وهذا جائز ـ فإنها عند برغسون تختلف عن الزمان بوصفها أساس كل ما هو كائن؛ فالمادة والزمان والحركة أشكال مختلفة لظهور الديمومة في تصوراتنا. والمدة الحقيقية ليست الزمان الذي يطبعه المكان والمجتمع بطابعهما، بل هي المشاعر التي تتعاقب في أعماقنا باستمرار. أما الطريقة لمعرفة هذه الديمومة فغير ممكنة إلا بالحدس.

وقد يفهم من الديمومة خلود النفس كما هو الأمر عند كانط الذي يرى أن التوافق الكامل بين الارادة والقانون الأخلاقي الذي يدعى القداسة يفترض التقدم اللانهائي نحو هذا التوافق. ولكن هذا التقدم اللامتناهي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا بالاستناد الى فرضية تفترض ديمومة لا نهاية لها لوجود شخصية الكائن العقلاني ذاته (هذه الديمومة تدعى بخلود النفس).

وسواء فهمنا المدة برهة من الزمان المطلق أو هي الزمان المطلق في حد ذاته، فهي لا توجد باستقلال عن المكان، لأن كلا الزمان والمكان لا ينفصلان عن وجود المادة.

### مصادر ومراجع


- أبو البقاء، الكليات، ج 4.
- بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، بيروت، 1975.
- برغسون، الفكر والواقع المتحرك.
- تاريخ الفلسفة، 6 أجزاء، ج 3.
- تاريخ الفلسفة الغربية، ج 4.
- كانط، نقد العقل العملي، تر. أحمد الشيباني، 1966.


أحمد برقاوي

## مَدَنِيَّة

**Civilisation**
**Civilization**
**Kultur–Zivilisation**

إن المقاربة اللغوية لكلمة «مدنية» تشير إلى علاقة مباشرة بين مدلول هذه الكلمة وظهورة الحياة الاجتماعية المتمثلة بقيام تجمعات سكنية وانتاجية وترفيهية تسمى مدناً. فالمدنية، إذن، هي الاسم الذي يطلق على نمط الحياة في المدينة، مع كل ما يستلزمه هذا النمط من الانشاءات المادية والفكرية والتنظيمية، وكل ما ينجم عنه من علاقات وتراكيب لا تعرفها حياة الترحُّل أو حياة الريف.

تملك اللغة العربية أكثر من كلمة واحدة للدلالة على هذا النمط من أنماط الحياة؛ هناك كلمتان أخريان، على الأقل، تحملان معنى مشابهاً في الاستعمال العادي، هما «حضارة» و«عمران». بل إن كلمة «ثقافة» نفسها، بالمعنى الشمولي الذي يعطى لها أحياناً، ترادف «مدنية».

نستخلص مما سبق ضرورة المتابعة الدقيقة لمعنى كلمة «مدنيّة» الحصري، بغية ابراز خصوصية موضوعها، الأمر الذي لا يتيسر إلا بواسطة عملية فرز تستبعد التداخلات الحاصلة بين المفردات المذكورة، مع العلم أن هذا الفرز يقتضي استذكار المعاني الحصرية لكل من هذه النظائر، لكي تأتي المقارنة بالفائدة التوضيحية المرجوة منها.

عديدة ومتنوعة، بل متباينة أيضاً، مقاصد كلمة «مدنية» في الأدبيات الانسانية، شأنها شأن غالبية مصطلحات هذا المضمار. وبما أن علم الاجتماع لمّا يزل حديث العهد، نسبياً، فمطالبته بلغة دقيقة جلية، ومحاسبته على ما يعتور فصاحته من التباسات وابهامات، أحياناً، ضرب من التعجيز، ونوع من المغالاة الاستكمالية التي تقارب الرغبة المرضية في بلوغ الكمال. زد عليه أن الأمل في بلوغ علم الاجتماع (السوسيولوجيا) شفافية العلوم الدقيقة، ليس أوفر حظاً، على صعيد التحقيق، من قرينه المتمثل في النزعة الى استكناه نواميس الظهورة الاجتماعية بواسطة الصيغ والمعادلات الرياضية، كما يعتقد أنه حصل في حيز الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والفلك الى ما ثمّة من مواضيع تتعاطاها العلوم المضبوطة. فدرءاً للاختلاط المفهومي الناجم عن تراكيب معاني كلمة «مدنيّة» نعتمد كمنهج تمييزي نمط الترتيب

التصنيفي، مع الاعتراف بكونه ينطوي على جانب من التذهين الشكلي، إن لم نقل من الاختيار الاصطلاحي الاعتباطي، لكنه يستمد ذريعته التبريرية من الحاجة المنطقية (الابيستمولوجية).

تعني كلمة مدنية في الاستعمال العادي أحد المداليل الثلاثة الآتية:

## المدنية كحكم تقييمي

تتضمن كلمة «مدنيّة» من طبعها، حكماً تقييمياً ايجابياً لصالح أحد أشكال الحياة الاجتماعية، وذلك، بالطبع، بالمقارنة الضمنية مع أنماط أخرى منها، تعتبر متدنية من حيث المؤاتاة الانسانية المطلوبة، أي أن هذه الأنماط الأخيرة تعتبر غير مدنية، أو متخلفة.

## المدنية كحكم وصفي

أحياناً أخرى تعني كلمة «مدنية» بعض مظاهر الحياة الاجتماعية بحد ذاتها، اي دون مقارنة ضمنية. فهناك تجليات معينة للحياة الاجتماعية تسمى ظهورات «مدنية»، بينما تجليات أخرى لها، ولئن كانت مزامنة للأولى، فلا تستحق هذه الصفة. تتحقق التجليات المعتبرة مدنية في مؤسسات: الدولة، الجهاز القضائي، الجيش، الى آخره... أو تتجسد في أعمال عينية: العمارات، الروائع الفنية، المنشآت الانتاجية... الخ. أما التجليات الاجتماعية الأخرى: مثل الروابط العشائرية، التكتلات المذهبية، والتي ينتج عنها أعمال ذات تأثير على الصعيد الواقعي، مثل العادات المتوارثة، كالثأر الانتقامي، أو إيكال المسؤوليات السياسية الى الزعماء بالوراثة، أو ممارسة التعاويذ والطقوس الخرافية، أو الامتناع عن الافادة من مصادر اقتصادية معينة بحجة كونها محرمة، أو مجافاة بعض الأنشطة العلمية بسبب أفكار مسبقة... الخ. كل ذلك أعمال واقعية تتجلى فيها مواقف اجتماعية تعتبر غير مدنية.

## المدنية كاتجاه شمولي

أحياناً أخرى أيضاً تستعمل كلمة «مدنية» بمثابة حالة مجموعة من المجتمعات يقال عنها متمدنة. أي أن «المدنية» تعتبر إذّاك درجة رفيعة من التقدم، أو نمطاً من الحياة الاجتماعية له خصائص معلومة مشتركة بين عدد من الشعوب التي تستمد من هذه الخصائص شخصيتها الخاصة وفعلها التاريخي.

باختصار، يقوم جوهر مفهوم كلمة «مدنية» على كونها نمطاً خاصاً من أنماط الحضارة. صحيح أن كلا من «المدنية» و«الحضارة» تدلّ على قدر ما من التمييز بين الموروثات الطبيعية والمكتسبات الاجتماعية، لكن لا بد من التفريق بين المفهومين، لجهة اعتبار المضمار الذي تشمله فكرة «مدنية» أضيق من الذي تغطيه فكرة «حضارة»، إذا نظرنا إلى كليهما على صعيد المجتمع الواحد، بينما العكس هو الصحيح، إذا أخذنا على الصعيد البشري العام.

## تمايز الحضارة والمدنية

«الحضارة»، تعريفاً، هي مجمل ظهورات الحياة الاجتماعية الموعاة، سواء منها المكتسبة بالثورات والتواصل التلقائيين، أو بالابتكار الهادف. فالحضارة تشمل الفولكلور والمعتقدات والعادات. كما تشمل الظهورات المقصودة، مثل الأنظمة والمنشآت وطرق التوجيه والتدريب. ثمة إذن، تداخل عضوي بين المفهومين، على الصعيد الواقعي. ولا يمكن التمييز بينهما إلا على الصعيد الفكري. لذلك يقتضي الأمر ملاحقة ذهنية تجريدية دقيقة لخطوط التمايز الشديدة التعرج التي تحدد خاصية الواحدة منهما بالنسبة إلى الأخرى.

### أولاً ـ خصوصية المدنية:

تمثل «المدنية» المجموعة الفعالة من عناصر الحضارة، أي النشاط التقدمي الذي يوفد الوضع الحضاري بعامل الزخم المطوّر الذي لولاه تصاب الحضارة بركود قد يطول أمده ويؤدي، بالتالي إلى الجمود، الذي يصبح بدوره، ومع تقادم الزمن، واقعاً متخلفاً، لا سيما وأن التفاعل بين المجتمعات هو تعامل تنافسي على جميع الأصعدة، فمن شأنه أن يجعل «الحضارة» التي لا يتوفر لها عنصر «المدنية» الدافع، تتحول الى واقع منفعل تجاه اندادها من الحضارات ذات النبض الفعال المتأتي من النزعة المدنية.

### ثانياً ـ الطابع العقلاني للمدنية:

يقتضي الفهم السوسيولوجي، لكي يكون مجدياً على الصعيد العملي، وواضحاً على الصعيد النظري، أن يقتصر مدلول كلمة «مدنية» على الانجازات ذات الطابع الوظيفي، أي على ما يُعنى، مباشرة، بتدبير الحياة الاجتماعية لجهة تعميق تنظيمها وتوجيه سيرورتها المتراقية، أي كل ما من شأنه أن يزيد في سيطرة المجتمع على شروط وجوده الموضوعية، وبتعبير أدق، على الناحية العقلانية. هذا في حين

أن مفهوم «حضارة» يشمل، بالإضافة إلى الانجازات الوظيفية العقلانية المكتسبة بفعل «المدنية»، كافة العناصر الأخرى كالدين والفنون والتقاليد والعادات... الخ.

**ثالثاً ـ الطابع الحركي للمدنية:**

تمثل «المدنية»، تبع الاصطلاح الذي نستصوبه لها، العامل الديناميكي الحركي الفاعل في بنية الحياة الاجتماعية. بينما تمثل «الحضارة» المظهر السكوني منها، أي مجمل البنى المتحققة في الواقع والتي تكاد تكون قد أصبحت مألوفة ومتدامجة مع عناصر سابقة فيه، إلى درجة العفوية، ومتداولة في كنف الواقع المعيوش كما لو كانت معطيات طبيعية. بتعبير آخر، تمثل «المدنية» يقظة العقل الاجتماعي الدائمة التحفز والاهتمام النقدي التطويري، بينما تمثل الحضارة حالة التوازن الميراثي المطمئن، أو على الأقل المتمتع بالمعطيات الحاصلة.

**رابعاً ـ المدنية تتجاوز الحضارة:**

ثمة مظهر آخر من مظاهر العلاقة بين المدنية والحضارة يبدو، للوهلة الأولى، مناقضاً لبعض ما أوردناه سابقاً، أعني الأمر الآتي: لئن كان مفهوم «المدنية» ينطبق، بالنسبة الى حضارة من الحضارات، على حيز معين منها، أضيق من حيزها العام، هو حيز الفعل الحركي، إلا أنه، من وجهة نظر أخرى، أي بالنسبة الى الوجود الانساني الشامل، يغطي مجالاً أوسع بكثير مما تغطيه حضارة بمفردها. بالفعل، فالحضارة، لكونها تتضمن كافة عناصر الحياة الاجتماعية العقلية والوجدانية والعينية، فهي مقتصرة حكماً على أمة واحدة، وفي أحسن الحالات، مشتركة، الى حد ما، بين عدد معلوم من المجتمعات المتجاورة اقليمياً. صحيح أن وسائل الاتصال والتبادل بين الأمم يؤدي الى نوع من المثاقفة والتوافق، إلا أن التشابه الناشىء عن ذلك يظل نسبياً، أي دون بلوغ الخصائص الجوهرية للحضارات المتمايزة التي تتفاعل. هذا، على الأقل، ما يزال قائماً حتى الآن في الواقع البشري، رغم الأجيال العديدة، والأزمنة الطويلة من التفاعل والتثاقف بين الحضارات. بل ثمة ما هو أبلغ، إذ هناك ردات فعل تقوم بها الحضارات، أحياناً، لا سيما وقت تتسارع عمليات المثاقفة أو تشتد وطأتها؛ فإذَّاك يقوم المجتمع المتلقي بردة فعل حارنة رافضة للعناصر الحضارية الوافدة، كالأنماط السلوكية والقيم الفنية والأخلاقية والمعايير الحقوقية، إلى سائر ما هنالك من الأمور المنتسبة إلى التأصل الناشىء بالممارسة المتوارثة. وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن البشرية لمَّا تزل واقع مجتمعات، من وجهة النظر الحضارية. أما إذا نظرنا إلى هذه المجتمعات من زاوية «المدنية» فنلقاها منفتحة على تقبل كافة المجلوبات المدنية من علوم وتقنيات وتنظيمات ومنشآت، ليس دون تحفظ فحسب، بل برغبة. فالظاهرة المدنية ذاتها تتوطن في كنف حضارات متمايزة، الأمر الذي يجعل مجتمعات متباينة على الصعيد الحضاري، تتماثل في مضمار المقومات المدنية. استطراداً، إذا أخذنا «المدنية» و«الحضارة» بالمفهوم الذي حددناه لكل منهما، أصبح بالإمكان استنتاج المعادلة الآتية: تشكل «المدنية» ضمن بيئة مجتمعية ذات «حضارة» معينة، أحد قطاعات هذه الحضارة. على الصعيد الانساني الشامل، تشكل كل واحدة من الحضارات القائمة قطاعاً معلوماً مما يسمى، جوازاً، الحضارة الانسانية. بالمقابل، «المدنية» هي المقوِّم الجوهري للحضارة الانسانية المرجوَّة، وبتعبير أدق، هي عنصر التوافق بين الحضارات المختلفة، أي أن المدنية تشكل القاسم المشترك بين مختلف الحضارات، وهو عنصر متنامٍ لدرجةٍ يجعل بعض علماء الاجتماع يأملون ببلوغ زمن تكون فيه الانسانية جمعاء قد أصبحت ذات حضارة واحدة.

هنا يحين السؤال الأساسي المتعلق بجوهر الظهورة المدنية: ما هو العامل الذي يتيح للفعل المتمثل في «المدنية» أن يلاقي استجابة لدى كافة المجتمعات، بقطع النظر عن الحضارات التي تكون عليها هذه المجتمعات، بينما العناصر الحضارية الأخرى يصعب انتقالها والتثاقف بها جداً؟ لست أرى جواباً عن هذا السؤال أصوب من أن «المدنية» هي نتاج العقلانية وحدها، وبما أن جوهر الانسانية هو العقل، وجدت «المدنية» ذاك القبول.

**العلاقة بين «المدنية» و«العمران»**

ان المعنى الحصري الذي حددناه لكلمة «مدنية» يتشابك جزئياً مع مفهوم كلمة «عمران» عندما يؤخذ هذا الأخير بالمعنى الذي يعطيه اياه بعض علماء الاجتماع، وبالأخص ابن خلدون. إلا أن التمييز الجوهري الذي لا بد من اجرائه في هذا الموضوع هو أن فكرة «عمران» تنطبق بصورة أدق على الانشاءات العينية من الانجازات التي تحدثها «المدنية»، كشبكات الطرق، والمباني، ووسائل الاتصال، والمصانع، والمزارع، والمختبرات، والمشافي والمدارس.... الخ... بينما تشمل «المدنية» اضافة الى كل ذلك، الانجازات

الموضوعية غير العينية، كالقوانين، والعلوم، والأنظمة، والمناهج، والايديولوجيات... الخ... أي أن موقع مفهوم « العمران » بالنسبة الى مفهوم « المدنية » يشابه نوعاً ما، موقع فكرة « المدنية » من فكرة الحضارة، أي أنه يتناول أحد مظاهرها فقط، أعني الحيّز العيني منها.

خلاصة المقارنة المنهجية بين مفاهيم « الحضارة » و « المدنية » و « العمران » تتدرج هكذا من الأشمل الى الخاص فالأخصّ، هذا على صعيد الحياة الاجتماعية الاقليمية؛ أما على الصعيد الانساني الشامل، فالحضارة ليس لها صفة شمولية، وما القول بالحضارة العالمية إلا من باب المجاز؛ أما « المدنية » فهي، بالفعل، ظهورة عالمية شاملة، وهي بالتالي صاحبة المجال الأوسع؛ في حين أن العمران لا يتعدى كونه أحد عناصر « المدنية ».

رشيد مسعود

## مَذْهَب ـ نظرية

**Doctrine**
**Doctrine**
**Lehre - Doktrin**

يقصد من هذا الاصطلاح أول ما يقصد، اليوم في اللغة العربية، مجموعة من المفاهيم ومن المواقف ومن القواعد الموجهة التي تخص ميداناً بعينه من ميادين المعرفة أو النشاط وتكون ذات اتساق وتجانس فيما بينها، والأغلب أن تعود جميعاً الى عدد محدود جداً من الأفكار المسيطرة التي تسري من خلال كل مواقف المذهب وقواعده. وهكذا يقال « مذهب أهل السنة » و « المذهب الشافعي » و « المذهب المادي » و « المذهب الاشتراكي » و « المذهب الفردي »، إلى غير ذلك. وتؤكد الكلمة المقابلة في اللغات الأوروبية الكبرى على مضمون المذهب، وهي في أغلبها تعود الى الكلمة اللاتينية Doctrina (وهي ذاتها على نسب واضح في أصلها الأول مع اليونانية Dogma) التي كانت، أي الكلمة اللاتينية، تعني التعليم ومضمونه المدرسي في المحل الأول في مقابل ما هو بالطبيعة من جهة وما هو من العادات من جهة أخرى، ثم تفرع عن هذا المعنى معاني النظرية والعلم والثقافة. ولا يزال ذلك المعنى الأصلي واضحاً في تعبير مثل « تعاليم الكنيسة الكاثوليكية »، فهو يدل على « مذاهبها ». أما الكلمة العربية فإنها تدل على مضمون المذهب وكذلك على طريقة تناول المسائل من وجهته، أي تدل على المضمون وعلى المنهج معاً، بل إنها في أصلها اللغوي الأول لتدل على الطريقة وعلى الطريق في المحل الأول. يقول « القاموس المحيط »: « المذهب... المعتقد الذي يذهب اليه والطريقة والأصل »، والكلمة هي على ما هو واضح على وزن « مفعل » دالة على اسم مكان. وهكذا فإن كلمة المذهب تدل على الرأي وعلى الطريق معاً، فمذهب الشافعية مثلاً ليس مجموعة من الآراء والقواعد وحسب، بل هو طريقة في تناول الأمور كذلك ومن الطريف أن الفيلسوف اليوناني بارمينيدس (من السابقين على سقراط) حين أراد أن يتحدث في قصيدته عن مذهبه في الوجود وعن المذهب المعارض، فإنه سماهما بالطريقين: طريق الحق الذي يقول بأن الوجود موجود، وطريق الظن الذي يقول بأن الوجود غير موجود وإن اللاوجود موجود، والواقع ان قضية « الوجود موجود » ليست مضموناً وحسب، بل هي كذلك معيار للحكم على مختلف القضايا، فهي طريق وهي منهج.

وتختلط مع كلمة « مذهب » كلمات أخرى تتداخل معها أحياناً على أنحاء متفاوتة، ومنها: عقيدة، نظرية، مدرسة، اتجاه، بل ان كلمة « المذهب » أحياناً ما تتداخل مع كلمة « الفلسفة » ذاتها، فتقول « فلسفة الفارابي » و « مذهب الفارابي »، و « الفلسفة التجريبية » و « المذهب التجريبي »، ولكن هذا الاستخدام، وان كان جائزاً، إلا إنه غير متساو في معناه، لأنك حين تقول « الفلسفة التجريبية » فإنك تقصدها باطلاقها، أما قولك « المذهب التجريبي » فإنه ينبغي أن يتبع على الفور (صراحة أو ضمناً) بتحديده: المذهب التجريبي في المعرفة، أو في الوجود أو في الأخلاق... الخ. فالمذهب الفلسفي هو تطبيق جزئي لفلسفة عامة. وهكذا، فإن، « المادية التاريخية » مثلاً هي المذهب الماركسي في ميدان تفسير التاريخ، أي مذهب الماركسية في هذا الميدان. و « الاتجاه » اصطلاح أقل تحديداً من « مذهب »، فتعبير « الاتجاه العقلي » أقل مضموناً بكثير من تعبير « المذهب العقلي »، كذلك فإنك تقول « الاتجاه التجريدي في فن التصوير »، ولكنك لا تستطيع أن تقول « المذهب التجريدي »، لأن ذلك الاتجاه الفني لم يصل ولا يمكن أن يصل الى درجة المذهب ذي المفاهيم والقواعد المؤصلة الى درجة تشابه التقنين. أما كلمة « مدرسة » فإنها تدل على المذهب الذي يشترك فيه مفكرون عديدون يضيف كل منهم

شيئاً جديداً، ولكنهم يجتمعون على أصول مشتركة، هي «مذهب المدرسة». وهكذا مثلاً فإن المدرسة المشائية في تاريخ الفلسفة اليونانية تجتمع على الاتجاه الواحدي والاهتمام بالمنهج التجريبي. والمدرسة الافلاطونية تجتمع على الثنائية في الوجود والمعرفة وعلى الاهتمام بالرياضيات الى غير ذلك. وفيما يخص كلمة «عقيدة» فإنها تدل على المذهب وقد تحول الى دستور يوجه الفهم والعمل، أي حين يقبله عقل ويعتبره مرجعاً للحكم، وحين يخالط هذا شيء من الحماس واستعداد للدفاع المبدئي عن كل آراء المذهب (قارن مثلاً الفرق بين تعبيري: «المذهب الماركسي» و«العقيدة الشيوعية»). وأعظم تمييز هو ما بين المذهب والنظرية. والفرق الأساسي هو ان صاحب النظرية يقدمها عادة على أنها فرض، أما المذهب فإنه يقدم على أنه موضع اقتناع صاحبه ويقترحه لاقتناع الآخرين به بله فرضه عليهم. كذلك فإن النظرية ينبغي أن تكون ممكنة التحقق منها عن طريق التجربة، أما المذهب فإنه يقوم على «رأي» أساسي أو مجموعة من الآراء يقدمها صاحب المذهب لتوجيه الفهم والسلوك وذلك مستقلاً عن التجربة. بل إن المذهب لهو الذي يخضع التجربة، بمعنى ما، لأفكاره، كذلك فإن النظرية (وخاصة النظرية العلمية، مثلاً نظرية التطور في علم الحياة) يمكن تعديلها وتحسينها، أما المذهب فثابت. كذلك فإن المذهب غالباً ما يكون ذا امتداد أبعد من امتداد النظرية التي تختص في العادة بجانب معين من ميدان ما. ونشير هنا الى أنه من الصعب استخدام كلمة «مذهب» في ميدان العلوم الطبيعية، اللهم الا اذا قصد منه مجموع التصورات العلمية في ميدان ما والتي تكون موضوعاً للتعليم، ولكن يستحسن استخدام كلمة أخرى في هذا المعنى، لأن «المذهب» فردي في العادة وشخصي في أصله الأول، فهو بالتالي «تعسفي» (بالمعنى المحايد لهذه الكلمة، أي انه نتيجة اختيار لا يقيده قيد)، وهو أيضاً «قطعي» أو دغماطيقي، وذلك بالاضافة الى سمة الثبات للمذهب، وهذا كله مما لا يناسب العلم الطبيعي. ومن المفهوم أن «القانون» العلمي هو نتيجة لاستقراء التجربة، أما المذهب فإنه حكم مفروض على التجربة من جانب الفكر.

ويدعونا هذا الى تحديد خصائص «المذهب» بشكل شامل.

1 ـ ربما كانت الخاصية الأساسية للمذهب أنه كل منظم من الأفكار، فهو ليس مجموعاً من الأفكار وحسب، بل هو مجموع انتظم معاً في علاقات من الترؤس والتبعية والمساندة المتبادلة حتى أصبح كلاً له بعض سمات الكائن العضوي، وخاصة منها سمة «الوحدة». ولكن المذهب مع ذلك ليس «نظاماً» أو «نسقاً»، لأن النظام أعم وأشمل من المذهب، وهو تعبير آخر عن نوع الفلسفة التي تنتظم أفكارها حول مبدأ أو مبادىء قليلة موجهة.

2 ـ الخاصية الثانية ان المذهب كل منظم من الأفكار يقوم على أساس مبادىء يمكن تحديدها، فمبدأ المذهب الديمقراطي مثلاً، هو القول بأن الأفراد متساوون، وان لكل فرد كرامة مطلقة باعتبار محض ذاته، وان المجتمع ليس إلا مجموع أفراده.

3 ـ ويرتبط بهذا على الفور خاصية ثالثة، هي ان مبادىء المذهب عادة ما تكون أفكاراً واضحة بسيطة، ولكنها قوية خصبة.

4 ـ الخاصية الرابعة ان المذهب يضع أقواله (أو أحكامه) على هيئة تجعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً، بعضها أساساً والبعض الآخر نتائج. فالمذهب المادي مثلاً يقول بأن الموجود هو المادة (أصل)، وبأن الإنسان كائن مادي (فرع)، ويقول بأن المادة هي الحقيقية (أساس)، وبأن لا «روح» هناك (نتيجة)، إذن فلا خلود للإنسان (نتيجة).

5 ـ الخاصية الخامسة ان المذهب ينبغي أن يكون شمولي النظرة، أي قادراً على تفسير كل جوانب ميدانه وتوجيه السلوك بشأنها (صراحة أو ضمناً)، أو قل إن خاصية المذهب القوي هي الشمولية.

6 ـ ومن هنا فإن المذهب القوي عادة ما يكون واحدي النظرة.

7 ـ أخيراً فإنه ليس بمذهب ذلك الكل المنظم من الأفكار الذي لا يقدمه صاحبه أو القائل به على انه «حقيقي»، فادعاء الحقيقة من جوهر المذهب، ومن هنا فإن كل مذهب هو مرشح طبيعي للاعتقاد بصحته، فإذا زال عنه شرط اعتقاد فرد واحد على الأقل لم يصبح مذهباً ونزل الى درجة الفرض أو الخيال.

ومن الجدير بالانتباه ان فكرة «المذهب» لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون اعتقاد ضمني بأن الوجود ذاته منظم، ولهذا فإن الفلاسفة الذين لا يميلون الى الاتجاه المذهبي (مثلاً الانكليزي ديفيد هيوم) لا يقبلون على فكرة ان الوجود ذاته منظم، إما برفض ذلك أو بالتشكيك في امكان التحقق من ذلك. وهذا الافتراض نفسه هو الذي يعطي المذهب خاصية صورية تتصل بطريقة عرضه، وهي خاصية

التنظيم الذي تظهر عليها أفكاره، وخاصة ما بين سابق وتـالٍ، ورئيس ومرؤوس. وليس من الضروري أن يتم « البرهان » على كل مبادىء المذهب، بل من الممكن البدء من « مسلمات »، مثلاً قول الابيقوريين بأن اللذة هي الخير الأسمى، ومع ذلك ففي حالة عدم توفر برهان على مبدأ أو مبادىء المذهب، فإن الأمر لا يعدم وجود تبريرات من نوع ما، إما إيجابية أو سلبية، ومنها مثلاً في حالة المذهب الأبيقوري في اللذة ان السعي وراءها سمة كل الموجودات الحية. كذلك فإنه ليس من الضروري لا أن يقوم « مؤسس » المذهب باستخراج كافة فروعه ونتائجه ولا أن يقوم بالبرهنة على مبادئـه جميعهـا أو تبريرها التبـريـر الكـافـي. وهكـذا مثلاً، فـإننـا نجـد ان الاقتصادي الالماني كارل ماركس ليس هو الواضع الأخير لمذاهبه ذات الطابع الفلسفي، بل سيعاون على ذلك بعض من مساعديه وأتباعه ( فريدريك انجلز، لينين، ستالين، مـاوتسي تونغ وغيرهم)، كما أن مذهب أرسطـو فـي طبيعـة المسرح سيجد من يضيف اليه عوامل تأييد وتبرير بعد وفاته بمئات السنين.

وطريقة عرض المذهب عادة ما تكـون منـاسبـة لفـرض التعليم، لأن المذهب هو في جوهره دعوة من المفكر يوجهها الى الآخرين من أجل قبول عرضه، أي لأن يكونوا على هيئة فكره هو ذاته، وهذا هو جوهر التعليم في جانبه المادي. ومن هنا فلا بد أن يكون أسلوب العرض يقينياً وقطعياً، وأن يقوم المذهب على انه فكر قابل للثبات، بل هو ثابت فور تنظيمه وعرضه. أما ان لم يكن كذلك، فلـن يكـون مـذهبـاً، بـل « بحثاً » أو « نظرية » بمعنى ما. وعلى هذا، فإذا كان كل مذهب هو في بدايته انتاج شخصي لفرد محدد، إلا انه يصبح بمحض قبول الآخرين لحقيقته أو لاعتقادهم فيه، يصبح « لا شخصياً »، وبهذا يتحول تعريف المذهب من « كل منظم من الأفكار والمواقف والقواعد التي تدور حول ميدان بعينه » الى « مجموعة من الآراء المتسقـة المستقـرة والمتفـق عليهـا »، والفرق بين النظرتيـن يقـابـل الفـرق النسبـي بيـن مـدلـول « المذهب » ومدلول « العقيدة » ( بمعناها العام ). ان المذهب حين يقبل يصبح مصدراً « لسلطة » فكرية أو عملية في ميدانه، وحين ينتشر يصبح من الممكن الحديث عن « الدخول » في المذهب وعن « الخروج » عليه. فهو يصير سلطة موضوعية مستقلة عن شخص القائل به وعـن شخـص الآخـذ بـه علـى السواء. وعلى حيـن ان البـدايـات الأولـى الممهـدة لظهـور المذهب في فكر صاحبه تتسم بأنها « بحث »، وان المذهب يظل كذلك طالما لـم يصـل صـاحبـه الى الاعتقـاد الجـازم بصحته، الا ان المذهب بعد ظهوره وقبول صاحبه وآخرين لصحته يبتعد عن روح البحث ليصبح فكراً ذا طابع جازم قاطع، بعبارة، يصبح المذهب « عرضاً لنظام الأشيـاء وليس مجرد اكتشاف لذلك النظام ». واذا كان المذهب بعد تكونه يصير عرضاً لا اكتشافاً، كان من الطبيعي أن يتسم « الموقف المذهبي » بالجمود في بعض جوانبه، لأنـه مقيـد بنصـوص المذهب. ( ومن هنا نجد من قد يتحدث عن المقابلة بين « الصرامة المذهبية » و « المرونة العملية » ). ولكن أحياناً ما يستطيع بعض « المفسرين » للمذهب أن يرتفعوا الى درجة من الأهمية تقرب من أهمية مؤسسه، اذا قدر لهم عدم الخضوع الحرفي للمنصـوص وادراك « روح المـذهـب »، فينظـرون بمنظاره مرة أخرى الى المسائل، وخاصة الجديد منها، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ابن تيمية في علاقته بالمذهب الحنبلي، والأوروبيون ومالبـرانش وسبينـوزا ولايبنتـز فـي علاقتهم بالمذهب الديكارتي. أخيراً، فإن بعض المذاهب هي من القوة بحيث لا تكون مجرد قواعد، بل تجمع الى ذلك روح المنهج، ويتضح هذا الفرق من المقارنة مثلاً بين المذهب الرواقي والمذهب الأبيقوري في فلسفة الأخلاق اليونـانيـة: فالأخير كان أقرب الى هيئة المذهب النهائي فلم يتح لاتباعه فرصة الحركة المتحررة وكانت النتيجة ان لم يَنْمُ المذهب، بينما كان المذهب الرواقـي يجمـع الى سمـة « المبـدأ » ( أو المضمون) سمة « الموقف » أيضاً، فجعله هذا أقرب الى روح المنهج، واستطاع بذلك أن يستمر خلال مئات من السنين وأن يتطور محافظاً مع ذلك على روح المذهب الأصلي. ومثال آخر على هذا الفرق بيـن المـذهـب كمبـدأ ( أو مضمـون) والمذهب كطريق، هو حالة الفلسفة الماركسية التي أصبح بعض معتنقيها أو مؤيديها يميلـون اليـوم، فـي الغـرب، الى اهمال نظريتها في المـادة بـاعتبـار أنهـا نظـريـة سـاذجـة، ويؤكدون على « المنهج » الماركسي، ومن المشاهد اليوم في العالم الإسلامي ان بعض العقول التي تميل الى ذلك المذهب تفعل نفس الشيء، وان كـان ذلـك إمـا لنفس الاعتبـار أو لأسباب أخرى ( ضعف تكوينهم الفلسـفي، الخوف من القول بأقوال الماركسية الأصلية، الى غير ذلك ).

ونشاهد مما سبق ان المذهب عادة ما يكون سلطة فكرية تمتد لتؤثر على مدى سنوات أو عقود أو قرون طويلة في الحضارة التي تنتمي اليها، ولهذا فإن المذهب القوي هو دائماً وقود للنشاط، للنشاط الفكري أو للنشاط العملي، فمن سماته

إذن، إنه وسيلة للتحرك العملي سواء على مستوى الفهم أو على مستوى السلوك. وهذا يؤدي بنا الى اثارة مشكلة مهمة، هي: هل هناك وجه حاجة حقيقي الى المذاهب؟ وهذه أساسها مشكلة أخرى وقد تكون أهم: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي الى تكوين المذاهب؟ أم ان المذاهب هي نتاج عقول ذات سمات معينة، وليست نتاجاً لكل العقول؟ ومصدر هذا الاشكال الأخير ان هناك من كبار المفكرين في كل الحضارات على اختلافها من لم ينتج مذاهب بالمعنى الدقيق أو من لم يتوقف عند مذاهب نهائية ويستقر عليها، بل إن هناك من المفكرين من رفض صراحة فكرة تكوين مذهب على مستوى الفلسفة بوجه عام (أي فكرة النظام الفلسفي). ومن أمثلة الحالة الأولى ما نعرفه عن افتقار الاتجاه السفسطائي الى وجود مذهب أو مذاهب محددة له، وهناك كذلك حال المتصوفة الإسلاميين وخاصة المبكرين منهم، وكذلك الحال مع رجال مثل رفاعه الطهطاوي أو جمال الدين الافغاني، ولكن أعظم مثال هو الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي كان يغير من مواقفه ما بين مرحلة وأخرى من مراحل انتاجه، بل وما بين محاورة وأخرى مما ينتمي الى نفس المرحلة (مثلاً موقفه من طبيعة النفس وخلودها يتغير ويختلف أحياناً اختلافاً شديداً ما بين «فيدون» و«الجمهورية» و«فايدروس»، وكلها محاورات تنتمي الى ما يسمى بمرحلة النضج من مراحل تطور الفلسفة الافلاطونية)، بل ان مذهبه الرئيسي الذي يسمى عادة باسم «نظرية المثل» تطور واختلفت مواقفه اختلافاً صارخاً، حتى لا يبقى مستمراً الا القول بوجود عالم عقلي الى جانب العالم الحسي وأن الأول أصل للثاني، وهكذا فإن أفلاطون لم يكن بعيداً وحسب عن «روح النظام» بل كان كذلك دائم الثورة على «روح المذهب»، حيث لم يتوقف على مذهب بعينه خلال حياته الفكرية، لا في نظرية الوجود ولا في نظرية المعرفة ولا في ميادين الأخلاق والسياسة والنفس جميعها. أما الحالة الثانية، فإن أكبر مثال عليها هو اتجاه الفلسفة الانكليزية في الحضارة الغربية حيث تزور بصفة عامة سواء عن «روح النظام» أو عن «روح المذهب». ويضرب الفيلسوف الانكليزي برتراند رسل (في كتابه عن «تاريخ الفلسفة الغربية») على ذلك مثالاً حالة مواطنه جون لوك 1632 ـ 1704 ميلادية حين يتحدث عن ضمور المواقف القطعية (الدغماطيقية) عنده، فيقول: «لقد انتقلت إلى جون لوك من أسلافه بعض القضايا التي كانوا يرون أنها يقينية: وجودنا نحن أنفسنا، وجود الإله، حقيقة الرياضيات. ولكن نظريات لوك تختلف عن نظريات سابقيه من حيث تأكيده على صعوبة تقرير الحق، حتى أن الرجل العاقل هو الذي سينظر إلى آرائه التي يقول بها مع قدر من التشكك. هذا المزاج العقلي عند جون لوك هو ذو صلة وثيقة باتجاه التسامح الديني [في عصره] وبنجاح نظام الديمقراطية البرلمانية [في انكلترا] وبمذهب «حرية الانتاج والتجارة» [في الاقتصاد]، وبقواعد مذهب الحرية كنظام شامل».

وهكذا فإن من العقول من يميل الى الجزم في الأحكام، ومنها ما يميل الى موقف التشكك. كذلك فإن هناك من العقول ما يتجه وجهة الميل الى التركيب وإن منها ما يتجه وجهة الميل الى التحليل، والعقول الأولى هي التي تميل الى انتاج المذاهب. ولا حاجة الى القول ان الاتجاهين يكمل كل منهما الآخر، وعادة ما يكون التحليل تمهيداً للتركيب (مثلاً يمكن اعتبار محمد عبده صاحب ميل الى الفكر التركيبي، وهو في هذا يستفيد من بعض نتائج جمال الدين الافغاني صاحب الميل الى التحليل والوقوف عند الجزئيات). وعلى ذلك فإن الاجابة على سؤال: هل من طبيعة الفكر أن ينتهي إلى تكوين مذاهب؟ هي ما قلناه، أي أن من طبيعة بعض العقول الميل الى تكوين مذاهب. أما السؤال الأسبق، الذي كان: هل من حاجة فعلية الى المذاهب؟ فإن الاجابة عليه متضمنة هي الأخرى فيما قيل منذ سطور، من أن النظرة التحليلية والنظرة التركيبية متكاملتان، أو فلنقل بعبارة أصرح: إن المذهب يؤدي وظيفة جوهرية في الفكر والعمل، هي وظيفة تنظيم شتات الأفكار والمفاهيم بحيث ترتد الكثرة الى نوع من الوحدة، وليس هذا بعجب لأن شرط الفكر الإنساني بل الحياة الإنسانية هو وحدة الشعور، وهذا بالضبط ما يقوم به المذهب على مستوى الفكر، وهذا هو الذي يعطي للتفسيرات والسلوك طابعها التوحيدي المميز للإنسان وينتهي هذا الطابع التوحيدي الى أن يكون ذا صبغة جمالية من وجه ما.

و«المذهب» يمكن أن ينظر اليه من وجهات ثلاث للنظر: من وجهة نظر صاحبه، ومن وجهة نظر متلقية والمعتقد فيه، وأخيراً في ذاته. ولا تتطابق هذه الوجهات للنظر تماماً، فصاحب المذهب قد يقول به لدواع واعتبارات وفي ظل ظروف غاية في التنوع وقد تخفى على الإدراك، وقد يكون ما قصده منه صاحبه غير ما ينتهي اليه عند متلقيه، واذا دخل المذهب متحف التاريخ فقد يكتشف المؤرخ انه «في ذاته» على غير ما ظن مؤلفه أو المعتقد فيه. ويناسب هذا المقال

أيضاً التميز بين روح المذهب (أو منطقه) وبين منصوصه، وكذلك التميز بين نتائج المذهب ومبادئه، فقد تقضي روح المذهب على منصوص المذهب، ومن أمثلة ذلك قول المذهب الشكي: «لا حقيقة هناك»، فينتج عنها ان هذا المذهب نفسه غير حقيقي، أو قول المذهب المادي التاريخي عند ماركس ان النظم والمذاهب الفكرية وغيرها هي «بناء فوقي» يتغير تبعاً لتغير البناء التحتي وان كل شيء يخضع للتغير، فينتج عن هذا ان ذلك المذهب نفسه ليس هو «العلم» الثابت النهائي على ما يقول القائلون به. كذلك فقد تتناقض نتائج المذهب مع مبادئه، فالمذهب الديمقراطي مثلاً قد ينتهي في نتائجه الى هدم الديمقراطية. أخيراً فإنك تستطيع أن تنظر الى أي مذهب من زوايا ثلاث: زاوية اتساقه المنطقي الداخلي، وزاوية حقيقته (أي اتساقه مع الوقائع الخارجية أو المعارف المقبولة)، وأخيراً زاوية فائدته. وليست الزاوية الأولى هي أهم دوافع الآخرين الى الاعتقاد بمذهب ما، بل ربما كانت فائدته، بأعم معاني كلمة الفائدة، هي معيار الاختيار، أما القول بحقيقته أو لا حقيقته فإنه يدبر من بعد اختياره أو رفضه.

والآن، ما هو حال المذاهب الفلسفية أو الفكرية بشكل أعم في العالم المستعرب (أي المتكلم باللغة العربية)؟ مما يؤسف له ان الكثيرين لا يرون الحقيقة الناصعة: وهي أنه لا توجد عندنا فلسفات من صنعنا، ونضيف: ولا حتى مذاهب فلسفية أو فكرية، وكل الموجود، منذ ما يقرب من المائتي عام، هو عمر العصر الحديث في هذه المنطقة الثقافية، إنما هو محاولات وحسب، ويعود هذا النقص الى عوامل أهمها: أ) الانخداع بوهم ان الحضارة واحدة وان فلسفة الغرب هي فلسفة لكل البشر. ب) عدم وجود الأفراد الذين يجمعون في آن واحد بين اتساع التكوين الثقافي وعمقه والقدرة على النظر المستقل والجسارة في الفكر والرغبة في ذلك. وأخيراً، جـ) سيادة أسلوب المقالة القصيرة في الانتاج الفكري، حتى أصبح أدباء يسمون بالمفكرين وبأصحاب المذاهب. ان فكرنا تائه لأنه لم يصل الى نظرة شمولية توحيدية جسور.

عزت قرني

---

## مَرْحَلَة

**Période**
**Stage-Period**
**Etappe**

---

ليس لكلمة مرحلة دلالة خاصة بالفلسفة إذ إنها تعني جزءاً أو حقبة أو فترة أو لحظة من التطور أو النمو، لذا فقد ارتبطت دوماً بفكرة زمن يسبقها وآخر يأتي بعدها. إنها جزء من كل من تطور كل كائن حي وبهذا المعنى فإنها ليست وقفاً على الفلسفة بل نجدها في كل العلوم بما في ذلك الرياضيات.

وكلمة مرحلة اقترنت في الفكر الحديث بمفهوم التطور؛ أي بوجود سيرورة مستمرة تنتقل من طور بدائي إلى طور أكثر تعقيداً وأقدر من سابقه إلى أن تصل الى الطور النهائي، طور الكمال والتمام. وبهذا المعنى يقول هيدغر بأن الفلسفة، في عصرنا، قد دخلت المرحلة النهائية؛ أي أنها بلغت ذروة تطورها أو آخر فترة لنموها المستمر حين سمحت للعلوم بأن تنطلق وتتقن؛ أي أن التكنيك يمثل المرحلة الأخيرة لنمو الفلسفة وتطورها.

لعل أهمية كتاب ميشال فوكو «الكلمات والأشياء»، أو أحد أسباب الضجة التي أثارها حين صدوره تكمن في أنه ينسف فكرة الاستمرارية في الانتقال من مرحلة إلى أخرى. فلقد عاش الفكر الغربي وهو يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن هناك تواصلاً مستمراً في مراحل تطوره منذ عصر النهضة على الأقل، فجاء كتاب فوكو ليؤكد بأن كل حقبة لها خلفياتها الخفيّة التي تفسرها وتشكل انقطاعاً كاملاً مع الحقبة التي سبقتها؛ فمرحلة الحداثة ليس لها من صلة مع العصر الكلاسيكي الذي سبقها. كل مرحلة عند فوكو تصبح وحدة قائمة بذاتها لا تهيؤها الفترة التي سبقتها، هناك حقبات من التاريخ الفكري مستقلة وغير متواصلة، وكل حقبة تخضع للقَبْلية التاريخية L'apriori historique أي لمجموعة الشروط الخفية التي تسمح لها بأن توجد.

في التحليل النفسي اكتسبت كلمة مرحلة أهمية خاصة لكثرة المراحل التي ميزها المحللون في التطور النفسي الجنسي؛ فهناك أولاً المرحلة الفميَّة Stade oral/Oral stage وهي المرحلة الأولى في هذا التطور وتدور حول الغذاء ويشكل الفم والشفتان محور النشاط الجنسي، وتلي هذه

المرحلة المرحلة الشرجية أو الاستية Stade anal/Anal stage وفيها يتمركز الليبيدو حول الشرج، ثم هناك المرحلة التناسلية Stade génital حين يمر التطور الجنسي بفترة المراهقة ثم النضوج. هذا وقد أضاف جاك لاكان إلى هذه المراحل مرحلة المرآة Stade du miroir وهي تكون بين سن الستة أشهر وسنة ونصف السنة وفيها يتعرف الرضيع الى صورته في المرآة.

### مصادر ومراجع


- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Freud S., Trois essais sur la théorie de la sexualité, éd. Gallimard, Paris, 1957.
- Heidegger, Martin, «La fin de la philosophie et la tâche de la Pensée» in Kierkegaard vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.


جورج زيناتي

## مَسْؤولِيّة

**Responsabilité**
**Responsability**
**Verantwortung**

لجلاء مفهوم المسؤولية، وهي أمر داخلي شديد التعقيد في صميم الانسان، على اتصال وثيق بكل من ميتافيزيقا وعلم الأخلاق والعلوم الانسانية، يجدر الانطلاق من الأفعال الانسانية واستعراضها موضوعياً بذاتها، ثم اظهار نوع علاقتها بالانسان، والانتهاء إلى احتمالات علاقة الانسان بها. اخترنا هذا النسق انسجاماً مع تطوّر مفهوم المسؤولية عبر التاريخ.

موضوعياً، توجد تصنيفات كثيرة للأفعال الانسانية، نذكر منها: المحلّلة والمحرّمة، الصالحة والشريرة، المحلّلة النافعة والمحلّلة غير النافعة، الشرعية وغير الشرعية، الدستورية وغير الدستورية، المبدّلة للأشياء والمبدّلة للذات، المحاسبة للماضي والمخطّطة للمستقبل. لن نستفيض في شرح كل تصنيف على حدة، بل نكتفي بالتلميح إلى أن المحلّل والمحرّم لا يأخذ أصلاً بالاعتبار صلاح الفعل أو شرّه بل إرادة الآمر والناهي المطلقة. بخاصة المحرّم، وقد سمّي «تابو» أيضاً، كان ينهى عن أفعال تبدو في ظاهرها صالحة، بل مقدّسة في بعض الأحيان، ومع ذلك كان ينزل بمن يعصاها عمداً أو سهواً أو حتى قسراً أشنع العواقب. وهذا ما دفعنا إلى تفحّص علاقة الأفعال البشرية بالإنسان الذي تصدر عنه، ذلك لأن مفهوم تبعة الأفعال اختلف، ومرّ بمراحل تاريخية نتوقف عند أهمها.

ففي مرحلة أولى، سادت فيها النواهي المحرّمة، كانت تبعة الأخطاء تلحق بفاعلها بدون أي تقدير لشخصيته ومقوّمات سلوكه. كان الخطأ يؤخذ بمثابة واقع خارجي، موضوعي، اجتماعي، بقطع النظر عن قصد الفاعل وعن مشاركته العمدية في الفعل، بل كثيراً ما كان ارتكاب الخطأ مصيراً، محتماً على الفاعل، يتعذّر عليه الافلات منه. ومع ذلك كان العقاب ينزل بمثابة انتقام أكيد يحلّ بمن ارتكب الاثم، حتى ولو كان مسيّراً لا مخيّراً. ذاك كان الشكل المأساوي للتبعة، أو المسؤولية، الذي أبرزه في مختلف ألوانه المسرح الإغريقي القديم. من جهة «يُموضع» الخطأ، يضعه في اطار الحوادث الخارجية الخاضعة لقضاء لا مفرّ منه، ومن جهة أخرى يطالب بمعاقبة فاعل الخطأ بشراسة وقساوة، دون أن يخفف أي ظرف من فظاعة الخطأ والعقاب.

في مرحلة ثانية، انتقل فيها الناس من هاجس المحلّل والمحرّم إلى التمييز بين الخير والشر، وإلى وعي ما لكل منهما من ارتباط بتكوين الانسان المتميّز بالعقل والارادة الحرّة، فأدركوا أن الخطأ، كي يكون انسانياً، لا ينحصر في سياق اضطراري لحوادث موضوعية خالصة، بل يعالج في علاقته مع الادراك والحرية والذات التي يصدر عنها الفعل. برز من ثَمّ دور القصد الواعي، والارادة الصالحة أو الشريرة داخل الانسان، وتفوّق العامل الداخلي على النتيجة الموضوعية في تقدير الصلاح والشر. فتحوّلت التبعة التلقائية الموضوعية إلى مسؤولية تتضمن تصوّراً أكثر انسانية، يتركز على ما يشدّ الانسان من الداخل الى الفعل المتمم، صالحاً كان أو شريراً، أي على الطابع الواعي المميز والارادي العمدي. فسقراط، الفيلسوف الإغريقي، ينسب المسؤولية إلى الانسان لأنه كائن عاقل، يستطيع من ثَمّ أن يبرّر ما يقوم به، لأنه يسوّغ أفعاله ضمنياً قبل أن يتمّها فعلاً. وانسجاماً مع التصور الجديد لارتباط الانسان بأفعاله، صدرت تشريعات عامة حدّدت بشكل واضح ودقيق حقوق الانسان وواجباته، سواء في المجتمعات الدينية أو المجتمعات المدنية. وبذل الفلاسفة جهودهم لابراز مضمون الخير والشر، وجلاء ما له من علاقة مع التصوّر الجديد للانسان.

في الاطار الجديد صارت التبعة خاصة من خصائص الفعل

الانساني، يمكن بموجبها بل يجب نسبة الفعل الى فاعله، لا بشكل أعمى اعتباطي، بل لكون الفاعل سيد أفعاله. وفي المقابل، ينشأ عند الفاعل مسؤولية، يرتبط بموجبها بأفعاله مدركاً أنه سيّدها. وحيث ارتبطت التبعة بالأفعال، أمكن قسمتها إلى تبعة طبيعية وتبعة خلقية. بموجب الأولى ينسب الفعل إلى فاعله طبيعياً، لا خلقياً، حيث يتم الفعل بدافع عنف طبيعي أو بدون انتباه من قبل الفاعل. بديهي أن لا تؤخذ هنا التبعة بمعناها التام، إذ لا تقابلها مسؤولية عند الفاعل. أما بموجب التبعة الخلقية، فينسب الفعل إلى الفاعل مع المديح إن كان صالحاً والذم إن كان شريراً، وتقابلها مسؤولية عند الفاعل متأصلة في ارادته الحرّة وفي إدراكه الواعي لصلاح الفعل أو شرّه. يمكن هنا رؤية ارتباط التبعة بالخلقية، حيث أن كل فعل حر، وبالتالي ذي تبعة، قابل ليكون فعلاً خلقياً. ومع ذلك، ينطوي مفهوم الخلقية على علاقة مع صلاح الفعل الانساني أو شرّه، بينما ينحصر مفهوم التبعة في علاقة الفعل مع الحرية المقرِّرة والمنفِّذة. ولا تطبق تبعة الأفعال تلقائياً وبشكل واحد، بل تخضع لمقاييس وتحليلات. إن كل فعل خلقي ينسب شرعاً إلى فاعل سيّد، وكل ما ينزع أو يخفّف أو ينمي الحرية أو السيادة إبّان الفعل الانساني، يسهم بالنسبة عينها في نزع أو تخفيف أو إنماء التبعة. فإن قام انسان بفعل زريٍ وهو يجهل شرّه، تعذّر اتباع الفعل به، ذاك لأنه يجهل شرّه. كما لا يكفي، لاتباع الصلاح، أن يكون الفعل صالحاً، بل يجب على من يقوم به أن ينوي الخير. وبالإضافة إلى ما تقدم، لا تنحصر التبعة في الأفعال المتممة فحسب، بل تطال الاهمال في بعض الأحيان.

المسؤولية هي ذات ارتباط بمسؤول، أي مع انسان يطرح عليه السؤال بشأن أمر من الأمور أو فعل من الأفعال مع افتراض ضمني عند السائل بأنه يستطيع الاجابة عليه بل يجب أن يجيب عليه. وفي الواقع، بعض الألفاظ الأوروبية، كالفرنسية والألمانية، تركز على الاجابة في الدلالة على المسؤولية. ودرج الناس على التمييز ما بين المسؤولية الخلقية والمسؤولية القانونية. بوجه العموم، تبقى المسؤولية الخلقية ميّزة من يجب عليه أن يجيب عن أمر من الأمور، إذ يعود إليه تأمين سيره الحسن، وتحمّل مختلف التبعات، بخاصة تبعات التصرفات العابثة. أما بوجه الخصوص، فالمسؤولية الخلقية هي شخصية، إنها ميزة من يستطيع الاجابة ويجب عليه أن يجيب أمام ضميره أو أمام الله عن أفعاله. يجب عليه الاقرار بها كأفعال صادرة عنه، ويرضى بما ينتج عنها. فلا يقرّ بأنها أفعاله إلا لتيقّنه من أنه تصرّف بمعرفة تامة وبحرية واعية. وبمعنى حصري، تقضي المسؤولية الخلقية بالإجابة عن كل الأفعال الواعية والحرة فقط، سواء كانت أفكاراً أم نيات أم أفعالاً خارجية. وقد تمتد المسؤولية الخلقية لتصير مسؤولية عن انسان آخر أو حتى عن شيء من الأشياء، وتكون إذ ذاك ميزة من هو مكلّف بحراسة انسان أو شيء ورعاية سلوكه. فينتج عن التكليف، وضمن بعض الحدود، واجب اعتبار ما يحدث من خير أو شرّ لمن هو في عهدة المكلّف، كما لو كان من فعله الخاص، فيتحمل من ثم ما ينشأ عنه من تبعات. هكذا يكون الأهل مسؤولين خلقياً عن تربية أولادهم، وسائق السيارة مسؤولاً عن سلامة الذين ينقلهم.

أما المسؤولية القانونية فهي ميزة من يجب عليه، بقوة القانون، أن يجيب أمام من يعود إليهم الحق، وفي النهاية أمام القضاء، عن فعل أو عن شخص. وتنقسم المسؤولية القانونية بدورها إلى مسؤولية مدنية ومسؤولية جزائية. ينتج عن الأولى، بقوة القانون، واجب التعويض عن الضرر اللاحق بالآخرين. فالمالك مسؤول مدنياً عن الأضرار الناجمة عما يملكه من حيوانات وآلات وأشياء. ولا تفترض المسؤولية المدنية ارتباطاً محتماً مع المسؤولية الخلقية، إنما حيث يوجد وعي مميّز وحرية، تقوى المسؤولية المدنية بالمسؤولية الخلقية، وترافقها في بعض الظروف مسؤولية جزائية تنزل العقاب بقوة القانون. وتجدر الملاحظة أن المسؤولية الجزائية تفترض مبدئياً المسؤولية الخلقية، فلا يجوز، قانوناً، معاقبة الانسان على فعله إن لم يرتكبه إرادياً على الأقل. فلا تنزل العقوبات بالمجرم إلا بعد اثبات مسؤوليته الخلقية، وحيث يتعذّر اثباتها تخفف المحكمة من شدّة العقاب.

يكثر الكلام في أيامنا عن المسؤولية السياسية التي تنشأ عن ارتباط إنسان بدستور معيّن يخوّله حق الاسهام في الحياة العامة، سواء بممارسة حق الانتخاب أم بتولي مختلف الوظائف العامة. وتركز الدساتير المعاصرة على أن كل مواطن هو مسؤول داخل جسم الوطن السياسي، ويختلف مدى المسؤولية حسب سلّم تدريجي، من رئيس الدولة حتى المواطن العادي. إن المسؤولية السياسية تبغي خدمة المصلحة العامة، وبديهي بالتالي أن تتطور مع تطور مفهوم الجماعة والمصلحة العامة.

لقد تطوّر تصوّر المسؤولية ومعناها بشكل ارتقائي، ونما الشعور بالمسؤولية عند الأفراد مع نمو الحضارة. وظهر في العالم المعاصر اقبال جمهوري على المطالبة بالمسؤولية

والحاح على الحصول على مزيد منها، إن في المجال الفردي أو في الحقل الاجتماعي والسياسي. وقويت أيضاً بخاصة فكرة المشاركة في المسؤولية في مختلف الحقول الصناعية والاقتصادية والتربوية والسياسية. حدث كل ذلك بتنسيق مع تطوّر الانسان الحضاري ومع أشكال ارتباطه بالوجود وبالمجتمع.

في مرحلة ثالثة، نحا تصوّر المسؤولية منحى مستقبلياً وجودياً، فقوي التركيز على فعل الانسان الحر القادر على تقرير مصيره، الفردي والجماعي، بمعزل عن أي كيان اسمي، حتى ولو كان الله خالق الحرية الانسانية. وتأصلت المسؤولية في قدرة الانسان على انكار قد يمتد إلى كل وجود قائم، أو أقله على أظهار اشكالية القيم وكل ما هو موجود، ويرافقها قدرة مطلقة على اختيار لا ينحصر في الأفعال، بل يتعداها الى المسوّغات والقيم لتبرير الأفعال. وتبلور هذا المنحى الجديد في مشروع صياغة الذات المؤولة، فنمت المسؤولية مع نمو الذات، وهي لا ترضى بحدّ معيّن، بل تتحدى المستحيل. ان محرّك النمو هو الانسان الذي يطرح، بشكل دائم، وبرفقة من يعيش معهم، مشكلة وجوده الفردي والاجتماعي، ويسعى الى الاجابة عليها ببرامج مرحلية على الرغم من تصويب نظره نحو المطلق أو برغبة مطلقة. فبات التساؤل الدائم النسق الانساني الأصيل، وبدا طلب الاجابة، من الذات ومن الآخرين، نسقاً انسانياً أصيلاً أيضاً. ولن تكون الاجابة تعليلاً منطقياً، بل برنامجاً أو مشروعاً وجودياً يتبرّر بمقدار ما يتقدّم في التحقيق ويثبت ايجابيته.

في هذه المرحلة يقوى وعي الانسان بمدى سيطرته على المستقبل، فلا يلجه أعمى غافلاً، ولا منقاداً صاغراً، بل يقبل عليه كمدى تنفيذ بعد أن يكون أفق تخطيط في مشروع، وتتسع المسؤولية إلى المشاريع، غير منحصرة في محاسبة أفعال متفرقة صالحة أو شريرة. أما المشروع الأساسي عند الانسان فهو وجوده بالذات، فترتد إليه الأفعال الحرة التي يقوم بها وتسهم في بنيانه. وبمقدار ما ينمو يتسنى له وعي طاقاته بدقة وادراك سبل تقويتها وإنمائها والاحاطة بمدى امكاناته الفعلية، فيتوفر له الالتزام بمسؤوليات تتناسب مع وجوده الفعلي.

بشارة صارجي

---

## مُسْتَقْبَل

**Avenir**
**Future**
**Zukunft**

---

اسم يدل على الزمان الآتي. يطلق على ما يمكن أن يقع من حوادث، أما على استمرار الوجود في المستقبل فيطلق «أبد» ويقع المستقبل في مقابل الماضي (انظر ماضٍ).

وقد أشار أفلاطون الى المستقبل عند تقسيمه الزمان بقوله «ما سيكون». أما جابر بن حيان فرأى أن المتزمن إنما ينقسم إلى ثلاثة أقسام: ماضٍ ذاهب، دائم واقع، وآت مستقبل متوقع وروده.

ووجد شلنغ في المستقبل زماناً يقع أمامنا يمكن التعرف عليه إلى جانب الماضي القابع من ورائنا والحاضر الذي نحياه.

أما هيغل فلا يرى إلاّ الآن، حيث الماضي والمستقبل لا وجود لهما، لكن الحاضر ليس إلا نتيجة الماضي وحامل المستقبل.

وبالنسبة إلى نيتشه، فإن أزلية الزمان تعني أزلية الماضي وأزلية المستقبل. وأزلية الماضي تستلزم أن يكون قد حدث كل ما يمكن أن يحدث، وكذلك يستلزم المستقبل اللامتناهي والأزلي وورود جميع الأحداث داخل الزمان في المستقبل.

ويعتقد أكثر الوجوديين أن الانسان حركة مستمرة نحو المستقبل أي المستقبل الذي سوف يكونه. وفي هذا الصدد يعلق هيدغر: أننا نعلو دائماً على ذواتنا متجهين نحو المستقبل لأن وجودنا في صميمه ليس إلا إتجاهاً أو «مشروعاً» وكلمة مشروع إنما تدل على أننا نعمل دائماً من أجل تحقيق إمكانياتنا. فنحن في توتر مستمر نحو المستقبل. بل إن الزمان نفسه يبدأ بالمستقبل. والانسان إنما يعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد.

ولا تنظر الماركسية إلى المستقبل إلا بوصفه جزءاً من الحركة المستمرة للتاريخ البشري. وهو على الرغم من الجدة التي ينطوي عليها فإنه يتضمن كل ثراء الماضي على أساس ديالكتيكي قائم على نفي النفي، وما المستقبل إلا ثمرة هذه الحركة الديالكتيكية الصاعدة بشكل حلزوني نحو التقدم التاريخي ـ الاجتماعي وذروته المرحلة الشيوعية. ولا يشكّل المستقبل سوى حافزٍ لمزيدٍ من السيطرة على الطبيعة ومزيدٍ

من الحرية وانسجام الشخصية. ولكن مستقبل الشخصية هذا لا معنى له بمعزل عن مستقبل المجتمع، بل ومستقبل البشرية.

ولما كان المستقبل واقعاً ممكناً فلا يمكن معرفته مباشرة بل معرفة استنتاجية قائمة على التنبؤ، التوقع.

والماركسية استناداً إلى اقرارها بالحتمية وفق قوانين موضوعية يخضع لها التاريخ الإنساني، فإن التنبؤ بمستقبل التاريخ الانساني يأخذ الطابع العلمي. ومنطق التاريخ، منطق التقدم - سيفضي حتماً إلى انتصار الشغيلة واقامة المجتمع اللاطبقي، كما يؤكد كلاسيكيو الماركسية - اللينينية. وهكذا يكف التنبؤ بالماركسية عن أن يكون رجماً في الغيب.

لكن جمهوراً من الفلاسفة في الغرب يقفون ضد إمكانية معرفة المستقبل أو التنبؤ به. حيث يؤكد كارل بوبر - مثلاً - عدم خضوع التاريخ لأي قيمة كانت. ولا جدوى لما يسميه ماركس - بالقوانين الموضوعية إذ ذاك فمن المستحيل التنبؤ بالمستقبل، أو سير التاريخ الانساني، ومن المستحيل كذلك قيام نظرية علمية تكون أساساً للتنبؤ التاريخي.

كما يعلق بول فاليري كذلك أننا ندخل المستقبل ناكصين على أعقابنا وهذا هو أهم درس يعلمنا اياه التاريخ، لأن التاريخ علم بالأشياء التي لا تتكرر أبداً، أما الأشياء التي يمكن تكرارها فهي من شأن الفيزياء. إن التاريخ تاريخ المفاجآت بل ينطوي على نتائج تثير الدهشة والذهول.

وكما ينقسم الفلاسفة إلى فريقين في ما يتعلق بمعرفة المستقبل فإنهم أيضاً ينقسمون إلى تيارين على أساس نظرتهم إلى المستقبل تيار تشاؤمي وآخر تفاؤلي.

ويندرج كل من شبنهور وهارتمان وأكثر الوجوديين ضمن التيار الأول حيث المستقبل قاتم لن ينجب إلاّ مآسي جديدة وقلقاً اضافياً، بل إن حد المستقبل هو الموت. (مارل - فيسر - نيل - كالفتس).

أما أنصار الفلسفة الغربية الحديثة فهم في الغالب متفائلون بالمستقبل (في اطار عصرهم طبعاً). غير أن الماركسية تظل أكثر الفلسفات تفاؤلاً في عصرنا على الرغم من الحوادث التاريخية المزعجة التي تكون أحياناً مدعاة للتشاؤم.

## مصادر ومراجع


- باغاتوريا، غ. أ.، ملامح المستقبل، موسكو، 1976.
- بدوي، عبد الرحمن، شلنغ، ط 2، بيروت، 1951.
- زريق، قسطنطين، نحن والمستقبل، بيروت، 1977.
- سخاروف، ت. أ.، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، موسكو، 1974.
- سكفورتوف، ل. ف.، التاريخ وضد التاريخ، موسكو، 1976.
- القاموس الفلسفي، تحت اشراف روزنتال، موسكو، 1973.
- كونداكوف، القاموس المنطقي، موسكو، 1975.
- لينين، ف. أ.، الدولة والثورة.
- ماركس، ك.، ف. انجلز، المؤلفات، الطبعة الروسية، مجلد 20.
- مختار الصحاح.
- مستقبل المجتمع الانساني، تحت اشراف ي. د. مودرجينسكي وت. أ. ستيبانيان، موسكو، 1971.
- المعجم الفلسفي، اعداد جميل صليبا.
- المعجم الفلسفي، تحت اشراف داود وهبه، القاهرة، 1971.
- الموسوعة الفلسفية الانكليزية.
- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.
- هيدغر، م.، ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيق؟ هليدرلن وماهية الشعر. تر. فؤاد كامل، محمود رجب، القاهرة، 1974.
- هيدغر، م.، نداء الحقيقة.


**أحمد برقاوي**

---

## مُصَادَرَة

**Postulat**
**Postulate**
**Postulat**

---

هي قضية مفترضة لا مبرهنة يطالب بالتسليم بها. وفي اللغة صادره على كذا أي طالبه به. وهي تعني في اللغة كما في الاستخدام الشائع مقدّم كل شيء.

وهي تشغل في مقدمات أو مبادىء النسق الاستنباطي المرتبة الثالثة بعد التعريفات والبديهيات. فهي عند إقليدس، أول رياضي وضع نسقاً استنباطياً، هي قضايا أقل وضوحاً من البديهيات، ولكنه طالبنا بالتسليم بها دون برهان طالما يمكننا أن نستنبط منها قضايا لا تتناقض معها ولا تتناقض فيما بينها. ومن أمثلتها: من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى، وكل الزوايا القائمة متساوية، ومن نقطة واحدة لا يمكن رسم خطين متوازيين.

ويقول ابن سينا في «البرهان» إنها مبدأ غير بين بنفسه مسلم به على سبيل حسن الظن. وقوم يسمون الأصل الموضوع مصادرة، وقوم يقسمون الأصل الموضوع إلى مقبول بالمساهلة وليس في نفس المتعلم رأي يخالفه، وإلى متوقف فيه بحسب ضمان المعلم بيانه في وقته وفي نفس المتعلم رأي يخالفه.

ونجد عند كانط أن مصادرات العقل العملي عقائد موضوعية كلية لأن العقل العملي يفرضها، على حين يعجز العقل النظري عن البرهنة عليها وهي خلود النفس، وحرية الارادة، ووجود الله.

ويرى ديوي أنها اشتراط وتعاقد، فهي فرض يصدر به البحث، ولكنها ليست جزافية، كما أنها ليست « قبلية » نشأت خارج البحث. فهي ليست حقائق أولية واضحة بذاتها فرضت علينا من الخارج لتكون هي المقدمات. بل هي صياغة للشروط التي لا بد من استيفائها أثناء اجراءات أو عمليات البحث.

وهي على أية حال لا بد أن تستخدم في تركيبها ألفاظاً ومصطلحات تنتمي إلى مجال علمها ولا يبرهن عليها من خارج ذلك المجال، ولكنها تشترط وتفترض، وشرط صحتها هو اتساق النتائج معها.

صلاح قانصوه

## مَصير

**Destinée**
**Destiny**
**Schicksal**

المصير تبيان لهدف ما في الصيرورة البشرية. وهذا يمثل تقلباً وجودياً للأمة أو للفرد وفي كلتا الحالتين ينطوي مفهوم المصير على معنى يريده العقل أن يفسر أو يبرر الوجود التاريخي.

وكلامنا هنا يقتصر على المصير الفردي ابرازاً لتخطي الانسان لذاته إذ إنه يستطيع أن يحققها بتخطيه لها.

المصير هو مسيرة عبر الزمن بما فيه من تعاقب التجارب والمحن، بين قطبي الزمنية: التوق واستحالة النكوص. فالحياة كما تبدو للإنسان ليست بالأمر المهم، بل هي في الواقع لا شيء، من حيث المعنى، وهي لا تمنحه الشعور بالكمال إلا في هنيهات نادرة مشعة بالحنين. ذلك لأن الطابع المميز للمصير البشري هو النقصان. فالانسان لا ينفك يعتريه شعور بنقص ما هو ضروري ومن عدم تمتعه بالضروري يتولد التوق، وما التوق إلاَّ الحس بالفقد والرغبة بالحيازة. ومن البديهي أن التوق عند الانسان لا يرتوي مما يصبو إليه وذلك لأن هذا التوق ليس له موضوع واقعي بل هو يرنو إلى تصورات مشتتة أو رمزية.

بإمكاننا أن نعتبر الهدف المثالي للتوق البشري بمثابة ولوج أو تعرف إلى الوحدانية الإلهية، الطبيعية أو الأمومية، تلك الوحدانية التي تنعم فيها بالراحة والسعادة المطلقة. ومن البديهي والحالة هذه، أنه من المستحيل أن يتحقق هذا التوق في الزمن البشري؛ إذ إن التوق هو بالتحديد توق إلى التحرر من الزمن. وبدلاً من أن نلقي على الشرط الزمني تبعة هذه المفارقة التباينية، ينبغي على العكس اعتباره الوسط الصالح للتجاوز.

ولتعذر الشعور بالكمال، ما كانت الحياة لتولي الانسان إلا التوق الكئيب لأن يحيا. فالوجه الأول للمصير البشري هو وجه حيواني. وهنا لا تعمل البصيرة البشرية في تيار معاكس بل في تيار نشاطها المتعلق بالتناسل والاختزان. والوجه الثاني للمصير البشري هو وجه خلاّق: في زمن الخليقة يجد الانسان زمن الابداع. والابداع يوجد بنفسه زمنه المكثّف الذي يظهر من خلاله العمل. المعنى الأسمى لفعل الابداع هو ابراز غير المحدود في الزمن المحدود، حيثما تستقر السكينة وتعود الوحدة، ولكن في موضوع معين (الفعل الجنسي، القصيدة، الانسان الكامل).

والوجه الثالث للمصير البشري روحاني، فالانسان لا يكتفي بوجود اللامتناهي في الخليقة. إنه يتوق إلى أن يذوب كلياً في اللانهاية. وهذه حال لا تحصل إلاَّ في النشوة الصوفية أو الموت.

المصير البشري متأرجح بين التأكيد اللانهائي للذات والانكار اللانهائي للذات. وأياً كانت الوجوه التي يبرز فيها ـ من الوجود البيولوجي إلى الشعور بالتعالي فإن الهدف الأول للمصير لدى الانسان هو أن يسم نفسه بمعنى تاريخي.

جاد حاتم

## مُطْلَق

**Absolu**
**Absolute**
**Absolut**

يتصف مفهوم « المطلق »، أصلاً، بمعنى ازدواجي. فهو، من ناحية، يعني نفي الارتباط والمحدودية والتغيّر عن مسنده،

أي أنه يطرح نفسه كنقيض لفكرة « نسبي ». ويعني، من ناحية أخرى، القيام بالذات، والثبات والكمال واللاتناهي؛ أي أنه يطرح نفسه بمثابة مقولة متعالية.

ثمة سؤال أولي لا مفر من مواجهته: هل الازدواجية في مدلول كلمة « مطلق » متأتية من ارتباك مفهومي يعتور المصطلح ناجم عن اهمال ارتكبه اللغويون حياله، متمثل بعدم حصر معناه، أم أن هذه الازدواجية هي احدى مقتضيات التعبير عن دقة واقعة معينة تجابه الفكر الفلسفي وتقلقه، إذ تستعصي على الاختزال الترابطي، وبالتالي على نزعة رد الكثرة إلى الوحدة، تلك النزعة المنطقية المتمثلة في انسياق الفكر وراء مقولة الواحدية؟ بتعبير آخر: هل تنطبق فكرة « مطلق » على واقعة فعلية؟ أي هل ثمة كينونة مطلقة؟ أم أن هذا المفهوم لا يتعدى كونه ابتداعاً تجريدياً واهماً؟

ما دامت كلمة « مطلق » تعني كينونة غير مشروطة، أي مبدأ غير مرتبط بمبدأ آخر، يتحتم على التفكير الفلسفي، وبالتالي على كل بحث يستهدف ادراك الحقيقة، أن يمحّص قضيتها، مستكشفاً مقدار صوابيتها، متجنّباً كل عمليات الاختزال القَبْلية التي تستسيغ اغتصاب الصعوبات التي تعترض المناحي التفكيرية المكتسبة بالعادة أو بالدربة.

يبدو من استنطاق الفلسفات التي لاقت تقديراً عبر التاريخ أنها تؤيد المطلب الذي نعنيه، أي حق مفهوم « المطلق » بألا يعتبر، بصورة قَبْلية اعتباطية، مفهوماً زائفاً. ذلك أن أيّاً من الفلسفات المشار إليها لم تُلْغِ فكرة المطلق، ولم تسقط هذه المقولة من جدول اهتماماتها، بل أفردت لها مباحث مستفيضة، ولئن لم تتفق جميع هذه الفلسفات حول قيمة فكرة « مطلق » على الصعيد المعرفي.

يتعلق هذا المفهوم، حسب اهتمامات المذاهب الفلسفية، إما بالألوهة، وإما بالحرية الانسانية وإما بالأشياء من حيث قيامها في ذاتها. لكن الخوض في بحث فكرة « مطلق » من زاوية تناولها هذه المستويات الوجودية ذات القوام الميتافيزيقي: الله، الحرية، الكون، يستلزم، بادىء الأمر، استعراض المدلولات التفصيلية التي تحملها فكرة « مطلق » على صعيد التداول اللغوي العام؛ ذلك لأن الشتات اللغوي الحامل لمعنى مركزي يبلور خاصيته.

### مقاربة معجمية

تقتصر فلسفات « المطلق » على بعض نواحي هذا المفهوم. لكن استذكار مدلولاته الأخرى قد يساهم في تحديد حيّز تلك الفلسفات، إذ يسلط الضوء على قضاياها المعينة. فهاك هذه المعاني الجانبية نكتفي بالرئيسية منها بصورة مقتضبة:

1 ـ مطلق بمعنى ما لا يحتمل أي تقييد، ما لا يخضع لأي حصر، ما لا يرتهن لأي اعتبار؛ مثلاً عندما نتكلم على القدرة الالهية فنقول إنها مطلقة؛ أو عندما نشير إلى أحد أنواع السلطة البشرية فنسميه السلطة المطلقة.

2 ـ مطلق بمعنى ما لا يقبل المعارضة أو المناقضة؛ مثلاً عندما نصف بعض الطباع أو الأوامر فنقول بأنه مطلق، أي قاطع وجازم.

3 ـ مطلق بمعنى قائم بذاته، أي أن وجوده لا يرتهن لأي شرط؛ مثلاً عندما نقول « الله هو مبدأ مطلق ».

4 ـ مطلق بمعنى الثابت، أي ما لا يحول عليه تبدل؛ مثلاً عندما نقول: يهدف السعي الفكري إلى بلوغ الحقيقة المطلقة التي لا يمكن الاستغناء عنها بالمعلومات المؤقتة والناقصة التي يزودنا بها العلم.

5 ـ مطلق بمعنى ما هو معتبر بغض النظر عن علاقته بأشياء أخرى؛ مثلاً عندما نقول « هذا رجل »؛ فكلمة رجل مأخوذة بمعنى مطلق من الارتباط، خلافاً لكلمة زوج التي تدل على ارتباط بشخص آخر.

6 ـ مطلق بمعنى الاستقلال في الذات، من زاوية نظرية المعرفة، أي الموجود من حيث له طبيعة خاصة مستقلة عن المعرفة التي لنا عنه؛ مثلاً عندما نقول: إن مطلق الشيء ليس بمتناول مداركنا، فنحن لا نستطيع أن نفهم جوهر الأشياء بل ندرك فقط ظواهرها، أي حالة تبدّيها لنا.

7 ـ مطلق بمعنى الشيء المعتبر دون مقارنته بأي شيء آخر؛ مثلاً عندما نتكلم على سرعة احدى السيارات المتبارية في حلبة السباق.

8 ـ مطلق بمعنى الحقيقة الأكيدة ببديهيتها أو بثبات برهانها، والتي منها يتم استنتاج حل مسألة معينة؛ مثلاً عندما نقول إن العلة هي مطلق المعلول.

9 ـ مطلق بمعنى قَبْلي، كالاتجاهات الذهنية الفطرية، أي غير المتأتية من التجربة، على حد زعم الميتافيزيقيين؛ مثلاً عندما نقول إن المبادىء العقلية هي مبادىء مطلقة.

### المطلق كفمهوم فلسفي صرف

تراود الفكر الفلسفي منذ انطلاقته، وما تزال، رغبة بلوغ الحقيقة النهائية. لقد تعددت تسميات هذا الهدف عبر التاريخ الفلسفي، إلا أنها جميعاً ذات مرمى واحد هو جعل الفكر

يستنفد موضوعه بمطابقة معرفية تامة، أي يمتلكه امتلاكاً «مطلقاً». لكن الجدير بالذكر هو أن تكريس كلمة مطلق كبديل لسائر التسميات المماثلة في معناها، والاقتصار عليها للدلالة على ملء المعرفة، إنما حصل منذ نهاية القرن الثامن عشر. بالفعل، فإن هيغل يعرِّف الفلسفة بأنها البحث في «المطلق»، أي محاولة الوصول إلى الحقيقة الثابتة. ويرى معاصره فيخته الرأي نفسه عندما يقول إن الفلسفة هي علم المعرفة الأكيدة. وقبل هيغل وفيخته كان أستاذهما كانط يعرِّف الفلسفة بأنها المعرفة النظرية المستمدة من التصورات المحض، علماً بأن عبارة تصور محض تعني لديه مقولات الحقيقة الجوهرية التي لا يستطيع العقل أن يفكر الا بمقتضاها، لأنها تؤلف بنيته الطبيعية الأساسية. بل قبل كانط نفسه كان كريستيان وولف يعرِّف الفلسفة بأنها علم الممكن، والحال أن كلمة ممكن تعني، بلغة وولف، ما هو خال من التناقض، أي ما يصح تعقله دائماً، وبالتالي ما هو حقيقة لا تزول ولا تحول. بل في مقدمة سلسلة الفلاسفة الأوروبيين الآخذين بفكرة المطلق ضمنياً، والذين لم نذكر سوى بعضهم، يقف ديكارت معلناً أن غرض الفلسفة الأول هو تحصيل العلم التام الذي يقتضي الكشف عن مبدأ أول ثابت منه تستنتج كل حقيقة من حقائق العلم. جلي أن فكرة ديكارت عن المبدأ الأول الثابت تطابق فكرة «مطلق».

لئن انطوى مفهوم «مطلق» لدى كل من الفلاسفة الذين ركزوا عليه لفظاً جامعاً أساسياً مشتركاً، هو المعنى الذي ألمحنا اليه في الفقرة السابقة، إلا أن كل واحد منهم تفرد باعتماد تصور خاص لهذا المفهوم. في ما يلي نورد أهم هذه التفردات على سبيل المثال لا الحصر:

1 ـ ديكارت: يستعمل هذا الفيلسوف عبارة «مطلق المسألة» قاصداً المبدأ البديهي أو الذي يكون قد تمّ اثباته بالبرهان والذي منه نستخلص حل المسائل الأخرى؛ فهذا «المطلق» هو الفكرة البسيطة، أو فقط الفكرة الأبسط التي ترجع اليها فكرة أخرى. لقد قال بهذا الخصوص: «يقوم كل سر المنهج على أن نبحث، في كل شيء، وبعناية كلية، عن العنصر الأكثر اطلاقاً فيه... ففي الأجسام القابلة للقياس «المطلق» هو الامتداد؛ لكن العنصر «المطلق» في الامتداد نفسه هو الطول...» (كتاب «القواعد»، المقطع السادس).

2 ـ كانط: أكثر ما يستعمل هذا الفيلسوف لفظة «مطلق» بمعنى الصفة إذ يقول: «غالباً ما تستعمل كلمة «مطلق» في أيامنا للدلالة فقط على أن ما يقال عن شيء هو صحيح من حيث اعتبار هذا الشيء في ذاته وبالتالي داخلياً». («نقد العقل المحض»، أ 324 وب 381).

3 ـ فيخته: يعتمد هذا الفيلسوف عبارة «الذات المطلقة» أو المطلق، جاعلاً من هذا المفهوم المصدر الوحيد الذي تنبثق منه الذات الفردية وغير الذات. ويقصد «بالذات المطلقة» أو المطلق العقل العام الذي تعتبر العقول الجزئية أو عقول الأفراد مظاهر له. أما كلمة «ذات» عندما يستعملها دون تقييد بصفة المطلق، فيعني بها الذات العاقلة في الفرد؛ وبغير الذات يقصد الطبيعة أو الموضوعات التي تدركها الذات. ويرى فيخته أن الذات الفردية تدرك نفسها، وبذلك تدرك وجودها؛ إلا أنها لا تدرك ذلك إلا عن طريق تحقق الذات المطلقة فيها. فبواسطة الوعي العام يحسُّ الوعي الخاص بوجوده الذاتي. ثم أن الذات الفردية لا تدرك نفسها إلا إذا أدركت غيرها، الأمر الذي يدل على اتحاد الذات العاقلة بالموضوع المعقول. وبما أن هذا الاتحاد ناجم عن فعل الذات المطلقة، أصبحت الذات المطلقة، أي العقل المطلق، مصدر الذات الفردية المدركة والموضوع المُدرَك.

4 ـ هيغل: يستعمل هذا الفيلسوف كلمة مطلق بمناسبة مقولة «الروح المطلق». فهذا الأخير يمثل، عند هيغل، ما بعد الروح الذاتي والروح الموضوعي، أي اللحظة السامية لنمو الفكرة: إنه الوعي الذي أدرك المطابقة التامة بعد تخلصه من الضرورات الطبيعية ومن شروط التحقيق الخارجي. لكنه يحقق ذاته على ثلاث درجات: بشكل المثال الأعلى للجمال (الفن) وبشكل الحقيقة الموحاة من العاطفة (الدين) وبشكل الحقيقة التي يتم التعبير عنها في جوهرها (المعرفة العقلانية المحض). («دائرة المعارف الفلسفية»، القسم الثالث، المقطع الثالث).

5 ـ لوتزيه: يفهم هذا الفيلسوف وجود الشيء على أنه القوة التي يؤثر بها في غيره من الأشياء ويتأثر به عبرها. ويرى أنه لا يمكن تصور هذا التفاعل بين الموجودات إلا إذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات، الأمر الذي يحتم اعتبار أفراد الموجودات مجرد حالات، أو تغيرات حادثة لجوهر واحد عام يسميه «المطلق».

إن الاقتصار على الاشارة إلى الدور المهم الذي يمثله مفهوم «المطلق» لدى هؤلاء الكبار من الفلاسفة، لا يعني أن الفكرة المذكورة مهملة في كتابات الفلاسفة الآخرين، بل بالعكس، فالواقع أن النزوع الفلسفي بالذات يستلزم «المطلق» بمثابة الغاية الأخيرة له، ذلك أن «معرفة الكينونة

من حيث هي كينونة » أو « ادراك المبادىء الأولى » أو « انشاء الوحدة التي تشكل مؤتلف المعارف كافة »، إلى آخر ما هنالك من عبارات صاغها الفلاسفة للدلالة على الهدف الأخير للفلسفة، ليست سوى مرادفات للكلمة « مطلق ».

**مصادر ومراجع**


- ديكارت، القواعد.
- كانط، نقد العقل المحض.
- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات النقدية والتقنية.
- هيغل، الموسوعة الفلسفية.


رشيد مسعود

## مُعايَنة

**Examination**
**Examination**
**Untersuchung**

يشمل مصطلح « معاينة » كثرة من المفردات الفنية التي تؤوب الى فرع المعرفيات [ علم المعرفة ] الذي ينطلق من « عَيْن »، بمعنى حاسة. والمعاينة، في تاريخ علم المعرفة العربي، هي معظم ضروب المعرفة وأنواعها. ففي درجتها الأولى، المعاينة ادراكٌ حسيٌّ لِعَيْن (شيء حسي) محدَّد (مُعَيَّن)؛ انها إبصارٌ بالعين لشيء في الأعيان؛ أي الموجودات القائمة في عالم الواقع. والمعاينة، في ضرب آخر من ضروب المعرفة أقل استعمالاً من المعنى الأول، هي ارتيادٌ، ومعرفة، بواسطة مناهج العلم لما هو ذهني؛ أي لما هو موجودٌ في الأذهان.

وتهدف المعاينة الى بلوغ عين الشيء المُدْرَك، المعايَن، بطرائق الرؤية البصرية، أو بالنظر العقلي والفكر، أو بالاستبصار (الحدس). ومن ثَمَّ يكون ذلك الإدراك بلوغاً للشيء عينه أي نفسه وذاته ادراكاً يكون من الوضوح واليقين، العيان والبيان، عند الدرجة عينها التي لهذا العين الذي هو أمامي سواء أكان هذا القلم الذي بيدي أم هذه الورقة التي أعاينها بنفسي وبحيث لا يكون شك، ولا ظن، ولا تخمين، ولا تردّد.

**1 ) المعاينة معرفة حسية، ادراكٌ فرديٌّ وبتَمَعُّنٍ لشيء عينيّ مخصّص:**

المعاينة طريقة في المعرفة تنطلق من اللجوء للعين، بمعنى الباصرة أو أداة النظر، وتقوم على المشاهدة والملاحظة لما هو عين، بمعنى الشيء الخارجي أو المعلوم، وتهدف الى بلوغ عين ذلك المدرك، أي ارتياده بعينه (بنفسه أو ذاته)، والى بلوغ عين الشهود أي عين الحقيقة حيث الحد الأقصى من الوضوح والدرجة العليا من اليقين. وهكذا تبدو المعاينة وكأنها مقصورة بشدة على المعرفة الحسية؛ أي الادراك بالعين، والحواس الأخرى. هنا نقول، من الوهلة الأولى، إن المعاينة فَهْمٌ للمعرفة على انها معالجة عيانية، لشيء معيَّن، بطرائق الحس والمشاهدة (الامبيريقية، في المصطلح الغربي)، وأيضاً بوسائط عينية أي ملموسة محسوسة، ولغايةٍ معرفيةٍ تكون يقينية تقود الى عين الشيء.

**2 ) المعاينة معرفة عقلية، امعانٌ للفكر وللنظر العقلي:**

إلا أن للمعاينة معنى ثانياً، داخل ميدان المعرفيات، يدل على المعرفة بالنظر العقلي حيث التحليل، والتوليف، وطرائق المنهج العلائقي والجدلي. وبذلك تكون المعاينة، الى جانب انها ادراك أو معرفة خاصة بالعينيات أو الموجودات وبطرائق، طريقةٌ قابلة للتطبيق في دراسة عالم الأذهان. أي انها معرفة تجري بواسطة النظر العقلي، ومعرفة تعقبية، وتدبُّر، تلجأ، في سبيل ذلك، للمناهج والأدوات المعروفة في تلك الميادين النظرية.

**3 ) المعاينة معرفة حسية وعقلية معاً، أو ادراك حسي وفكري:**

المعاينة، في هذا المعنى الشامل المتطور، معرفة تجمع نوعي النظر، العقلي والعيني، وتوالف بين الوجهين الحسي والنظري. وبذلك فهي تتبع مختلف الطرائق المعروفة اليوم في حقول العلوم الإنسانية وحقول العلوم الدقيقة، وتتطبق في ميدان ذينك اللونين من العلوم. وهكذا تكون المعاينة، بمعناها الواسع الشامل، إمعانٌ للنظر (بالعين، الباصرة) وللفكر، وتمعّن في فكرة أو في موجود مادي؛ وذلك إما بواسطة الملاحظة والتجريب، وإما بطرائق العقل. المعاينة، هنا، معرفة تستعمل الطرائق المناسبة.

**4 ) المعاينة التامة، المعرفة التي تصل الى عين الشيء؛ المعاينة وعين الشهود:**

معاينة الموجود، على صعيد أول، هي ادراك حسي، ومعرفة بالعين؛ وعلى صعيد ثان هي معرفة عقلية، ونظر، وفكر. وفي المعنى المتطوّر، الراهن، هي معرفة حسية وعقلية معاً.

تلك المعرفة التامة، ذات الوجهين العياني والفكراني، تهدف الى بلوغ عين الشيء المُعايَن؛ أي حقيقته وعينه بمعنى نفسه أو ذاته وحيث ينتفي كل شيء عند ذلك اليقين المطلق. وهنا تنجلي الحقيقة المدرَكة لدى الذات المعايِنة جلاءً هو بجلاء الشيء العيني الذي نعاينه بالعين.

**5 ) معاينة الحق تعالى، المعاينة كنظر عرفاني، المعرفة الصوفية بالأعيان الثابتة:**

ترتبط المعاينة، كمعرفة أو كطريقة معرفية، بمصطلح «عين»، داخل اصطلاحات أهل التصوف. فهنا يوجد:

أ ـ أحدية العين (الجرجاني، ص 5)؛ وعين اليقين أي «ما أعطته المشاهدة والكشف»،(الجرجاني، ص 69)؛ وعين الشهود أي التأمل عينه.

ب ـ العين الثابتة: هي «حقيقةٌ في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج، بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى». (الجرجاني، ص 69). وكذلك، هنا، فإن الأعيان الثابتة «هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى...؛ وهي أزلية أبدية...». (الجرجاني، ص 13).

تكون المعاينة، في ميدان النظر الصوفي أو في العرفان، متعلقة بذلك التعريف الوارد أعلاه لمصطلح العين الثابتة، أو الأعيان الثابتة، ولمفاهيم صوفية مثالية تدور حول معرفة الجوهر عينه، أو المطلق. وهكذا فإن المعاينة، هنا، هي معاينةُ الحق تعالى؛ أي مشاهدة الله، بشكل أو بآخر، «عياناً بياناً».

•

ان المعاينة، في معناها العام الواسع، هي المعرفة التي تجري بواسطة كل الطرائق المتاحة، أي بالمناهج الموضوعية أو الطبيعية الاتجاه، وبالمناهج الذاتية أو الإنسانية الاتجاه. وعلى ذلك فإن المعاينة هي المشاهدة بالعين الباصرة، وبالعقل؛ وهي فحص، وملاحظة، وتطبيق التجريب، والقياس، والطرائق الرياضية والاحصائية... وهنا فهي قسمان:

**1 ) المعاينة النفسانية:** هي عمليةٌ تقصد الى تصنيف المعايَن (المفحوص) وفق أنماط الشخصية، وتحديد إمكانياته العقلية والشخصية، وإلى البحث عن القوى اللاواعية المحرِّكة وتفاعلها، وإلى دراسة علائق «الزبون» داخل شبكة من العلائق، وفي علائقه مع الآخرين، والى أخذه كبنية تاريخية؛ أي ككل حيّ منغرس في حقل. هنا المعاينة معرفةٌ يقوم بها انسان متمعِّن [متخصص] لإنسانٍ مُعيَّن، ولتبيان هدف مخصص، لاجئاً في ذلك الى المناهج العيادية، والروائز الاسقاطية، والقياسنفسية، ومختلف الطرائق الأخرى في مجال الفحص النفساني.

**2 ) المعاينة بمعنى ملاحظة الوقائع والعلائق:**

المعاينة، هنا، توجيهُ العين لرؤية شيءٍ مادي. فهي إبصار، وبالتالي فهي ملاحظةٌ حسية. وهذا هو المعنى الأبرز، المعنى الضيق، للمعاينة. إلا أن هذه تتمدد فتطال ملاحظة الظواهر ملاحظةً حسية وتجريبية، عقلية وعملية. وتكون العين هنا ليس فقط أداة حاسة البصر، بل وأيضاً العين بالعقل أي بالفكر والمناهج في ميدان العلوم. وبذلك فالمعاينة، بمعناها هذا وهو المقبول اليوم، معرفةٌ نظرية وتجريبية. وهذا الى جانب انها تكون أيضاً حواسية، وإنها البصر والنظر العقلي، معاً، بشيء معيّن [محدّد] وعياني [محسوس، ملموس]؛ وأيضاً لشيءٍ معلومٍ هو ذهني أو فكري.

•

المعاينة، بمعناها العام، هي المعرفة، بمختلف درجاتها وأنواعها، التي تهدف الى المشاهدة العيانية والبيانية وبلوغ عين ذلك الشهود. إن الفكر العربي، في نظريته في المعرفة، ينطلق من الحواس ومن الأعيان [الماديات]، ثم يتجاوز ذلك الى النظر العقلي. يبدأ بمعاينة الأشياء أو الموجودات، ثم يصل الى معاينة الذهنيات؛ أي المعاني أو الأفكار. الفكر ينطلق من العين كأداة ابصار الى العين كأداة نظر، من المحسوس والحواسيّ إلى إعمال الفكر وتقليب النظر الذهني. ومن الجدل، والذهاب اياب، بين ذينك العالَمَيْن استطاع الفكر وضْعَ نظريته في «معاينة الله» و«معرفة» ما سماه بالأعيان الثابتة، وفي بلوغ عين اليقين في الإدراك وعين الشهود، وفي القول بمعقولات مجردة ونظر مَنَزَّه.

### مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر ودار بيروت، 1968، ج 13، مادة، عين.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكوتا، 1862.

– الجرجاني، التعريفات، القاهرة، المطبعة الخيرية، ط 1، 1306 هـ. في الكتاب عينه، ابن عربي، مصطلحات الصوفية.
– الزيادي، محمود، علم النفس الاكلينيكي، التشخيص، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1969.
– الكاشي، مصطلحات الصوفية، كلكوتا، 1845.
– الكفوي، أبو البقاء، الكليات، نشرة عدنان درويش ومحمد المصري، القسم 3، دمشق، مطبعة وزارة الثقافة، 1975.
– Guillaumin, J., La dynamique de l'examen psychologique, Paris, P.U.F, 1966.
– Jabre, F., Essai sur le lexique de Ghazalé, Beyrouth, Publications de l'université libanaise, 1970.

علي زيعور

## مَعْرِفَة

**Connaissance**
**Knowledge**
**Erkenntnis**

**تمهيد:** لقد رافقت مشكلة المعرفة الفلسفة منذ أن وجدت، وما تزال الى الآن محور خلاف مستمر في شتى ميادين العلوم الإنسانية، وتحت تأثير التقدم العلمي، في حقل الفيزياء خاصة أصبحت ابستمولوجيا في قرننا هذا، أي أنها أصبحت خطاباً حول أسس الخطاب العلمي نفسه، كما مع الفرنسي غاستون باشلار G. Bachelard، ويشهد زماننا الحالي هجوماً مركزاً على المسلمات التي كانت ترتكز عليها كل معرفة كبراءة العلم وسلطة العقل ومركزيته، ويكفي أن نذكر في هذا المضمار عمل الالماني يورجين هاربرمس Harbermas والفرنسيين ميشال فوكو M. Foucault وجاك دريدا Jacques Derrida، ذلك ان العلوم الإنسانية من اقتصاد وألسنية وتحليل نفسي قد زعزعت الثقة بالصرح العقلاني الإنساني، ومن هنا كانت الصعوبة القصوى في الحديث عن أية نظرية للمعرفة في عالم يبدو الآن وكأنه فقد البوصلة التي تستطيع أن ترشده الى الاتجاه الذي يسير فيه، اذ قد تخلخلت الأسس التي كان يقوم عليها يقينه. ولكي نخرج من مثل هذا المأزق سنحاول أولاً أن نستعرض، بشكل وجيز جداً المراحل التاريخية المختلفة لنظريات المعرفة قبل أن نعرض الحل الذي يرتأيه بول ريكور في كتابه «صراع التأويلات» للخروج من متيه الشكوك الى فجر اليقين.

**1 ـ المعرفة في المدارس الفلسفية المختلفة:** نسارع فنقول أولاً بأن المعرفة تفترض وجود ذات أو فاعل يريد أن يعرف موضوعاً قابلاً لأن يعرف، أي انها باختصار تفترض سابقاً بأن الموضوع شفاف يستطيع نظر الإنسان أن يخترقه ليدركه ويعلمه كما هو في ذاته. المعرفة هي إذن معادلة بين العارف وما يحيط به من ظواهر وأعراض. ومن هنا كان السؤال المطروح هو القيمة الحقيقية لكل معرفة؟ وهذه المشكلة تقودنا رأساً الى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول الى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا رأساً الى المشكلة الأخرى المرتبطة بكل معرفة وهي الوسيلة التي نستعملها للوصول الى المعرفة. فهناك معرفة أولى تكون عادة عن طريق الحواس تقودنا الى تقرير وجود الشيء وجوداً مادياً حسياً مجسداً. غير ان المعرفة لا تكتفي بهذا الظاهر بل تحاول أن تفهم الأشياء وأن تدركها، فتلجأ الى صياغة المفاهيم العقلانية المجردة، من الاقرار الحسي بوجود الشيء الى محاولة ادراك كنه الأشياء أي فهم الجوهر الأخير للأعراض. تمر كل معرفة انسانية بمراحل متشعبة وهذا ما سنلمسه بعرضنا التاريخي الموجز لمشكلة المعرفة فلسفياً.

كان هم أفلاطون الأول محاربة السفسطة، فقد أنكرت هذه المدرسة امكانية وجود حقيقة مطلقة وبالتالي امكانية قيام معرفة موضوعية، ولقد أكد بروتاغوراس Protagoras بأن الظاهر هو كل الحقيقة والواقع. ولقد رد أفلاطون مؤكداً بأن العالم الحسي ليس سوى انعكاس لحقيقة أسمى هي عالم المثل وبالتالي فان كل معرفة هي تذكُّر، تذكُّر لما كانت النفس قد رأته سابقاً في العالم الأعلى. ففي حوار مينون Ménon يحاور سقراط عبداً ويستطيع هذا، من خلال ديالكتيك الحوار ودون سابق تعلّم، أن يحل مشكلة هندسية. وفي الكتاب الخامس من «الجمهورية» يروي أفلاطون أسطورة الكهف، إذ يشبه البشر بسجناء في كهف يديرون ظهورهم لمدخله ولا يرون إلاّ ظلال الحقيقة. الديالكتيك أي حوار الفيلسوف مع تلميذه يخرج الإنسان من ظلمة الكهف الى رحابة نور المعرفة، من ظلال عالم الحس إلى إشراق عالم المثل.

إن تتلمذ أرسطو على يد أفلاطون، مدة عشرين سنة لم يمنعه من نقد نظرية أستاذه حول المعرفة نقداً مريراً، إذ إنه اعتبر القول بأن المثل تشكل النموذج للعالم الحسي مجرد كلمات فارغة واستعارات شاعرية، فكل الكليات مجتمعة لا يمكن أن تولد جوهراً حسياً واحداً، فالإنسان هو الذي يولد

الانسان وبالتالي فإن تفسير المحسوسات بالمعقولات لا يفيد العلم بشيء ولا يقدم المعرفة قيد أنملة، وباختصار علينا أن نبحث عن إنيّة سقراط في سقراط نفسه أي ان ما يجعل أي جوهر هو ما هو يجب التنقيب عنه داخل هذا الجوهر ذاته، فكل معرفة تأتينا عن طريق الحواس، وهذه الطريق تؤكد بأن كل جوهر فرد يتألف من مادة وصورة، والمادة قابلة لأن تأخذ صوراً مختلفة وهذا ما يفسر التغيير المستمر في عالم الكون والفساد الذي نعيش فيه.

مع بداية انتصار المسيحية ومطلع العصر الوسيط رد القديس أوغسطين على الشُكاك Sceptiques الذين كانوا ينادون بعدم قدرة العقل على الوصول الى حقيقة مطلقة بأن هناك حقيقة لا يمكن أن يرقى لها أي شك، وهي حقيقة وجودي ذلك اني حتى حين أخطىء فإني موجود. هذا اليقين - حقيقة وجودي - سيكون نقطة انطلاق الكوجيتو الأوغسطيني الذي سيوجه مشكلة المعرفة الى داخل الذات لا الى العالم الخارجي. تعميق الذات هو الذي يجعلنا نكتشف كل حقيقة وجودنا والغاية الأخيرة لنا « ففي داخل الإنسان تكمن الحقيقة». طريق المعرفة تمر اذن باكتشاف كل القوى الخيرة الكامنة في الذات.

قبل الكلام عن العصر الحديث، لا بد من استراحة لدى فلاسفة العرب، فلكل منهم نظريته في قضية المعرفة التي لا تخلو من جديد، غير أننا سنكتفي هنا بعرض احدى هذه النظريات لأصالتها، وهي نظرية ابن باجّة الأندلسي كما عبّر عنها بشكل خاص في « رسالة الاتصال». هذه النظرية نجدها، فيما بعد، في القرن السابع عشر، لدى سبينوزا في أشهر كتبه « الأخلاق».

يميز ابن باجّة بين ثلاثة مستويات للمعرفة، المستوى الأول هو مستوى المعرفة الحسية التي تأتي من الحواس وتداعي الأفكار والخيال وأحياناً التذكُر، مثل هذه المعرفة تظل دوماً مرتبطة بالصورة الهيولانية، وكل الصنائع العملية هي من مستوى هذه المعرفة، وابن باجّة يطلق على هذا المستوى من المعرفة اسم مرتبة الجمهورية، ويعتبرها المرتبة الطبيعية بمعنى انها الطريق الأكثر شيوعاً وانتشاراً للمعرفة.

بعد ذلك تأتي المعرفة النظرية، وهذا المستوى للمعرفة هو مستوى جميع العلوم، فالعلماء ينطلقون من المعقولات أي من المفاهيم المجردة إلا أنهم يعودون دوماً الى الصور المادية الحسية، بمعنى ان العلم لا يمكن أن يقطع صلته بالمحسوسات. وهذه المرحلة تشكل تمام المرحلة الطبيعية أي أن « القوة الناطقة» تبلغ هنا مداها.

وأخيراً هناك مستوى المعرفة المباشرة أي المعرفة الحدسية التي لا تنطلق من الصور المادية لتصل الى الكليات عن طريق التجريد، بل تحاول أن تدرك كنه الأشياء وحقيقتها الأخيرة، بعيداً عن كل محتوى مادي. ويسمي ابن باجّة هذه المعرفة مرتبة السعداء أي الذين يرون الشيء بنفسه دون واسطة.

في العصر الحديث جعل ديكارت من الشك المنهجي الطريق الذي يقود من ظلمة التيه الى يقين الكوجيتو. هذا الشك يمسح كل الأفكار المسبقة والأحكام الخاطئة فيحضر لاكتشاف يقينية الذات كشيء مفكر.

أما بالنسبة لكانط Kant، خصوصاً في كتابه « نقد العقل المحض»، فإن المشكلة الأساسية كانت تحديد الشروط التي يجب أن تتوفر ليكون العلم ممكناً، ذلك أنه كان يعتبر بأن العلة الرئيسية للخطأ قد دخلت الميتافيزيقا عن طريق سوء استعمال العقل المحض. هناك استعمال غير مطابق Inadequat للعقل أدى الى خلط المفاهيم وتحميل العقل وظيفة غير وظيفته الأصلية. ويصبح كل نقد كانط عبارة عن استعراض لمختلف أنواع الأحكام القبْلية (السابقة لكل تجربة) والتحليلية والتركيبية ليبيّن ما هو ممكن منها علمياً وما هو مجرد تكهنات ميتافيزيقية.

سيكون لفلسفة كانط النقدية صدى بعيد في كل مجرى الفلسفة. إذ إنها بيّنت حدود امكانات كل معرفة انسانية، إلا أننا نستطيع أن نقول بأن النقد الجذري للفلسفة ولكل المعرفة الإنسانية جاء من نيتشه، إذ اعتبر كل المفاهيم الفلسفية مجرد استعارات ميتة تنقصها عبقرية الخلق والابداع، واعتبر الصيغ العلمية مجرد تجريد ميت لا تأخذ بعين الاعتبار قوة الحياة وتجددها.

مع نقد نيتشه لكل معرفة، وقبله نقد ماركس، ومع ظهور التحليل النفسي واكتشافه قارة اللاوعي، ومع تسرب البنيوية الى الفلسفة تزعزعت الأسس القديمة كلها التي كان الإنسان يبني عليها معرفته اليقينية، كيف يمكن إذن الحديث عن أية معرفة بعد اليوم؟.

يحاول بول ريكور Ricœur أن يجيب على مثل تحدي هذا السؤال بالقول بأننا بتنا نعيش في عالم تملأه الإشارات والدلائل من كل جانب، هذه الاشارات التي تأتينا من التحليل النفسي والألسنية والبنيوية وغيرها. مجموع هذه العلوم تشكل تحدياً حقيقياً للذات ولكنها لا تنفيها بل على العكس من

ذلك تؤكدها أكثر من أي يوم مضى، ولكن مما لا شك فيه انها تبرهن بوضوح أن الوعي المباشر للواقع غشاش وخادع ولا يمكن الركون اليه. ان ذرب اليقين لم يعد طريقاً مختصراً، بل يمر بطريق طويل يستقبل كل الدلالات التي تفده من مختلف العلوم الإنسانية ليستوعبها ويؤوّلها محاولاً من خلالها استشفاف شمس اليقين التي لا تبدو إلا في الأفق البعيد للتأويل وقبول التحدي المستمر الآتي من شتى حقول العلوم.

## مصادر ومراجع


- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، 1968.
- أفلاطون، الجمهورية، تر. حنا خباز، دار القلم، بيروت، 1980، الطبعة الثانية.
- Aristote, Métaphysique, 2 V., Ed. Vrin, Paris.
- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Ed. Minuit, Paris, 1967.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, Ed. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., Critique de la raison pure, Ed. P.U.F, Paris.
- Kofman, Sarah, Nietzsche et la métaphore, Ed. Payot, Paris, 1972.
- Ricœur, Paul, Le conflit des interprétations, Ed. Seuil, Paris, 1969.
- Zainaty, Georges, La morale d'Avempace, Ed. Vrin, Paris, 1979.


جورج زيناتي

## معرفة: الشروط المنطقية للمعرفة

لنبدأ بتعريف أولي للمعرفة مركّزين على إبراز الشروط التي يوجد شبه اجماع على أعتبارها ضرورية وكافية للمعرفة.

نجد أول محاولة لتعريف المعرفة في محاورات افلاطون. إن تعريف افلاطون، في الواقع، هو التعريف الذي نجده يتكرر في تاريخ الفلسفة والذي استقر عليه الرأي. وهذا التعريف يتلخص في القول بأن المعرفة هي اعتقاد صادق مسوغ. بمعنى آخر، أن نقول ان ش يعرف أن ق (حيث «ش» يدل على شخص معين، و«ق» يدل على قضية واقعية معينة مثل «المعادن» تتمدد بالحرارة، «الارض كروية»، الخ)، هو أن نقول ان ق قضية صادقة، وان ش يعتقد ان ق، وان لدى ش ادلة كافية لتسويغ اعتقاده ان ق. اذا قلنا، مثلاً، ان عادلاً لا يعرف انه من مواليد النبطية، فهذا يعني ان القضية «عادل من مواليد النبطية» صادقة، وان عادلاً لا يعتقد (ولا يراوده شك) انها صادقة، وان لديه أدلّة تثبت أنه من مواليد النبطية، كشهادة الميلاد التي في حوزته أو شهادة الطبيب الذي أشرف على توليده وما شاكل ذلك.

يظهر من هذا التحليل الأولي ان هناك ثلاثة شروط ضرورية وكافية للمعرفة. الشرط الأول هو ان تكون القضية التي تشكل موضوع المعرفة صادقة. ولنسمِّ هذا الشرط، للاختصار شرط الصدق. الشرط الثاني هو ان يكون الشخص الذي يدّعي المعرفة المعنية في وضع ذهني معين تجاه القضية التي يفترض أن تشكل موضوع معرفته، أي أن يكون في حالة اعتقاد أو عدم شك تجاه هذه القضية. ولنسمِّ هذا الشرط شرط الاعتقاد. أما الشرط الثالث والأخير فهو أن يكون هذا الشخص حائزاً على أدلة تثبت بصورة كافية صدق القضية المعنية. ولنسمِّ هذا الشرط شرط التسويغ.

أول مسألة يجدر توضيحها هنا هو أن هذه الشروط الثلاثة ضرورية وكافية للمعرفة بالمعنى المنطقي، وليس بأي معنى آخر، هذا يعني على وجه التحديد انه اذا افترضنا ان ش يعرف ان ق ونفينا في الوقت ذاته أي شرط من هذه الشروط الثلاثة، يحصل عندنا تناقض منطقي. كذلك هو الأمر اذ اعتبرنا كل هذه الشروط الثلاثة متحققة ونفينا في الوقت ذاته وجود معرفة. فهذه الشروط الثلاثة تشكل العناصر المنطقية التي تتكون منها فكرة كون انسان ما في وضع معرفي. انها تشكل العناصر التي تستنفد منطقياً مفهوم المعرفة. من هنا نفهم لماذا يتخذ هذا التعريف للمعرفة الذي نعالجه طابعاً تحليلياً منطقياً ويستوجب بالتالي ان نعتبر وجود انسان في وضع معرفي أمر مستحيل منطقياً ما لم يتوفر كل شرط من الشروط الثلاثة المذكورة وأمر ضروري منطقياً في حال توفر كل هذه الشروط دفعة واحدة.

لننصرف الآن الى تحليل كل شرط من هذه الشروط على حدة. الشرط الاول، شرط ـ الصدق، هو شرط موضوعي خالص، أي ان تحققه أو عدم تحققه امر مستقل كلياً عن وضع الذات العارفة. هنا نفترض وجود عالم (أو نظام) من العلائق والأشياء قائم بذاته، وهو عالم (أو نظام) الحقائق أو الوقائع. انه عالم ثابت بمعنى مطلق، وهذا يعني، تحديداً، ان ما هو حقيقة او واقع أو أمر حاصل أو سيحصل هو كذلك، ولا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يغير ذلك. اذا كانت الورقة التي اكتب عليها الآن صفراء، فان كونها الآن صفراء واقعة لا يمكن لأي شيء على الاطلاق ان يعدمها. هذا لا يعني أنه لا يمكن لأي شيء أن يحول لون هذه الورقة إلى

لون آخر، من الواضح أن هذا الأمر ممكن منطقياً بل واقعياً وعملياً. ولكن ما هو غير ممكن حتى منطقياً هو الا تكون هذه الورقة صفراء في الوقت الذي تكون فيه صفراء. فالواقعة الثابتة هنا هي كون هذه الورقة بالذات صفراء اللون في وقت معين. كان ممكناً بالمعنى المنطقي ألا تكون هذه الورقة صفراء في ذلك الوقت، ولكن بما انه اتفق انها صفراء في ذلك الوقت، فلا شيء على الاطلاق يمكن، حتى بالمعنى المنطقي، أن ينفي واقع كونها صفراء في ذلك الوقت.

إذا انطلقنا الآن من عالم الوقائع الى عالم القضايا، نرى ان وجود قضيتين مقابل كل واقعة، قضية تتطابق مع الواقعة وقضية لا تتطابق معها. والقضية التي تتطابق مع الواقعة هي القضية، التي يسند اليها الصدق، أما القضية التي لا تتطابق معها، فهي التي نسند اليها عدم الصدق. وان نعتبر قضية ما متطابقة مع الواقع يعني ان ما تقول القضية انه حاصل في الواقع هو كذلك بالفعل، وان نعتبرها غير متطابقة مع الواقع يعني أن ما تقول القضية انه حاصل ليس كذلك. من الواضح هنا من خلال تحليلنا لمفهوم الصدق (وبالتالي عدم الصدق) ان قيمة ـ الصدق شرط لأي قضية غير قابلة للتبدل حتى نظرياً. فإسناد الصدق لقضية ما يفترض، بالضرورة، كما رأينا، وجود واقعة ما تجعل القضية صادقة وانه لو لم توجد هذه الواقعة لما كانت هذه القضية صادقة، بل لكانت بالضرورة كاذبة. ولكن بما ان عالم الوقائع، كما رأينا، ثابت بصورة مطلقة، فعندها يتضح ان قيمة ـ الصدق لقضية ما هي كذلك ثابتة بصورة مطلقة. فالقضية اما تتطابق او لا تتطابق مع الواقع. واذا تطابقت مع الواقع، فعندها لا يمكن لهذه القضية، بحكم كون الواقع مطلق الثبات ان تفقد صفة كونها متطابقة مع الواقع واذا لم تتطابق، فعندها لا يمكن لهذه القضية، للسبب ذاته، ان تفقد صفة كونها غير متطابقة مع الواقع. صفة التطابق أو عدم التطابق هي، اذن، ملازمة للقضية بصورة دائمة. وبما أن صدق القضية أو عدمه يكمن في تطابقها أو عدم تطابقها مع الواقع، فعندها يتضح أن قيمة ـ الصدق لهذه القضية يجب أن تكون ثابتة ثباتاً مطلقاً.

هذه النقطة الأخيرة شديدة الأهمية لتحليل مفهوم المعرفة الذي ندرسه هنا والذي يجعل شرط الصدق ضرورياً للمعرفة. فكما هو واضح من تحليلنا، فإن شرط الصدق، بعكس شرط الاعتقاد وشرط التسويغ، غير قابل للتغيير أو التعديل بأي معنى من المعاني. فالاعتقاد وكذلك التسويغ عنصران متغيران في المعرفة ولكن الصدق (الحقيقة) عنصر ثابت. فبإمكاننا أن نقول، مثلاً بالنسبة للشرطين السابقين انهما كانا متوفرين في وقت معيَّن وصارا مفقودين في وقت آخر، أو لم يكونا متوفرين قبل الوقت المعني. ولكن الشيء ذاته لا يصح ان يقال عن شرط الصدق. لنفترض أن هذا الشرط متوفر، ولكن الشرطين الثاني والثالث مفقودان. هنا يمكن وصولنا الى وضع معرفي، على الأقل من حيث المبدأ. ولكن اذا توفر الشرط الثاني والثالث وكان الأول مفقوداً، فهنا لا يمكننا الوصول الى وضع معرفي حتى من حيث المبدأ.

ولكن هل الشرط الأول ـ شرط الصدق ـ ضروري بالفعل للمعرفة؟ من الصعب، بل بالأحرى، من المستحيل، تصور أسباب قد تسوغ الاجابة على هذا السؤال بالنفي. لا يوجد في الواقع بين الفلاسفة من راوده أي شك في كون المعرفة، بالضرورة، هي معرفة ما هو صادق أو معرفة الحقيقة. فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد. فالاعتقاد، حتى وإن كان مدعوماً بقوة، قد يكون خاطئاً وقد لا يكون، ولكن المعرفة لا تحتمل الخطأ. لاحظ مثلاً، انه لا تناقض في قولنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع أن هذا الاعتقاد قام عليه الدليل العلمي». ولكن من الواضح أن الأمر يختلف كلياً إذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك». لا يوجد تناقض في الحالة الأولى، لأن فكرة كون اعتقاد ما اعتقاداً مدعوماً أو قام عليه الدليل العلمي لا تتضمن، بالضرورة، كون هذا الاعتقاد صحيحاً. أما في الحالة الثانية فالتناقض أمر لا مفر منه. فلا يمكننا أن نعرف أن الأرض كروية، اذا لم تكن الارض كروية. ولذلك فاذا كنا حقاً نعرف ان الارض كروية، فان الارض كروية. بمعنى آخر، لا يمكن منطقياً ان نعرف ان الارض كروية والا تكون الارض كروية. ولذلك فاذا قلنا «قد نكون مخطئين في اعتقادنا بأن الأرض كروية مع اننا نعرف انها كذلك»، فإننا نفترض مسبقاً هنا انه يمكن أن نعرف أن الارض كروية وألا تكون الارض كروية. ولكن هذا الأمر الأخير متناقض منطقياً.

ان فعل «يعرف» مثل فعل «يرى» أو «يتذكر» بمعنى ان وجود موضوع مستقل عن الذات العارفة شرط ضروري للمعرفة مثلما ان وجود موضوع مستقل عن ذات الرائي ضروري للرؤية أو وجود موضوع مستقل عن ذات المتذكر ضروري للتذكر. فلا معنى لأن أقول ان فلاناً يرى وطواطاً يحلق فوقه، ولكن لا يوجد أي وطواط يحلق فوقه، أو أن أقول إن فلاناً يتذكر مقابلتي الخميس الماضي، ولكنه لم

يقابلني الخميس الماضي، فلا يمكن أن يرى فلان شيئاً لا وجود له في الواقع او ان يتذكر شيئاً لم يحصل في الواقع. كذلك لا يمكن له ان يعرف شيئاً لا يشكل جزءاً من الحقيقة أو الواقع.

وهذه المسألة الأخيرة واضحة من استحالة ان يعرف أي شخص نقيض ما أعرفه. فاذا كنت بالفعل أعرف أن المعادن تتمدد بالحرارة، يستحيل عندها أن يعرف أي شخص أنه يوجد معدن لا يتمدّد بالحرارة.

بذلك يتضح أن رفض شرط الصدق يقود الى وضع معرفي انفراقي حاد. بل ان رفضه يشكل تهافتاً منطقياً يحكم صيغة القضية الرافضة.

نأتي الآن الى الشرط الثاني، أي شرط ـ الاعتقاد. من الأمور التي عملنا على توضيحها سابقاً أن المعرفة تستلزم وجود موضوع يتكون من قضية صادقة او واقعية معينة. ولكن من الأمور الأخيرة أيضاً ان المعرفة تستلزم وجود ذات ترتبط بهذا الموضوع بشكل معين. فأن نقول ان ش يعرف ان ق هو ان نقول، على الأقل، انه توجد علاقة من نوع معين بين ش (الذات العارفة) و ق (موضوع المعرفة). وقد كان همّنا حتى الآن هو أن نبين أن هذه العلاقة تفقد طابعها الابستيمي المناسب إلا اذا كان الموضوع واقعة معينة أو قضية تتطابق مع واقعة معينة. فلا يمكنني أن اكون في وضع العارف ضمن اطار العلاقة المعنية اذا كان الموضوع الذي أدعي معرفته شيئاً من تصوراتي وأوهامي، ليس الا.

ومثلما توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الموضوع، كشرط ـ الصدق، كذلك توجد شروط يفترض ان تتحقق لجهة الذات. من هذه الشروط شرط ـ الاعتقاد. فمن الواضح ان كون الموضوع واقعة معينة لا يكفي لاعتبار العلاقة بين الذات والموضوع علاقة معرفية، أي لاعتبار الذات في وضع العارف تجاه الموضوع. فقد تكون الذات في وضع عدم اعتقاد تجاه الموضوع دون ان يعني ذلك ان الموضوع لا يشكل واقعة معينة. فأنه لأمر واقع، مثلاً، ان الأرض كروية، ولكن قد يوجد بيننا من لا يسلم بهذا الأمر، أي من لا يعتقد به.

ولكن ما معنى أن تكون الذات في حالة عدم اعتقاد تجاه قضية ما؟ عدم الاعتقاد يعني الشك أو عدم اليقين. أن أقول، مثلاً، أنا لا أعتقد أن أبيدجان هي عاصمة شاطىء العاج هو أن أقول انني أشك في هذا الأمر، أي انني، على الأقل، غير متيقن من هذا الأمر. ولكن هذا بدوره يعني أنني لا أعرف أن أبيدجان هي عاصمة شاطىء العاج. فالشك أو عدم اليقين، كما يقترح معظم الفلاسفة، يعني غياب المعرفة. أي أنه لا يمكن منطقياً لانسان أن يكون في وضع معرفي تجاه القضية (ق) وأن يكون في الوقت نفسه في حالة شك تجاه هذه القضية. فوصول الانسان الى وضع معرفي يعني، على الأقل، تخلصه من أي شك تجاه ما يدعي معرفته. وبما أن المعرفة تعني غياب الشك (اليقين)، فإنها حتماً تتضمن الاعتقاد بوصفه شرطاً لليقين.

يعترض بعض الفلاسفة على التحليل السابق لأنه يرتكز على ربط وجود الانسان في وضع معرفي بوجوده في حالة يقين تجاه الموضوع الذي يدعي معرفته. فمن الممكن منطقياً، بالنسبة لهذا البعض، أن يعرف شخص ما أن (ق) دون أن يكون متأكداً أن (ق). هذا الأمر ممكن، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، في الحالات التي يكون فيها هذا الشخص غير متأكد انه يعرف ما يعرفه. اذن ان حالة هذا الشخص هي حالة من يعرف ان (ق) دون ان يكون في وضع يقيني تجاه (ق).

تظهر الحجة السابقة ان التحليل الذي يعتمده معظم الفلاسفة للوصول الى توكيد شرط ـ الاعتقاد كشرط ضروري للمعرفة هو تحليل خاطىء. ولكن هذه الحجة لا تثبت ان شرط ـ الاعتقاد ليس ضرورياً للمعرفة، الا اذا فهمنا الاعتقاد بمعنى اليقين. ولكن من الواضح ان اليقين، وان كان يتضمن الاعتقاد، غير متضمن في الاعتقاد. ولذلك فاذا كانت المعرفة لا تتضمن اليقين، فهذا لا يعني انها لا تتضمن الاعتقاد.

نعود، إذن فنسأل: هل شرط ـ الاعتقاد هو بالفعل شرط ضروري للمعرفة؟ بدون اعتقاد. اجاب الفلاسفة بثلاثة مواقف اساسية يجب التمييز بينها. الموقف الاول يلزم صاحبه بأن يقول ان ش يعرف ان ق فقط اذا لم يكن ش يعتقد ان ق. والموقف الثاني يلزم صاحبه بأن يقول انه من الممكن ان يعتقد ش وان يعرف ان ق في آن واحد، ولكن ليس من الضروري منطقياً ان يعتقد (ش) أن (ق) حتى يعرف أنّ (ق). والموقف الثالث هو الموقف الذي ينظر الى شرط ـ الاعتقاد على انه ضروري منطقياً للمعرفة.

نجد أول دفاع عن الموقف الأول في «جمهورية أفلاطون». يتلخّص دفاع أفلاطون في القول إن المعرفة لا تحتمل الخطأ، بينما الاعتقاد يحتمل الخطأ. وقد استنتج افلاطون من هذا ان المعرفة تتنافى مع الاعتقاد. نجد أيضاً

مدافعين عن هذا الموقف بين الفلاسفة اللغويين المعاصرين. والذي أوصل هؤلاء الى تبني هذا الموقف هو اقناعهم بأنه من غير الجائز، لغوياً، لشخص ان يصف وضعه بأنه وضع معرفي، أي أن يقول «أنا أعرف..»، قبل أن يكون قد تخطى وضعه مستوى الاعتقاد. فاذا صح ان حالة الشخص الذهنية هي حالة اعتقاد، فانه من غير المناسب لغوياً ان نصفها بأنها حالة معرفة. ذلك لأن التعبير «اعتقد ان ق» يستعمل كبديل للتعبير «يبدو لي أن ق» إذن، إذ كنت أعرف أن ق ووصفت حالتي بأنها أيضاً حالة اعتقاد، فما أفعله هنا غير متماسك لغوياً. فاذا كنت بالفعل أعرف ان (ق)، فلم يعد يصح، لغوياً، ان اصف حالتي بأنها حالة من يبدو له ان (ق)، أي حالة اعتقاد، لأنها بحكم كونها حالة معرفة، هي حالة من يدرك بالفعل صدق (ق).

مهما يكن من أمر الحجج التي يقدمها البعض لدعم الموقف الاول، فان هناك اعتبارات قوية تدحض هذا الموقف بصورة واضحة. من هذه الاعتبارات ان اليقين يتضمن الاعتقاد وان المعرفة لا تتنافى مع اليقين. اليقين هو الحد الأعلى للاعتقاد، بمعنى أن اعتقادي بصدق قضية ما يبلغ أقصى متانته عندما يبلغ درجة اليقين. من الواضح، إذن، أن قولنا: «ش في حالة يقين تجاه ق» يتضمن منطقياً ان (ش) يعتقد ان (ق).

نأتي الآن الى الموقف الثاني الذي، كما رأينا، لا يعتبر المعرفة متنافية مع الاعتقاد، ولكنه يعتبر المعرفة ممكنة بدون اعتقاد. فبالنسبة للفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف، لا تناقض في ان نقول ان شخصاً ما يعرف ان (ق)، ولكنه لا يعتقد ان (ق). ان الفلاسفة الذين يتبنون هذا الموقف يحاولون دعمه عادة بتناول حالات يمكننا فيها ان نقول ان شخصاً ما يعرف ان (ق) ولكنه لا يعتقد ان (ق). لنفترض، مثلاً، ان زينب التي هاجر زوجها الى افريقيا منذ سنوات وتوفي هناك مؤخراً ترفض ان تصدق انه مات، اي تتصرف وكأنه ما زال حياً، ومع ذلك فان في حوزتها كل الأدلة اللازمة لإثبات كونه ميتاً، وهي لا تنكر قوة هذه الأدلة، بل تعتبرها كافية وبالتالي تعترف بأن المسألة منتهية. قد ينظر البعض الى حالة من هذا النوع على انها حالة من يعرف شيئاً ولا يصدقه، أي لا يعتقد به، لنفترض على سبيل الجدل ان هذا ما ينطبق على زينب في مثالنا، أي أن الأمر الذي تعرفه زينب لا تصدقه، او لا تعتقد به. هل يتنافى هذا الافتراض مع ما قلناه سابقاً من أن الاعتقاد شرط ضروري منطقياً للمعرفة؟

الجواب، في نظري، هو بالنفي.

لنعمل الآن على تعديل مثالنا بعض الشيء، لنفترض اننا اكتشفنا ان زوج زينب لم يمت أو أن الادلة التي في حوزة زينب ليست كافية لاثبات موته، ولكن زينب نفسها لم تشاركنا هذا الاكتشاف، ولذلك ظلت تعتقد انها تعرف ان زوجها مات، فما الذي يجوز أو لا يجوز قوله الآن عن زينب؟ من الواضح في هذه الحالة انه لا يجوز أن نقول الآن ان زينب تعرف أن زوجها مات. أقصى ما يمكننا قوله هنا هو أنه يهيأ لها ان زوجها مات. ولكن اذا لم يجز ان نصف وضعها بأنه وضع معرفي، فما هو اذن؟ انه لا شك وضع من يعتقد خاطئاً بأنه يعرف صدق قضية ما. من الملاحظ هنا ان الوضع الذاتي لزينب ظلَّ على حاله في المثال الثاني. فما تغيَّر هو الشروط الموضوعية. ولكن رأينا انه بعد تعديلنا المثال كان علينا ان نصف وضع زينب على انه وضع من يعتقد خاطئاً بأنه يعرف صدق قضية ما. ولكن لا معنى لأن نصفه كذلك، إن لم يكن، على الأقل، وضع اعتقاد بصدق قضية ما. تعديلنا المثال، كما رأينا، قادنا، بالضرورة، الى اعتبار هذا الاعتقاد خاطئاً او غير مدعوم كغاية لا يعقل هنا ان يكون هذا التعديل حول زينب من شخص لا يعتقد بصدق القضية المعنية الى شخص يعتقد بصدقها، لأن التعديل لم يمس مطلقاً الشروط الذاتية.

إذا تناولنا الآن دور الأدلة في المعرفة، نجد بصورة أوضح لماذا لا يمكن وجود حالة معرفة بدون اعتقاد. فدور الأدلة، كما سنبين بعد قليل، هو تسبيب الاعتقاد. فلا يكفي ان نقول ان (ق) قضية صادقة حتى نعتبر (ش) في وضع العارف بالنسبة لـ (ق). فمن الواضح ان هناك قضايا كثيرة صادقة، ولكن صدقها غير معروف. حتى تصير لدينا، اذن، معرفة بصدق ق، يجب ان نكون في الوضع الدليلي المناسب أبستيميا تجاه ق. والمقصود هنا بالوضع الدليلي المناسب أبستيميا ذلك الوضع الذي يحتوي على تسويغ كاف للقضية المعنية. ولكن وجودي في هذا الوضع الدليلي لا يمكن ان يقودني الى وضع معرفي تجاه هذه القضية ما لم يؤثر علي بشكل معين. فقد أعي هذا الوضع الدليلي دون أن أعي انه الوضع المناسب لتسويغ هذه القضية. إذن لا يكفي ان توجد أدلة كافية لتسويغ القضية وان أعي وجود هذه الأدلة حتى أحصل على المعرفة المرجوة. فما هو مطلوب هنا، على الاقل، هو ان تؤثر هذه الادلة علي بشكل يقودني الى التسليم بصدق القضية المعنية. بمعنى، آخر، ما هو مطلوب هو ان

تقود هذه الادلة الى اقناعي بصدق هذه القضية. ولكن بما أن الاعتقاد هو مظهر من مظاهر الاقتناع الضرورية، يتضح عندها انه لا يمكن الاستغناء عن الاعتقاد كشرط ضروري منطقياً للمعرفة.

ننتقل الآن الى معالجة الشرط الثالث للمعرفة الا وهو شرط ـ التسويغ. هذا الشرط مهم جداً. لأنه بدونه لا يمكننا التمييز بين المعرفة والاعتقاد كما نبهنا افلاطون، فالمعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق. فهناك حالات كثيرة من الاعتقاد الصادق لا يمكن اعتبارها حالات معرفة. هنا تثار سؤالات مهمة:

ما معنى ان نقول ان الأدلة كافية لتسويغ (ق) أي ما هي طبيعة العلاقة بين الادلة وق؟ ثانياً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الابستيمي، بين هذه الادلة واعتقاد (ش)؟ ثالثاً وأخيراً، ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الابستيمي، بين هذه الادلة و(ش)؟

المسألة الاولى تتعلق، كما رأينا، بطبيعة العلاقة بين الأدلّة والقضية التي تفترض أن تشكل موضوع المعرفة. هذه مسألة مهمة جداً، لأن في اشتراطنا ان تكون الأدلة كافية لتسويغ أو دعم القضية المعنية، لم نحدد الى أي مدى يجب أن تكون الأدلة داعمة للقضية حتى يصح القول بأن لدينا دعماً أو تسويغاً كافياً لصدق القضية. كما هو معروف لدينا، الدعم أو التسويغ درجات، وما هو مطلوب منا الآن هو ان نبين ما هو الحد الأدنى للتسويغ الكافي. لنبدأ، أولاً، بوضع معيار عام للتسويغ الكافي: (د) قضية مسوغة لـ (ق) بصورة كافية اذا وفقط إذا لم يكن ممكناً، على الاقل واقعياً. ان تصدق (د) والا تصدق (ق). هذا يعني: (د) تسوغ (ق) بصورة كافية اذا وفقط اذا كانت القضية الشرطية المتصلة «اذا (د) اذن (ق)» صادقة بالضرورة الواقعية.

من الملاحظ هنا اننا لا نشترط ان تكون العلاقة بين (د) و(ق) علاقة منطقية، لانه لو فعلنا ذلك لأخرجنا من اطار المعرفة حالات كثيرة لا يعقل حسبانها خارج اطار المعرفة.

ما هو مطلوب، اذن، حتى نعتبر (د) مسوغة بصورة كافية لـ (ق) هو الا يكون هناك أي امكان واقعي في أن تصدق (د) والا تصدق (ق). يجب ان يكون صدق (د) ضامناً بصورة كاملة لصدق (ق) بمعنى انه اذا صدقت (د)، فلا يوجد اي احتمال، مهما ضؤل، في الا تصدق (ق).

ولكن لماذا الاصرار على تحليل مفهوم التسويغ الكافي على هذا النحو؟ توجد حالات كثيرة تكون لدينا فيها أدلة تسوغ الى درجة عالية صدق قضية ما ـ الى درجة تجعل احتمال عدم كون القضية صادقة ضئيلاً الى درجة لا تذكر. لا يمكننا في هذه الحالات ان نعتبر الادلة مسوغة بصورة تامة، لانه لا يمكننا ان نقول: اذا صدقت الادلة، فلا يوجد اي احتمال، مهما كان ضئيلاً، في الا تصدق القضية المعنية. ولكن هل يعني هذا وحده اننا لا نعرف ان القضية صادقة؟ الجواب، في نظري، هو بالايجاب. والسبب في ذلك هو انه اذا رضينا بأقل من تسويغ تام كشرط ضروري للمعرفة، سنجد انفسنا مواجهين بشتى الانفراقات.

لنفترض الآن ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وأن (د) تشكل تسويغاً تاماً لـ (ق)، فهل يكفي ذلك لاعتبار (ش) في وضع العارف تجاه (ق)؟ الجواب هو بالنفي. فقد تسوغ (د) (ق) بصورة تامة دون ان يعي (ش) هذا الأمر. قد يعتقد (ش)، لسبب او لآخر، ان (د) لا تسوغ (ق) بصورة كافية او قد لا يرى على الاطلاق الى وجود علاقة دليلية بين (د) و(ق). في هذه الحالة، وبما اننا افترضنا ان لدى (ش) اعتقاد ان (ق)، لا تكون (د) السبب في اعتقاد (ش) ان (ق). واذا افترضنا انه ليس لدى (ش) أي دليل غير (د) يسوغ اعتقاده ان (ق)، فعندها لا يوجد، من زاوية نظر (ش)، اي سبب وجيه للاعتقاد ان (ق).

يتضح من هذا انه حتى يصح ان نقول ان (ش) يعرف ان (ق) يجب ان نفترض وجود علاقة من نوع معين بين (د) ـ أي الدليل المسوغ لـ (ق) ـ واعتقاد (ش) ان (ق). ينقلنا هذا الأمر الى المسألة الثانية التي أثرناها سابقاً الا وهي: ما هي طبيعة العلاقة، على الصعيد الواقعي وعلى الصعيد الابستيمي، بين الدليل والاعتقاد؟ الجواب هو ان (د)، على الصعيد الواقعي، هي سبب الاعتقاد، أما على الصعيد الابستيمي فهي علة هذا الاعتقاد، او بالأحرى هي العلة المناسبة لهذا الاعتقاد. والفرق بين الاثنين كبير.

لنشرح أولاً، ما هو المقصود بالنظر الى هذه العلاقة على أنها علاقة سببية على الصعيد الواقعي. ان ننظر الى هذه العلاقة من هذا المنظور لا يعني ان الدليل، بما هو لصدق (ق) هو الذي يسبب لدى (ش) اعتقاده ان (ق) صادقة، بل يعني ان امتلاك (ش) لهذا الدليل هو الذي يقوده الى الاعتقاد، او يسبب اعتقاده، ان (ق). ولكن ماذا يعني هذا على وجه التحديد؟ ان نقول ان امتلاك (ش) لـ (د) هو الذي يسبب اعتقاد (ش) ان (ق) هو ان نقول ان هناك قضية او مجموع من القضايا (د) يفترض فيها ان تسوغ (ق)، وان (ش)

يعتقد ان (د) صادقة، ويعتقد ان (ق) صادقة، وان وجود (ش) في حالة اعتقاد تجاه (د) هو الذي يفسر سببياً وجود (ش) في حالة اعتقاد تجاه (ق). من الواضح من هذا التعريف ان العلاقة السببية المشار اليها هي علاقة يفترض ان تقوم، ليس بين الدليل، بما هو، والاعتقاد، بل بين حالتي اعتقاد، حالة الاعتقاد ان (د) وحالة الاعتقاد ان (ق). وبصورة اكثر تحديداً، ما يفترض فينا ان نقوله هنا هو ان حالة سيكولوجية معنية (حالة الاعتقاد ان (د)) هي السبب في وجود حالة سيكولوجية اخرى (اي حالة الاعتقاد ان (ق)).

بإمكاننا الآن ان نميز بوضوح علاقة الاعتقاد بالدليل، على الصعيد الابستيمي، عن علاقته به، على الصعيد الواقعي. فما يجب ان نقوله على الصعيد الابستيمي هو ان (د) تشكل في وعي (ش) دليلاً داعماً لاعتقاده ان (ق). وان نقول هذا هو ان نقول ان (ش) يعتقد ان (د) ويعتقد ان (ق)، وانه يعتقد ان (ق) لأن (د). هنا أيضاً توجد لدينا حالتا اعتقاد ولكن العلاقة التي نحللها لا تقوم بين حالتي الاعتقاد هاتين، بل بين القضية «ش يعتقد ان ق» والقضية «د». ولا يمكن لعلاقة من هذا النوع ان تكون علاقة سببية، اذ لا معنى لأن نعتبر القضايا اسباباً ونتائج. فما يصح قوله هنا هو ان (د) تشكل لـ (ش) ـ الذات العارفة ـ تسويغاً أو دعماً لاعتقاده. باختصار، هي علة Reason هذا الاعتقاد. ان (د) توصل (ش) الى الاعتقاد ان (ق) ليس بالمعنى السببي، بل بالمعنى المنطقي. وهذا يعني ان اعتقاد (ش) مبني على استدلاله (ق) من (د).

من الأمور الجديرة باهتمامنا هنا هو كون القضية «ان (د) هي علة اعتقاد (ش) أن (ق)» تفترض مسبقاً ان لدى (ش) حالتي اعتقاد ـ حالة اعتقاده ان (د) وحالة اعتقاده ان (ق) ـ وان الحالة الاولى هي سبب الثانية. بمعنى آخر يبدو انه لا يمكن لـ (د) ان تلعب دور العلة المسوغة، بالنسبة لـ (ش)، الا اذا كان وجود (ش) في حالة الاعتقاد الاولى هو سبب وجوده في الحالة الثانية. باختصار، ان علاقة الاعتقاد بالدليل، على الصعيد الابستيمي تفترض مسبقاً وجود هذه العلاقة على الصعيد الواقعي.

بإمكاننا الآن، على ضوء التحليل السابق، ان نصوغ تعريفنا للمعرفة على النحو التالي: أن نقول ان (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق) وأنه توجد قضية (د) تسوغ بصورة تامة (ق)، وان (د) تشكل في وعي (ش) تسويغاً تاماً لاعتقاده أن (ق).

لا حاجة لأن نشير في هذا التعريف الى علاقة الدليل بالاعتقاد على الصعيد الواقعي، لأنها مفترضة بصورة مسبقة فيما قلناه في الجملة الأخيرة من تعريفنا.

هل لدينا الآن تعريف تام للمعرفة؟ الجواب هو بالنفي. فقد تتوفر كل الشروط التي ذكرناها في التعريف دون ان تكون (د) صادقة، أو حتى لو كانت (د) صادقة، فقد لا يعرف (ش) ان (د). هنا نأتي الى المسألة الثالثة التي أثرناها سابقاً الا وهي المسألة المتعلقة بتوضيح العلاقة، على الصعيد الابستيمي بين (ش) و(د). هذه العلاقة، باختصار، هي علاقة يكون فيها (ش) في وضع العارف تجاه (د). بمعنى آخر، اذا كان اعتقاد (ش) ان (ق) ليس مجرد اعتقاد صادق، بل يشكل بالفعل حالة من حالات المعرفة، فلا يكفي ان تكون لديه ادلة مسوغة لاعتقاده بصورة تامة، بل يلزم ايضاً ان يعرف (ش) أن هذه الأدلة صادقة.

يجب اذن، تعديل تعريفنا السابق على النحو التالي: ان نقول ان (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وانه توجد قضية (د) تسوغ (ق) بصورة تامة، وأن (ش) يعتقد ان (ق) لأن (د)، ويعرف ان (د).

يشير هذا الشكل الأخير لتحليلنا الى مشكلة مهمة. إذا اعتبرنا معرفة (ش) لـ (د) شرطاً ضرورياً لكون (ش) يعرف أن (ق)، ألا يقود ذلك الى جعل المعرفة أمراً مستحيلاً؟ فإن تحليلنا، كما هو واضح، يستلزم منا ان نعرف (د) حتى نعرف (ق) ولكن اذا حللنا الآن قضية «ش يعرف أن (د)» بالطريقة ذاتها، نجد أن من بين الشروط الضرورية لكون (ش) يعرف أن (د) امتلاك (ش) لأدلة كافية لتسويغ (د) وشرط كونه يعرف صدق هذه الأدلة. ولكن حتى يعرف هذه الأدلة الأخيرة يجب ان تكون لديه أدلة لها يعرف صدقها وهكذا الى ما لا نهاية. يبدو، اذن، انه يستحيل ان نجيب عن السؤال:

«هل يعرف (ش) ان (ق)؟» لأن ذلك يستلزم منا ان نجيب عن عدد لا نهائي من الاسئلة؟ وهذا الأمر الأخير، لا شك، مستحيل. فالمسألة الأساسية هي انه اذا حللنا كل حالة من حالات المعرفة على النحو الذي اقترحناه، فعندها نحن ملزمون ان نقول انه بالنسبة لأي قضية (ق) على الاطلاق وبالنسبة لأي شخص (ش) على الاطلاق لا يمكن لـ (ش) ان يعرف ان (ق) الا اذا كان هناك قضية اخرى (د) بحيث

اذا صدقت (د) يجب ان تصدق (ق) و(ش) يعرف ان (د). يظهر، اذن، من هذا التحليل ان كل حالة من حالات المعرفة تستلزم وجود حالة اخرى من نوعها. ولكن هذا يعني بصورة اخرى انه يشترط في اي منا ان يعرف عدداً لا نهائياً من القضايا حتى يعرف قضية واحدة. وهذا الشرط، كما هو واضح، مستحيل التحقيق.

هل يوجد أي حل لهذه المشكلة؟ الجواب في نظري، هو بالإيجاب. ولكن لا يمكن حل هذه المشكلة الا عن طريق التمييز بين نوعين من المعرفة، أي بين المعرفة الاستدلالية والمعرفة غير الاستدلالية، واعتبار تحليلنا السابق تحليلاً للنوع الاول فقط. ولكن المسألة طبعاً لا تقف عند حد التمييز بين هذين النوعين من المعرفة، بل تتخطى ذلك الى ضرورة اعتبار المعرفة الاستدلالية مبنية على المعرفة غير الاستدلالية.

فالمعرفة غير الاستدلالية، هي، في لغة الفلاسفة العقليين، «معرفة مباشرة». ولكن كيف، وبأي معنى، يمكن لمعرفة الوقائع ان تكون مباشرة؟

ان مفهوم المعرفة المباشرة مفهوم مشتبه به من قبل عدد لا يستهان به من الفلاسفة المعاصرين. ولكن مع ذلك فان بامكاننا هنا ان نعطي تحليلاً معقولاً لهذا المفهوم يجنبنا الكثير من المشاكل الفلسفية. لنبدأ، أولاً، بالتعريف التالي للمعرفة المباشرة: ان نقول ان (ش) يعرف بصورة مباشرة (غير استدلالية) أن (ق) هو ان نقول ان (ش) يعتقد صادقاً ان (ق) وأن هذا الاعتقاد مسوغ بصورة تامة بالرغم من انه قد لا يوجد أي قضية (غير - ق) تسوّغ اعتقاده. لا بد لواحدنا من ان يسأل هنا: اذا لم توجد أي قضية (غير - ق) تسوغ اعتقاده ان (ق)، فما معنى ان نقول ان اعتقاده مسوغ؟ يبدو ان الجواب الوحيد الذي يمكن تقديمه هنا هو أن نقول ان الاعتقاد المعني مسوغ أو داعم لذاته.

من الواضح هنا ان المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي كالمعرفة الاستدلالية، اعتقاد صادق مسوغ بصورة تامة، إلا أنها لا تحتاج، كما هو الحال بالنسبة للمعرفة الاستدلالية، الى قضية أو قضايا مسوغة تكون مستقلة عن الاعتقاد الصادق الذي تتكون منه هذه المعرفة. فما يعرفه شخص ما عندما يكون في حالة معرفة مباشرة هو شيء يعرفه دون أن يكون قد استدله من اي شيء آخر يعرفه أو حتى وان لم يوجد اي شيء آخر يعرفه هذا الشخص ويستدل منه ما يدعي معرفته. المعرفة المباشرة (غير الاستدلالية) هي، إذن، اعتقاد صادق داعم لذاته بصورة تامة.

ولكن كيف يمكن لأي اعتقاد ان يكون داعماً أو مسوغاً لذاته؟ اليس كل اعتقاد من اعتقاداتنا عن عالم الواقع قابلاً للدحض من حيث المبدأ؟ واذا صح ذلك، فكيف يمكن لأي منها ان يدعم ذاته بصورة تامة؟

لا شك ان كل اعتقاد لدينا عن عالم الواقع قابل للدحض، ولكن هذا لا يعني ان كل اعتقاداتنا معرضة للخطأ، او أنه لا توجد بين اعتقاداتنا اعتقادات يكمن الضمان لصدقها في ذاتها. فليس المقصود من قولنا ان اعتقاداً ما داعم لذاته ان هذا الاعتقاد غير قابل للتكذيب حتى نظرياً. اننا نقصد فقط انه اعتقاد موثوق به بصورة تامة، أي أنه، وان كان ممكناً منطقياً أن يكون هذا الاعتقاد خاطئاً، لا يورد أي احتمال، مهما ضؤل، أن يكون خاطئاً، وان عدم احتمال كونه خاطئاً امر غير منوط بكون صاحب هذا الاعتقاد استدله من حقائق معينة.

إن الاعتقادات المسببة بصورة مباشرة بحالات ادراكاتنا البسيطة هي من النوع الذي يمكن أن يشمله تعريفنا. فاعتقادي، مثلاً، أن هذا الشيء الماثل أمامي أصفر اللون أو أن هذا الشيء الذي ألمسه ساخن أو بارد أو خشن أو أن هذا على يسار ذاك هو اعتقاد من النوع الذي قد يكون مسبباً بادراكاتي البسيطة. والادراك البسيط هو ادراك مباشر لعلاقة بسيطة أو صفة بسيطة كصفة الاصفرار أو السخونة أو الصلابة أو الحلاوة وما شاكل ذلك. قلت إن أي اعتقاد من الاعتقادات التي ذكرتها هو من النوع الذي قد يكون مسبباً بإدراكاتي البسيطة للأشياء. ولم أقل أنه بالفعل مسبّب بإدراكاتي البسيطة. والسبب هو انه يجب التمييز بين اعتقادات من هذا النوع تنشأ لدينا بعامل وجودنا في وضع ادراكي غير سوي، كوجودنا، مثلاً، في حالة هلوسة أو حالة خداع حسي، واعتقادات من هذا النوع صادرة عن وضع ادراكي سوي. ففي الحالة الاولى، يهيأ لنا اننا نختبر بصورة مباشرة صفات معينة، بينما هذه الصفات لا وجود لها او موجودة على نحو غير النحو الذي يبدو أننا نختبرها عليه. ومن الواضح ان الاعتقادات التي نبنيها على ما نختبره في هذه الحالة هي اعتقادات غير موثوق فيها. أما في الحالة الثانية، أي في الحالة التي نكون فيها في وضع إدراكي سوي، فإنه لا يحتمل مطلقاً، وان كان ممكناً منطقياً، ان نختبر صفات الأشياء التي تشكل موضوعات ادراكاتنا البسيطة إلا على النحو الذي يجب أن نختبر عليه. ان هذه المسألة الأخيرة تتعلق بواقع الادراك والقوانين التي يخضع لها، وليست بالتالي

مسألة فلسفية أو منطقية. بمعنى آخر، نحن نفترض هنا أنه عندما يكون الانسان في وضع إدراكي سوي، فإن وضعه يخضع لقانون طبيعي، كالقانون التالي: اذا كان الوضع الادراكي لأي انسان من النوع السوي، فلا بد ان توجد عندها صفة أو مجموعة من الصفات (ص) بحيث انه اذا حاز أي إدراك بسيط من إدراكاتي على (ص)، فلا يحتمل مطلقاً الا يكون الموضوع المدرك من اسباب كوني في حالة الادراك المعنية. من الواضح، اذن انني اذا كنت الآن في وضع ادراكي سوي، فان هذا الشيء الماثل امامي والذي يبدو أصفر اللون لا يحتمل الا يكون أصفر اللون. فعلة الادراك هنا هي حالة ادراك بسيط وتتميز بـ (ص) لأن وضعي الإدراكي وضع سوي. اذن، لا يمكن واقعياً أن اكون في هذه الحالة إلا اذا كان هذا الشيء أصفر، لأن كونه أصفر، حسب ما يقوله القانون السابق، هو من الاسباب المفسرة لوجودي في هذه الحالة. ومن الواضح أيضاً ان اعتقادي انه أصفر هو اعتقاد داعم لذاته بالمعنى الذي شرحناه، لأن وجودي في الحالة المعنية يسوغ هذا الاعتقاد بصورة تامة، أي أن اعتقادي في هذه الحالة مسوغ بصورة تامة، حتى وإن وجدت قضية (د) يمكن استدلال هذا الاعتقاد منها ولم أكن أعرف أن (د).

ولكن ما مضمون (ص) هنا؟ «ص» في الواقع يمثل تلك الصفات السيكولوجية والفسيولوجية التي يشكل وجودها ضماناً كاملاً في اننا لسنا في حالة هلوسة او خداع حسي او في أي حالة اخرى من النوع الذي يجعل ادراكاتنا البسيطة للأشياء غير موثوق فيها، من هنا يتضح ان تميز ادراك بسيط بـ (ص) يضمن بصورة تامة صحة هذا الادراك وبالتالي صحة الاعتقاد الذي نبنيه عليه.

لنختم الآن هذا التحليل باعطاء التعريف التالي للمعرفة: ان نقول أن (ش) يعرف ان (ق) هو ان نقول ان لدى (ش) اعتقاداً صادقاً ان (ق)، وان اعتقاده ان (ق) اما داعم لذاته أو مستدل من قبل (ش) من قضية (د) بحيث تكون (د) مسوغة بصورة تامة لـ (ق) ويكون اعتقاد (ش) ان (د) داعماً لذاته.

## مصادر ومراجع


- Armstrong, D. M., Belief, Truth and Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1973.
- Aune, B., Knowledge, Mind and Nature, New York, Random House, 1967.
- Ayer, A.J., The Problem of Knowledge, Baltimore, Pelican, 1956.
- Danto, A., Analytical Philosophy of Knowledge, London, Cambridge Univ. Press, 1968.
- Dretshe, F.I., Seeing and Knowledge, Chicago: Chicago Univ. Press, 1969.
- Ginet, G., Knowledge , Perception and Memory, Dordrecht, Reidel, 1975.
- Hintikha, J., Knowledge and Belief, Ithaca, Carnell Univ. Press, 1962.
- Lewis, C.I., An Analysis of Knowledge and Valuoation, Lasalle, ILl, Opencaurt, 1946.
- Pappas, G. & Swain, M. (eds), Essays on Knowledge and Justification, Cornell Univ. Press, 1978.
- Pollock, J., Knowledge and Justification, Princeton, Princeton Univ. Press, 1974.
- Slote, M. A., Reason and Scepticism, London, George Allen And Unwin, 1970.
- Unger, P, Ignorance, Oxford Univ. Press, 1975.


**عادل ضاهر**

# مَعْقُول ـ لا مَعْقُول

**Intelligible-Irrationnel**
**Intelligible-Irrational**
**Intelligibel-Irrational**

**1 ـ معقول:**

(أ) المعقول في اللغة من المصدر «عَقَلَ» بمعنى رَبَطَ. والربط حالة تنشأ بعد صراع العقل بوصفه طاقة تجريد مع المادة بوصفها طاقة تشخيص. لكأن العقل يعتقل الظاهرة حين يدركها لتصبح بعدها احدى مواطني عالمه فتسمى معقولـ ـ ـة. فالعقل موطن المعقول والمعقول ملجأ التجريد والتجريد حصن المتعالي. ولا تبتعد الدلالة الفلسفية عن تخوم الدلالة اللغوية العربية. فالمعقول في الفلسفة اصطلاح يدل على موضوعات العقل. حيث كل موضوع أو ظاهرة يدخل ضمن تصورات العقل وإدراكه المباشر.

(ب) بذلك يحيل المعقول الى: ما هو مفهوم، معرفي، مُدْرَك، تصوري، دلالي، منطقي، منسجم، يملك هوية ويتمتع بخاصية وحدة المبدأ، يمكن التعبير عنه بصيغة سببية مفهومة، ويدخل خطوط تماس العقل الخالص حيث يمكن أن نعرفه كوجود متعال بذاته؛ أي كوجود جوهري ماهوي ندركه من خلال ذاته دون توسط خارجها.

(جـ) على هذا يتناقض المعقول مع المحسوس Sensible. لأن المحسوس هو ما ندركه بتوسط الحواس لا يمكن أن يدرك بمعزل عنها. وبسيطرة المحسوس ندخل عصر التجريبية

الأول بينما تشير نصوص فلسفة العصر الوسيط وتخوم العصر الحديث الى سيطرة اصطلاح «معقول»، لكأنها تمهّد الى عصر العقل في القرنين 17 و18 ثم انعطاف المثالية الالمانية في ذروتها.

(د) ميزت تلك النصوص بين «معقولات أولى» هي مفهومات جزئية تتوازى مع موجودات خارجها وتُحمل على طبيعتها مثل: الأستاذ انسان. وبين «معقولات ثوانٍ» هي تصورات كلية لا تتوازى مع موضوعات خارجية مثل: النوع والجنس والفصل؛ أي هي تصنيفات الوجود أو الموجودات التي تعتبر المقولات ذروتها.

(هـ) وقد استعملت النصوص المشار اليها اصطلاح «المعقول الكلي» لتدلّ على كل مفهوم يطابق صورة في الخارج مثل انسان وحيوان وضاحك حسب تعريف الجرجاني. لكأن «المعقول الكلي» بتعريف الجرجاني أقل تجريداً من «المعقولات الثواني» أو هو توسط بين المعقولات الأولى والثواني؛ فهل كان العقل الكلي كذلك؟ وما هي النتيجة الفلسفية التي تترتب على افتراض تلك المطابقة؟ ستنتظر الفلسفة حتى القرن السابع عشر والثامن عشر لتتبلور نتيجة «المعقولية» المتطابقة تلك.

(و) المعقول صفته المعقولية التي تتضمن معنى المبدأ فهي صورة متعالية تقدم تفسيراً ـ تبريراً للشيء أو الموضوع. فمبدأ المعقولية هو ردّ الوجود أو الموجودات رداً بدئياً الى قوانين العقل قَبْلياً كان أو بعدياً. لذلك يتنافى مبدأ المعقولية مع الشك الفلسفي أو العلمي لأن الشك في المعقولية لا ينشأ من المعقولية ذاتها وإنما من خلل في قدرة الشاك على إدراك الموضوع.

(ز) أما مبدأ المعقولية الكلية، أو مبدأ السبب الكافي كما صاغه الفيلسوف الالماني لايبنتز فيقول بأن كل الأشياء ترتكز على سبب كاف ترد اليه وجودياً ومعرفياً. على هذا كل وجود حقيقي هو وجود معقول لأنه يرتد الى قوانين العقل الكافي. الموجود الحقيقي عقلي والعقلي موجود حقيقي، ومن الربط الجدلي بين الطرفين تكوّنت المعادلة الهيغلية فيما بعد.

ولنلاحظ المطابقة الدلالية بين تعريف الفلسفة العربية «للعقل الكلي» وتعريف لايبنتز «للعقل الكافي» في القرن الثامن عشر. لكن تبقى فوارق هياكل المعقولية بين عصرين. لايبنتز اتخذ «مبدأ العقل الكافي» نقطة بدئية لا سابق لها، في حين بقي «العقل الكلي» العربي الوسيط رتبة من مرتبات المعقولية لا نقطتها المركزية.

(حـ) من المعقول استعمل مصطلح «فلسفات المعقول» التي تعتبر المثالية ـ بفروعها وشعابها ـ الماهوية والظاهراتية وفلسفات التحليل والوضعية المنطقية، نماذجها، وذلك كمقابل لفلسفات اللامعقول.

**2 ـ لا معقول:**

يطلق اللامعقول بصفة عامة على كل ما يتجاوز حدود العقل أو رفض المعقول. وما يتخطى حدود العقل لا يعني ما بعد الطبيعة حسب الدلالة الشائعة للميتافيزيقا. لأن الميتافيزيقا في الفلسفة تعني عكس الدلالة الشائعة تماماً، حيث العقل مبدأ أول مطلق دون منازع لسلطته الشاملة. لذلك موقف اللامعقول نقيض الموقف الميتافيزيقي بمعنى ما.

اللامعقول إذن ما لا يدركه العقل أو يحيط به. وهو على مستويين:

(أ) اللامعقول النسبي الناتج عن نسبية المعرفة الإنسانية في كل مرحلة من مراحلها. وهو يرادف بهذا المعنى المجهول، الممكن، الآتي اللامعروف، الغامض، الذي يمكن أن يدخل دائرة المعقولية ضمن شروط نوعية محددة. اللامعقول النسبي يسلّم بقاعدية العقل كمبدأ أول لكنه يعترف بحدوده أيضاً، الذي تمثل الفلسفة النقدية الكانطية نموذجه الكبير.

(ب) اللامعقول المطلق، موقف يرفض اتخاذ العقل، والمعقول بالنتيجة، كمبدأ أول لأن السديم الكثيف، المعتم، والسيلان المستمر لصيرورة الموجودات، التي تتجه بالإنسان نحو وادي العدم العدم ـ الموت، لا يمكن أن تعقلن أي تفسّر أو تبرر إلا عبر محاولات محكومة بالانهيار والتهافت المسبق بدئياً. الكينونة بلا معنى، وأفعال الانسان بلا جدوى:

على هذا، اللامعقولية هي المبدأ الكافي الذي يسحب من الموجودات معقوليتها، نظامها وتفسيرها، دلالتها وجدواها. فالوجود عبث تحكمه صدفة عمياء. ومن اللامعقول وعلى أساسه ظهرت فلسفات اللامعقول التي تفصل فصلاً تاماً بين المبدأ والتعبير. بالتالي يمكن التعبير بوسائل معقولة (اللغة، اللون، الموسيقى، الرقص) عن المبدأ اللامعقول الحامل لها. فالكينونة فوق ـ العقل، قبل ـ العقل، ما بعد ـ العقل، ولا يمكن أن تتطابق مع ـ العقل أو تتحول الى معقول.

وقد تجلت فلسفات اللامعقول في نماذج فلسفية مثل نصف التجريبية ونصف النقدية الكانطية، وفلسفات الارادة، الحياة والعدمية، والوجودية الملحدة.

لقد لخّصت الكتب التبسيطية للفلسفة تعارض المعقول

واللامعقول بسؤال باهت:

أيهما يسبق الآخر، الماهية أم الوجود

أو هل الوجود سابق على الماهية؟

لكأن صراع المعقول واللامعقول توتر بين الحرية والضرورة، بين اللاإنسان في الإنسان وإنسان ما بعد الإنسان، بين الفلسفة واللافلسفة بين المعقول المغلق والعقل المفتوح.

### مصادر ومراجع


- ابن منظور، لسان العرب، عقل.
- إمام، عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، دار التنوير، بيروت، 1982.
- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946.
- السرياقوسي، محمد، التعريف بالمنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- السرياقوسي، محمد، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982.
- Plato, The Collected Dialogues, Bollingen Series LXXI, Princeton, 1969.
- The Encyclopedia of philosophy, Vol. 7, 8, Method in philosophy, Scientific Method, Macmillan pub., Co. Inc. The Free press, New York, 1972.


محمد الزايد

## مَعْنَى

**Sens**
**Sense-Meaning**
**Bedeutung**

لفظة معنى هي مشتقة من فعل عَنِيَ الذي يؤخذ بمثابة أظْهَرَ إذا ما نسب الى الأشياء، فيقال مثلاً غيث الأرض بالنبات أي أظهرته، ويؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب الى الانسان، فيقال مثلاً عَنِيَ فلان بما قاله كذا، أي أراده وقصده أما لفظة معنى فتؤخذ بمثابة ما يُقصد بشيء. ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مضمونه، أما المعاني فهي ما للانسان من الصفات المحمودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن. قد يكون الكشف عفوياً طبيعياً، ويحتمل أيضاً ان يرتبط بارادة وقصد وبالتالي بمشروع. لذلك نجد ان الاسم المشتق من فعل عَنِيَ وهو «معنى» ينطوي على موضوعية خالصة عندما ينسب الى الكلمة. وفي الواقع عندما نبغي الكشف عن معنى الكلمة نلجأ الى المعجم لنستخرج منه المدلول المتفق عليه. وينطوي «معنى» أيضاً على موضوعية متصلة بذاتية، ذلك عندما تُفلت الكلمة من المعجم لتدخل في لغة متماسكة، في نطق يدلي به انسان، عندما ترتبط الكلمة بسياق حديث، اذ ذاك يصير الكلام نسجاً متماسكاً نبحث عن مضمونه، وعن قصد المتكلم منه. وأخيراً لا ينحصر «معنى» في مجال المنطق، بل يتعداه الى الوجود الانساني فيصير بمثابة تعبير عن الوجود الانساني، أو بالأحرى كصفة ملازمة للوجود، فتؤخذ اذ ذاك «المعاني» بمثابة القيم التي يضفيها الانسان على الأوضاع.

### المعنى الموضوعي

يرتبط المعنى بالاشياء في استقلالها، ويفسح في المجال لتفسيرات مقبولة من قبل الجماعة التي ينتمي اليها المفسّر. وفي الواقع، يلازم المعنى الموضوعي كل ما يؤدي دور الاشارة، سواء كان حركة أم علامة أم كلمة أم لغة أم ظاهرة طبيعية. وتظهر العلوم الانسانية كيف ان الانسان ينمو ويتطور انطلاقاً من اتصاله مع الآخرين بواسطة مختلف الوسائل المتوفرة في المجتمع. فيخضع نموه في بادىء الامر للمعاني السائدة في المجتمع، لأنها سبل الدخول الى الحياة الاجتماعية في وجود متبادل. وتشكل المعاني في المجتمع الأنماط التي يعيش بموجبها افراد المجتمع في علائقهم. وتجدر الاشارة هنا الى تجاوز العلوم الانسانية لاعتقاد قديم رافق النظرة الثنائية الى الانسان، ورأى في التعابير كشفاً عن الأفكار الجوهرية الكامنة في الروح بمثابة صور عن الاجسام أو تمثيلات عن الواقع. ان الاتصال الذي يتسنى للانسان مع الآخرين لا ينحصر في مدى الاتصال الجسدي كما هي الحال في الاجسام الأخرى، بل يتعداه الى اتصال ألسني حيث يشير الى الهدف المقصود بواسطة الكلمة، اداة التبادل. هكذا تحررت الكلمة من ارتباطها الأصيل مع عالم داخلي سرّي لتتسم قبل أي شيء آخر بطابع التبادل. قد يضمر الإنسان أفكاراً سرّية ولكنها لا تتمتع بوضع خاص مميّز، ويصعب من ثم بل يستحيل ان يكون الوضع السرّي الذاتي هو وضع الأفكار الأول عند الانسان. ان الواقع يظهر ان الانسان يتعلم طريقة التفكير بواسطة استخدام وسائل الاتصال السائدة في الجماعة. إن المعاني ترتبط واقعياً باللغة وتخضع بخاصة للمجتمع الذي يتداول تلك اللغة. يتعلم الانسان المعاني ويكتسب التصورات المشتركة بانتسابه الى لغة معينة، وبها الى ثقافة جماعة أو تاريخها. ولا يغرب عن بصر المراقب ان

المجتمعات تتبدل، ولغاتها تنمو، فتتخذ مفرداتها دلالات جديدة وتمتد الى حقول جديدة، فلو استحال الكلام عن جديد في اللغة لوجب اعتبار الثقافات بمثابة أنواع ثابتة، كما كان الاعتقاد بشأن الأنواع الحية قبل ظهور نظرية التطوّر. ولكننا نلاحظ فعلاً وجود لغات حية، بالتضاد مع لغات يقال عنها انها ميتة. ان اللغة الحية تنعم بوجود حالي كوسيلة اتصال، وعلاوة على ذلك انها وسيلة ابداعات جديدة. فالابداع المستمر لمعان جديدة، وتبديل المعاني القديمة يسهمان في الحفاظ على اللغة حيّة. ونخلص الى انه اذا تجاوزنا الرأي الناتج عن النظرة الثنائية والقائل بأن المعاني هي أصلاً أفكار داخلية نظهرها بواسطة النطق، وجب ان نعطي للمعاني وضعاً مستقلاً، نوعاً ما، عن الارادة الشخصية. فلا يستطيع أي انسان منفرداً ان يعطي للكلمات ولأدوات الاتصال المعنى الذي يشاؤه وكيفما يشاؤه. قد يكذب الانسان، فلا يعني ما يقوله، ولكنه لا يستطيع ان يبدّل في معنى ما يقوله. هكذا يمكن القول بأن المعاني هي موضوعية، مع الملاحظة بأن الموضوعية المذكورة هنا تختلف في مضمونها عن موضوعية الأشياء الطبيعية.

ويمكن القول أيضاً بأن القيم الخلقية هي معاني السلوك الانساني. وفي الواقع يعيش الانسان في حلقات اجتماعية كثيرة ومتنوعة، تتسع او تضيق باستمرار. حلقة اللغة، حلقة الأصدقاء والأقارب، حلقة الذين يشاركونه في اعتقاداته السياسية والدينية. لكل حلقة لغتها وحقل تنمو فيه معان جديدة بمثابة أنماط علائق جديدة. فالإبداع الانساني يفترض اقراراً ضمنياً بأن ما من تفسير تقليدي قائم هو تفسير نهائي للمعطيات، ويتطلع عبر اللغة الجديدة التي يصوغها الى المقبل المترائي لناظري المتبصر. بالاضافة الى اللغة يخلق الانسان الوسائل التي بها يعطي للعالم معنى. هذه الوسائل تتأصل في حياة الانسان الحسية، ويسهم ابداعها في تكوين تاريخ الجماعة حيث تبنى حياة الأفراد. ان الجسم الانساني هو مصدر اتصال لا يكتفي بالكلام والكتابة للتعبير، بل إن كل تصرّف صادر عنه هو نوعاً ما ألسني، يؤدي وظيفة تعبيرية في الاتصال مع الآخرين. فلا ينحصر في تحقيق الأفعال بل يضمّنها معانٍ. بواسطة الافعال يقول شيئاً ما. أما علم الأخلاق فيعنى بمعاني الأفعال الانسانية داخل شبكة الاتصال. قد يكون الفعل واحداً في ماديته، ولكنه مع ذلك قابل لمعان كثيرة متباينة حتى التضاد.

**المعنى الذاتي**

تركز الفينومينولوجيا بشكل خاص على الجانب الذاتي من المعنى. فيبدو اذ ذاك بمثابة ما يدل عليه شيء ما بالنسبة الى ذات معينة، ما تراه فيه ومن ثم ما تفعله منه. وليست الذات المقصودة هنا هي ذات الانتولوجيا الواقعية التقليدية، ولا هي ذات المثالية، سواء كانت المثالية العقلية المتسامية أم المثالية الجدلية المطلقة. انها الذات المأخوذة في ارتباطها الوثيق بالعالم. كما أن العالم المقصود هنا ليس الجوهر الممتد الديكارتي، ولا الكون المادي المنبسط أمام الحواس والقابل لمختلف أنواع الاختبارات والتفسيرات العلمية، بل إنه العالم المتحول الى مشروع تضع الذات رسومه. يرى الفينومينولوجيون، من هوسرل الى هيدغر وسارتر وميرلو بونتي، ان الذات هي كيان في العالم، وبالمقابل العالم هو بدوره ذاتي، فنسجه وتفاصيله مرسومة بحركة الذات التجاوزية. ويلتقي في هذا المجال ميرلو بونتي مع هيدغر وهوسرل في تأسيس الذات، « الدازين » الموجود، في الزمنية، بالاضافة الى ربط ذاتية العالم بزمنية الذات. ان الزمن هو حركة تعاقب الماضي - الحاضر - المستقبل. أما على صعيد الذات، فالحاضر، يرسم المستقبل، يشرّعه ضمن الامكانية المتفجرة داخل طاقات الذات الفعلية. ففي كل لحظة مشروع جديد، ومن ثم قصد جديد وبالتالي معنى جديد. من هنا نفقه كيف ان هيدغر لا يحصر المعنى في نطاق عقلي منطقي، بل يُغدق عليه حجم المشروع الانساني. انه الزاوية التي منها يظهر المشروع الانساني، ويمكن، انطلاقاً منها، فهمه في إمكانياته، التي هي امكانيات فعلية.

ان كل وعي للعالم يقترن مع اضفاء معنى عليه، لأنه لمجرد ظهور الانسان في الواقع ينيره ويبرز فيه معنى، قد يظهر انطلاقاً من الاشياء أو يفرض عليها فرضاً. لا تنحصر قدرة ابراز المعنى في حيز المعرفة والمنطق، بل ترافق مجمل وجود الانسان، لأنه مبني على كشف المعاني. وبديهي ان يرتبط كشف المعاني مع الهدف الذي يقصده الانسان من الافعال والأشياء. ويقدم سارتر مثلاً بهذا الشأن معنى القيود بالنسبة الى العبد المقيد: إما الاذعان لوضع العبودية واما المجازفة بكل شيء للتحرر منها. ولا يأخذ أي وضع معناه الا بالنسبة الى ذات، يسميها سارتر « في سبيل الذات »، موجودة في وضع معين، وانطلاقاً من الاختيار الحرّ للغايات التي تنشدها تلك الذات.

### المعنى الوجودي

يرى الفلاسفة الوجوديون ان ما يهم الانسان أولاً ليس « فقه » الوجود بمثابة معطى خاص، بل هو البحث عن معنى الوجود، والكشف عن ميزات القيمة الفائقة المسماة وجوداً. من هذا المنظور يستخدم فلاسفة الوجود بدون تمييز لفظتي « معنى » و« قيمة »، ويتساءلون « ما الذي يجعل الحياة قيّمة؟ ». بديهي ان السؤال المطروح يفترض تصوراً ضمنياً للحياة. نتصور بأن الحياة تتحمل امكانيات كثيرة، وبمقدورنا ان نكتشف فيها معاني مختلفة، ونفترض ان الاحتمالات كلها تتجه فعلياً نحو اهداف واقعية تضاهي في سموها ما ينشده الانسان من كَرامة، وهذا يكفي لمجابهة العناء والألم، وما يكلّفه اختبار الحياة من مشقة. فمن المستحيل العيش في عالم انساني واعٍ ومبصر بدون التساؤل عن « لماذا الحياة؟ ». « ما القصد من الوجود؟ ». يطرح هذا السؤال، أقله، في ظروف خاصة، في « اختبارات مميزة » كما يقول كيركغارد، يسعى فيها الانسان الى اعطاء معنى اجمالي للحياة، يبررها، بشكل خاص، أمام الموت الذي لا يقهر، المتربص كعبث لا مفر منه. وبديهي ان يرى المرء بأن الحياة لا تجد تبريراً، ولا تتضمن معنى، إلا إذا قارناها بما يفوقها قيمة ويحوز على تقديرنا. إن المجابهة الواقعية لمشكلة معنى الحياة تكشف في الغالب عما يراه فلاسفة الوجود من سلبيات في الوجود: السجن، عدم الاتصال، العبودية، السقوط، الالم والموت. وتلازم مشكلة معنى الحياة وضعنا كأناس احياء، فلا نُفلت من الاسئلة المقلقة التي تطرح مشكلة وجودنا جذرياً. وفي الواقع، كل فلسفة هي محاولة إجابة منسجمة على هذه الاسئلة.

قد تشير الاجوبة الى ضرورة البحث عن معنى الحياة في احدى قيم الوجود، فنلقى أنفسنا غالباً أمام ايديولوجيات تجعل من واقع نسبي أمراً مطلقاً. وقد تتحول الاجابة الى موقف سلبي، فينتصب القلق أمام العدم، ضد أي مثال أسمى، وتصبّ الحياة في مستنقع تحمل ضربات المصير بسخرية، هذا ان لم تنحصر في صرخة احتجاج ضد العبث. ومن المعروف انه، على امتداد قرون طويلة، رأت بعض المجتمعات، وما زال كثير منها في أيامنا يرى، سواء في حلقات المثقفين أم في سلوك العامة اليومي، أن الايمان بالله يعطي المعنى النهائي والتبرير الأسمى للحياة. يشكل الايمان بالله المسلّم الرسمي، والقاسم المشترك، في ثقافات قدسية تلقى فيها كل الاشياء والحوادث معنى وتبريراً. ولكن يلاحظ في الحضارة المعاصرة، وفي مجتمعات كثيرة، ان الميزة الدينية لمعنى الحياة أمست أمراً شخصياً. لم تعد واقعاً ثقافياً، بعد أن تجاهلتها العلوم والايديولوجيات والمؤسسات والممارسات السياسية. فراح كثيرون يصرحون بأن مشكلة معنى الحياة الديني هي أمر ثانوي، وترف أو هرب من واقع فلا فائدة منها. وعلاوة على ذلك، يذهب البعض الى التأكيد بأنها مشكلة مغلوطة في الطرح وفي الحل. بل يُقتضى البحث عن معنى الحياة داخل الحياة نفسها، فتلقى الحياة معنى كافياً عند الذين يحاولون، فردياً أو جماعياً، شرح إمكانياتها، وعند الذين يجهدون في تحقيق عمل مبدع أو يندفعون في نشاط ثوري. انهم يسعون الى اعلان استقلالهم الكلي والتوصل اليه فعلاً.

بكل بساطة يمكن القول بأن الحضارة المعاصرة تعاني من غياب الاجماع على معنى للوجود. ويلاحظ ذلك في قلق رجال العلم الذين يختبرون عجزهم عن التوصل الى تحقيق مألفة موفقّة بين المعارف، والى ضمان مراقبة كافية تكفل استخدام المعارف في سبيل خير البشر. في العالم الحديث جماعات مضعضعة تبحث عن معنى جديد في الأساطير الحديثة. وقد أدى عدم الاطمئنان والقرف من الحياة الى ظهور عصابات كثيرة جماعية. وعلاوة على ذلك تبرز الاحصاءات ازدياد عدد المنتحرين، وتفشي اللجوء الى المخدرات والادمان على الكحول. ويبدو المجتمع الصناعي، في أشكاله الايديولوجية، وكأنه تجميع لامتناهٍ وأعمى لأدوات عمياء توظف بشكل غبي لا يأخذ بأهداف البشر الصحيحة. يبدو الانسان بمثابة « أداة » أو « رقم » لا أكثر، و« زودة » على الاشياء بدون قيمة. هكذا شاء الانسان ان يغوص في كل أشكال الضياع.

بشارة صارجي

## مِعْيار

**Norme**
**Norme**
**Norm**

المعيار صيغة مشدّدة على وزن مفعال. لكأن العقل يشدّ تصوراته عندما يضع معاييره. فالمعيار ما يتخذ مبدأ أول وقاعدة أنموذجية تقاس الموضوعات بالنسبة اليها لتصبح

مبررة ومعقولة لأنه يمنحها دلالتها ونظامها وقيمتها. المعيار ماهية يقاس بها الوجود. أو هو نقطة انطلاق ماهوية أولى لا سابق لها للأفعال والأحكام خاصة أحكام القيمة Jugement de Valeur.

اختلفت مواقف النظريات في نشأة فكرة المعيار. فهل هي قَبْلية سابقة على كل تجربة أم هي بعدية تولد من خلال التجربة؟ بالتالي هي متعالية تجريدية أم حسية تشخيصية؟ إن الإجابة عن السؤال تمتد فوق مساحات معرفية شاسعة في نظرية المعرفة والمنطق والأخلاق والجمال والسياسة والفن.

انقسمت النظريات الى موقفين عريضين بينهما هوامش متداخلة: موقف مطلقية المعيار وموقف نسبية المعيار.

**1 ـ مطلقية المعايير:**

تتخذ هذا الموقف جميع النظريات التي تفترض ثبات المعايير لأن تغيرها يفقدها حقيقتها وصلاحيتها المرجعية. لذلك هي قَبْلية متعالية لا تتغير بل تتزمن متجلّية في تاريخ أفعال الإنسان وأحكامه. ويمكن ترجمة هذا الثبات المعياري بالبراهما في الفلسفة الهندية ومزدا في الفلسفة الايرانية والايزوس أو المثل في الفلسفة الأفلاطونية، أو ايليا أو الله في الفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي. وينتهي هذا الموقف بواحدية معيارية ترتد اليها جميع المعايير. لقد وحَّد أفلاطون مُثُلَه الثلاثية الكبرى الحق والخير والجمال في مثال المثل أو الخير. كما وحدت الأديان المشار إليها مثالية المثل أو المعايير في مطلقية الألوهة وترفّعها الخالد.

ولا بد من التمييز هنا بدقة بين المعيار الفلسفي لدى الفلاسفة والمعيار الديني في الإيمان اللاهوتي. فالمعيار الفلسفي عقلي حتى وان أضفت عليه رؤيا الفيلسوف صفة المطلق. بينما المعيار الديني لا عقلي مهما عبّرت عنه أفكار الناس.

فمعيار أرسطو الجوهر في الوجود ومبدأ الهوية في المنطق والخير في الأخلاق، بينما هو الحقيقة في فلسفة الكندي، أو الواجب الوجود لدى الفارابي وحامل اعتبارات الحكمة عند ابن ملكا والمعقولية النورانية لدى ابن سينا أو القوة الموحّدة لحقيقة الثنائيات عند ابن رشد وتوما الأكويني وديكارت. بينما تتجلى معايير العقل وجوداً والوجود معايير لدى هيغل الذي قدّم حلاً للمأزق المعياري الكانطي. بالنسبة لكانط تعتبر جميع الأحكام صحيحة منطقياً طالما ارتهنت بحدوسها التجريبية. أما في ميدان الأخلاق فهي صحيحة طالما استبعدت الضمير أو الآمر الأخلاقي والله والحرية من تأملاتها وتحليلاتها.

ويمكن القول دون تبسيط اشكالية المعيار بأن محاولات الفلسفة على اختلاف مدارسها في القرن التاسع عشر والعشرين إنما هي محاولات لتجاوز المأزق الكانطي:

أ ـ إما بإرجاع المعيار الى دائرة المعقولية الكلية كما في جميع الفلسفات الجدلية بعد هيغل أو فلسفات الهوية والظاهراتية الهوسرلية ذروتها.

ب ـ أو اخراج المعيار وجميع الماهويات العقلانية من بدئيتها وإلحاقها بُعدياً بالوجود كما ترى الوجودية.

**2 ـ نسبية المعايير:**

هو موقف جميع النظريات التي تفترض تغير المقاييس وتطورها من عصر الى عصر، من مجتمع الى مجتمع، من جيل الى جيل.

فلا حقائق معيارية ثابتة لكل زمان ومكان لأن متطلبات الوقائع تستدعي اشتراطات المعايير. وبما أن المعطيات متغيرة لذلك معاييرها متغيرة أيضاً. ويمكن القول بأنها نظريات التغير والتطور والصيرورة، أو الواقعية والحسية التجريبية، المادية، الذرائعية. أو هي جميع النظريات التي تضع الوجود سابقاً على الماهية، الواقعي على المتعالي، المشخص على المجرد، البعدي على القبلي، بينهما داخل الفسحة الفاصلة الواصلة تنشأ معايير العقل وأحكامه الأخلاقية والفنية الجمالية والسياسية. فالنسبية المعيارية هي البعدية المعيارية مهما افترضت من عمليات التداعي بين الحس والادراك وتحول الحسي الى مدرك تجريدي. لذلك ترتبط المعيارية البعدية بالموقف النفعي.

لكن مهما تكن درجة التناقض البدئي بين الموقفين فإنهما يلتقيان في نقطة افتراض «المعيار» بوصفه أنموذجاً ومقياساً ناظماً وقاعدة للقضايا والأحكام سواء قبلياً بعدياً كان أو بعدياً تجريبياً. في المنطق القضية الكلية قاعدة القضايا الجزئية، وفي الأخلاق الخير قاعدة السلوك فردياً وجمعياً، والجمال سواء في الشكل أو قوة التعبير الواقعي أو الوحشي في الانتاج الفني، والقيمة الإنسانية في نظرية القيم مهما تكن اضفاءات المطلقية عليها.

ومن المعيار اشتق ما هو معياري، Normatif، الذي قسّم نظرية المعرفة استناداً، الى نوعين:

ـ علوم معيارية انشائية Sciences Normatives مثل:

القيم، المنطق، الأخلاق، الجمال، الفلسفة.

ـ علوم قياسية ـ خبرية ـ تقريرية Sciences Explicatives علوم الطبيعة.

لكن هذا التصنيف لا يصمد أمام التطور العاصف لنظرية المعرفة المتداخلة أو المتكاملة في العقد الثامن ـ التاسع للقرن العشرين. وقد ولدت هذه النظرية تلبية لاستدعاءات الانشطارات النووية التجزيئية للتخصص في العلوم الطبيعية والإنسانية والتقنية.

## خلاصة

يبقى السؤال مثاراً. ألا يرتكز افتراض التكامل بين العلوم المختلفة معياراً مسبقاً لانسجامها بدرجة ما؟

أم تُرى نحن على عتبة مشهد جديد لمعيارية قبْلية ـ بعدية كان كانط أول المتفكّرين فيها؟

ان انهيار المعايير ـ القواعد يعني انقطاع نسبة الثبات الضرورية لعمليات التواصل الواقعي ـ المتعالي بين الأجيال، وإلا خضع التطور اللامعياري الى طفرات آنية تبقي الإنسان في حالة انعدام الوزن المعياري ـ الحضاري. لا فرق عندئذ بين الخلاص الجماعي أو الدمار الشامل.

## مصادر ومراجع

(انظر: عقل، مبدأ، قيمة)


- ابن ملكا، المعتبر في الحكمة، الاعتبار فكرة معيارية، طبعة حيدر آباد.
- أفلاطون، الثئيتس، وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
- حقي، إحسان، منمو سمرتي، دار اليقظة، دمشق.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، معيار.
- الفارابي، تحصيل السعادة، دار الأندلس، بيروت، 1981.
- لالاند، أندريه، العقل والمعايير، مطبعة الشركة العربية، دمشق، 1966.
- Kant, E, Critique of Judgement, O.V.P., Oxford, 1952.
- Plato, The Collected Dialogues, Phaedrus, Bollingen, Series LXXI, Princeton, 1969.
- Runes, D., Dictionary of Philosophy, Norm.


محمد الزايد

# مفهوم ـ أُفْهوم

**Concept**
**Concept**
**Konzept - Begriff**

الأفهوم وليس المفهوم لفظ ولّدتُه على وزن أُفعول للدلالة على المعنى المراد في الفلسفة بـ Concept والفلسفة الألمانية بخاصة بـ Begriff.

وهو المعنى الذي شاع استعماله في العربية المعاصرة تحت ألفاظ متعددة مثل: مفهوم، وتصوُّر، ومعنى عام، وفكرة، حسب اختلاف المدارس والكتّاب، يضطرب في ذلك اضطراب سائر المصطلحات الفلسفية العربية المعاصرة.

ويحسن أن أبيّن المقصود بأفهوم قبل تبيان بطلان المصطلحات الأخرى.

ـ فالأفهوم هو أولاً وقبل كل شيء كلمة عادية، اسم جنس أو ما ينزل بمنزلته. فهو بهذا لا يدل على فرد أو شيء بعينه بل على ما يشترك فيه عدة أفراد أو أمور أو علاقات. فهو معنى عام هذا صحيح، وبهذا المعنى يقول سبينوزا: أفهوم الكلب لا ينبح. إلا أنه ليس كل معنى عام أو فكرة أفهوماً. وحتى تصير الفكرة أفهوماً ينبغي أن تتوفر فيها شروط عدة، أهمها أن يتمتع بالعمومية والدقة معاً، وأن يساعد في عملية المعرفة.

ـ واللفظ الالماني Begriff ما يزال يحمل الدلالتين معاً: الواسعة كمعنى عام والضيقة كأفهوم. فعند كانط مثلاً يعرّف الأفهوم بوظيفته وهي توحيد المتنوع في فكرة واحدة. فيطلق اللفظ على كل ما يربط ويوحّد، من تشتت الحدوس الحسية وربطها في فكرة طاولة مثلاً أو شخص الى التوحيد الأعلى في مقولات الفاهمة، مروراً بالأفهومات العلمية كالجاذبية والحرارة وسواها.

إلا أن كانط يطلق لفظ الأفهومات حصراً، على مقولات الفاهمة، ويسميها كذلك الأفهومات المحضة وعددها أثنا عشر أفهوماً موزعة على أربعة أبواب: الكم والكيف والاضافة والجهة.

والأفهوم المحض (أو المقولة) عند كانط، هو الذي يشرف على عملية الحكم والمعرفة الصحيحة ويؤسس إمكانها وموضوعيتها معاً. وشرح ذلك: أننا عندما نقول: الحرارة تمدد المعادن نطلق حكماً كلياً وضرورياً، أي موضوعياً.

وان هذه الكلية والضرورة، وبالتالي الموضوعية، ليست ممكنة بفضل التجربة، لأن التجربة لا تفيد سوى الجزئي والعرضي، يبقى أنها ممكنة قبْلياً (أي قبل التجربة) بفعل التوليف الحكمي الموجود في بنية الفاهمة. وهذا التوليف الحكمي القبْلي لا يمكن قيامه إلا لأنه يتم في ضوء أفهوم محض قبلي، هو المقولة الثانية من مقولات الاضافة، أعني العلة والمعلول. وذاك شأن جميع الأحكام.

ـ هذا المعنى الجذري الذي يضمّنه كانط الأفهوم سيبقى عالقاً فيه مع هيغل وفيما بعده. فمع هيغل يصبح الأفهوم دائرة أساسية من دوائر التطور المنطقي الديالكتيكي الذي ينقسم الى: نظرية الكوْن ونظرية الماهية ونظرية الأفهوم. وتتراكب نظرية الأفهوم ثالوثياً، كما هو متوقع. فتبدأ بالأفهوم الذاتي الذي يمثل الوجه الذاتي في المعرفة ويشرف على جميع أقسام المنطق الشكلي، فيتوالد الأفهوم نفسه مولداً الحكم وأنواعه والقياس وأنواعه. ثم ينفي نفسه بالموضوع وينفي نفي نفسه بالفكرة ختام التطور وإثباته ومسكه.

إلا أن المشهور عن هيغل هو تناقض الأفهوم والموضوع، وتماهيهما في الفكرة المطلقة أي في الحقيقة الفعلية، حتى لكأن مهمة الصيرورة أن يحصل هذا التماهي، فالشيء يبقى زائفاً وهالكاً في أشكاله المتلاحقة طالما يقع أفهومه خارج وجوده. أو كلما انزاح أفهومه عن موضوعه.

ـ وتحت تأثير الوضعية من جهة، والابستمولوجيا العقلانية (باشلار خاصة) من جهة أخرى، سيتم الفصل نهائياً بين الفلسفة والعلوم الوضعية (استمراراً للدرس الكانطي) وبالتالي بين المقولة والأفهوم. ولسوف يستغل ألتوسير ملاحظة للينين كي يصوغ هذا الفصل صياغة نهائية. فقد كتب لينين في «المادية والمذهب النقدي التجريبي» بصدد لفظ المادة ما خلاصته: إن «المادة» كمقولة فلسفية تعني مجرد ما هو موجود مستقلاً عن وعينا، أما «المادة» كأفهوم علمي فعلى العلوم وتطورها أن تحدد ماهيتها. وقد عمّم ألتوسير هذه الملاحظة وقرّر أن الفلسفة تشتغل بمقولات في حين يشتغل العلم بأفهومات والايديولوجيا بمجرد معان (Notions). ويعني ذلك أن الأفهوم يتمتع إضافة الى الدقة، بالقدرة على أن يكون عمّالاً أو أداة «انتاج معرفة». ويعقد باشلار فصولاً شيقة للبرهنة على أن نشأة علم من العلوم أو تحوله الجذري رهن بتشكيل أفهوماته الخاصة.

ـ أخلص إذن الى أن «الأفهوم» يمتاز بالتالي:

أ ـ يقوم على عملية المعرفة العلمية فلا تقوم بدونه. هو اداتها وليس مجرد حصيلة لها. لعل في التأكيد على هذه السمة ما يكفي للدفاع عن لفظه العربي الذي ولّدته توليداً ضد ما هو شائع الاستعمال، وبخاصة ضد لفظ «مفهوم». ذلك أن «المفهوم» هو ذو معنى عربي محدد يقابل «الماصدق» في المنطق، بالاضافة الى أن وزن مفعول لا يوحي البتة بوظيفة الأفهوم ودوره في المعرفة، بل وينمّ عن تجاهل تام لتاريخ المصطلح.

ب ـ ويمتاز «الأفهوم» بالدقة. فهو يظل محافظاً على دلالة واحدة محددة في النص العلمي بكامله، مما يفسر كون العلوم الوضعية تشتغل بأفهومات خاصة، وما يكفي لتهفيت الاستعمال الشائع والمتسرع هو الآخر: «التصوّر».

ج ـ يكتسب «الأفهوم» دلالته الدقيقة من طريقة استعماله في السياق الخاص. فهو لفظ عادي صار عمّالاً وفقد بالتالي إمكان استبداله بمرادف. مثال ذلك: المثلث في الهندسة الإقليدية أو الفوتون في الفيزياء المعاصرة.. الخ.

## المعاني المشتقة والقريبة:

الفاهمة، الفهم، المفهوم، المقولة، المعنى، الفكرة.

## مصادر ومراجع


- ألتوسير، قراءة رأس المال.
- اينشتاين وإنفلدْ، تطور الأفكار في الفيزياء.
- باشلار، تشكل الذهن العلمي.
- كانط، نقد العقل المحض.
- هيغل، علم المنطق.


موسى وهبه

## إضافة (1)

بذل الباحث جهده ليخرج بلفظ يرفع أي لبس، ولكنه لم يوفق لأن وزن «أفعول» لا يحمل دلالة خاصة، على أنه نادر الاستعمال في مشتقات العربية، وما حفظ منه من كلمات «كأثكول» يرده الثقات الى الابدال والمعاقبة. فكان عليه اذا نشد الدقة أن يختار مثل وزن «مفعلة» الدال بنفسه على التجمع فيقول: مفهمة التي تدل بمادتها ووزنها على ما نقله الباحث عن «كانط» توحيد المتنوع في فكرة واحدة، وإن أبى الباحث إلا التمسك بهذا الوزن، فالعربية انما كثر فيها بالهاء أي أفعولة كأحدوثة وأنشودة وأغرودة وأكذوبة، فعليه اذن أن يعتمدها بصيغة: أفهومة وتجمع على أفاهيم كأسطورة وأساطير وأغرودة وأغاريد... على أني لا أدري لمَ كل هذا

العَنَت؛ فالكلمات عند قدامى المناطقة كثيرة ولها هذه الدلالة التي ينشدها الباحث مثل: مدرِك، مدرَك، متصور الخ.

الشيخ عبد الله العلايلي

إضافة (2)

إن اللغة شيء واستنباط قواعدها شيء آخر مضاف. وان حركة اللغة لا تخضع لقواعد بعدية وجوباً بل للمشتغلين بها. فتغتني بمفردات وصيغ جديدة حسب مقتضيات منطق البحث، ولا يملك اللغوي سوى تسجيل الظاهرة الجديدة وأخذها بالحسبان.

فاللغوي يقرر استناداً الى الثقات، ان وزن أفعول نادر الاستعمال، وينسى ان ما ورد على وزنه يعادل على الأقل ما ورد على وزن أفعولة الذي يتسامح به، ينسى مثلاً: أسلوب وأخدود وأملود وأسكون وأركوب الخ...

ويعتقد أن قوله « وزن أفعول لا يحمل دلالة خاصة » خبراً مفيد، وكأن الدلالات قائمة في الاوزان وجوباً، وينسى أن الدلالة القائمة في بعض الأوزان دلالة احصائية اكثر منها دلالة بنيوية (مثل ما ينسب الى وزن مفعلة).

حتى إذا ما نقل مبضعه الى خارج ميدانه تبيّن مدى عدم إصابته الغرض.

فالأفهوم ليس « التجمع »، ولا « توحيد المتنوع في فكرة واحدة » بل ان التوحيد هذا هو وظيفته الأساسية عند كانط، والفرق واضح بين الأفهوم وما يقوم به.

والفهم غير الادراك والتصور. فلا يصح فلسفياً أن يطلق على الأفهوم لفظ مدرِك أو مدرَك أو أي مشتق من الادراك، لأن الادراك موقوف على أشياء مخصوصة ومتضمن للمعنى المباشر للمدرك وبلوغه، ولذا يطلقه الفلاسفة على الادراك الحسي غالباً، أو الحدس العقلي أحياناً لمباشرته الموضوع، والأفهوم لا يحتمل هذا المعنى.

كما لا يصح ان يطلق لفظ متصور أو أي مشتق من التصور، لأن التصور متعلق بالتخيُّل والتمثُّل، والأفهوم لا يحتمل ذلك، أو بالصورة، بالمعني الأرسطي حصراً، وهذا جزئي من جهة، ويعتوره نفس ضعف « المفهوم » من جهة أخرى.

أما اعتراض الشيخ على لفظ « الفاهمة » ففي غير محله، لأنني أطلق الفاهمة على ملكة الفهم أو القوة الفاهمة كما يطلق الفلاسفة على الملكات الأخرى: القوة العاقلة القوة الناطقة (أو الناطقة) القوة الحاسة (أو الحاسة) القوة المتخيلة (أو المخيلة).

أما احتجاجه بـ « الثقات » و « قدامى المناطقة » فليس بحجة. وكنت حسبت ان مبدأ المرجعية قد تهافت منذ غليليو.

موسى وهبه

---

## مَقال

**Discours**
**Discourse**
**Rede**

---

المقال أو المقالة ترادف القول إجمالاً. يقال قولاً وقيلاً ومقالاً ومقالة. والقول هو كل منطوق به في اللغة. فقد جاء في « لسان العرب » أن القول هو كل لفظ قال به اللسان تاماً كان أو ناقصاً. وهو بمعنى أخص « الكلام على الترتيب » كما عرَّفه ابن منظور، أي أنه طريقة التعبير والحديث المتسق. وادخال « الترتيب » عنصراً في تحديد المقال يدل على العلاقة القائمة بين القول والفكر. وبهذا المعنى فقد حدد « المعجم الفلسفي » لـ لالَنْد القول بأنه « عملية فكرية مركبة من تتابع عمليات أولية جزئية ومتدرجة »، وبأنه على الأخص « التعبير عن الفكر وتوسيعه بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا المترابطة ». وبسبب هذه العلاقة جوّز العرب قديماً تسمية الآراء والمعتقدات قولاً، وذلك من باب تسمية الشيء بغيره اذا كان ملابساً له، أي إذا كان يدل عليه مثلاً، كما يدل القول على الرأي. ومن هنا نجد في الاستعمال ان السؤال: « ما قولك » يرادف السؤال « ما رأيك » وأننا عندما نقول بأن فلاناً « لا قولَ له » في مسألة ما نعني بذلك أن لا رأي له. وإذا كان القول يرادف الرأي والمعتقد فقد شاع استخدام لفظ « المقال » أو « المقالة » لتأدية هذا المعنى عند الفلاسفة والمتكلمين كما نجد في « فصل المقال » لإبن رشد أو في « مقالات الاسلاميين » للأشعري أو في « الملل والنحل » للشهرستاني، حيث يستعمل مصطلح « المقالة » للدلالة على الرأي والمذهب.

وكان الشهرستاني بوصفه مؤرخاً للديانات والمذاهب الفلسفية أول من فكر بضبط مصطلح المقال. ذلك أنه لما

وجد ان المقالات الكلامية تكاد تخرج عن نطاق الحصر والعد اعتبر ان ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما، يمكن عدّه «صاحب مقالة». من هنا اجتهد في حصر المقالات، فوضع أربع قواعد يمكن تصنيف الفرق الكلامية على أساسها. وهذه القواعد هي عبارة عن أصول أربعة تشكل الموضوعات الأساسية للفكر الكلامي. فيكون من انفرد بمقالة حول أحد هذه الموضوعات، كمسألة التوحيد والصفات مثلاً، عدت مقالته مذهباً وجماعته فرقة، وإلا أدرج في مقالات سواه. وبهذا يكون الشهرستاني قد أثار مسألة طريقة التصنيف في تاريخ الفكر العربي الاسلامي ونظر في شروط تكوُّن المقال من خلال سَعيه الى ضبط المقالات الكلامية.

لا شك ان معنى المقال ووظيفته وأهميته كانت تتغير باستمرار مع تطور الفكر الفلسفي. فمع افلاطون، حيث يتماثل المقال مع العقل (لوغوس) بذلت أول محاولة لضبط المقال وعقلنته وبناء منطقه على قواعد تستمد من داخل المقال نفسه أكثر مما تُستمد من أصل خرافي أو وضعي يفرض بداهته على المقال، وهو ما اعتبر بداية تبلور المقال الفلسفي. وفيما يختص بالفكر العربي الاسلامي يتداخل المقال الفلسفي مع المقال الكلامي والمقال الصوفي، بحيث يمكن القول بأن هذه المقالات تتأرجح بين رواية النص الإلهي كبدء أول وشرحه وتأويله وخرقه وفي أبعد الاحتمالات التساؤل حول بداهته، وبين استعادة الأصل اليوناني وشرحه وإعادة صياغته، ربما باستثناء ابن خلدون الذي حاول إنشاء مقال مستقل حول الاجتماع والتاريخ. وهكذا يتمفصل المقال الفلسفي مع المقال الديني.

وبعد بزوغ عصر النهضة حيث انطلقت علوم الطبيعة وأقرت قواعد المنهج الاختباري وحيث بدأت تتاح للانسان وسائل التعرف والقبض على أشياء العالم تمّ التحوُّل من مقال الإله إلى مقال الانسان. ويعتبر كتاب ديكارت «مقال في المنهج» شاهداً على هذا التحول وبداية للعقلانية الحديثة التي جعلت المعرفة تقوم على التطابق بين الموضوع والذات وعلى التوافق بين الأشياء وتمثلاتها في الذهن، بحيث تصبح الحقيقة مقال الذات عن الأشياء. ومع مجيء الفيلسوف كانط حيث ظهر ما سمي بـ «الحقل المتعالي» تعاظم دور الذات في عملية المعرفة، وأصبحت هذه الذات بوصفها مبدأً متعالياً مرجع المقال العلمي الذي يلملم وقائع التجربة المتفرقة ويجمع شتات الأحداث في توليفات عقلية وفي أنساق منطقية. وفي مطلع القرن التاسع عشر تمَّ تحوُّل جديد حين أخذ المقال يتمحور حول مجالات ومواضع جديدة تحت تأثير التحولات السياسية والتغيرات التي طرأت على ظروف العمل. فهيمنت النزعة التاريخية كما ظهر ذلك من خلال علم الاقتصاد والبيولوجيا والفيلولوجيا. وأصبحت الذات كمبدأ يتعالى على التجربة ويشكل شرطها، ذاتاً تاريخية تؤمن عبر مقالات البشر اتصال التاريخ واستمراره كما تؤمن سيادة الوعي ووظيفة الذات المكوِّنة لكل مقال. وقد سمح هذا النمط من المعرفة التاريخية بالعمل والحياة واللغة إضافة الى ما نتج عن تراكم الانتاج من محاولات ضبط البشر وإخضاعهم في المؤسسات الحديثة، سمح للانسان بأن يصبح في آن معاً ذاتاً وموضوعاً. وبهذا ما عاد الانسان يقول الطبيعة بأشيائها وكائناتها فحسب، بل شرع أيضاً بتأسيس مقالات علمية حول فعله وسلوكه وأوهامه، كما تجلى ذلك في انطلاقة علوم الانسان: علم النفس، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا، غير أنه في الوقت الذي بدأ فيه الانسان ينتج معرفة حول نفسه، أخذ يتزعزع مفهوم الانسان في مواجهة تلك البنى اللاشعورية والدفينة التي تمثلت بقوانين الرغبة وقواعد اللغة ولعبة الاوهام. واذا كان نيتشه قد أعلن في نهاية القرن الماضي عن «موت الإله» فإنه إعلان كان يحمل معه نهاية الانسان كصانع للمقال. وهكذا بدأنا نشهد تحولاً جذرياً في النظر الى مقالات البشر تبلور ابتداء من منتصف هذا القرن. فما عاد المقال طريقة التعبير أو حديثاً متساوقاً أو مجموعة عمليات فكرية مترابطة أو تجلياً لذات واعية تتأمل وتتعرف وتعبر، وإنما أصبح حقل إمكان وشرط وجود ونظام معرفة. أصبح حقلاً تتمفصل فيه الذوات ومجموعة علاقات تجد فيها مرتكزاً له. وهذا التحول الابستمولوجي في تناول أقاويل البشر يعتبر رائده المفكر الفرنسي ميشيل فوكو الذي هو أول من أنشأ نظرية في وصف المقال كميدان مستقل. وتتلخص نظريته كالآتي:

ينطلق فوكو من تعليق المرتكزات التي تقوم عليها وحدة المقال والتي ترد هويته الى الكاتب أو الأثر الأدبي أو التصنيفات المألوفة (أدب، علوم، فلسفة، تأريخ...)، كما انه يتحرر من المفاهيم التي اعتدناها في الربط بين مقالات البشر كالاتصال والتطور والتأثير والذهنية العامة. لذا فهو يرفض الموضوعة التي تقضي بالتفتيش عن أصل للمقال لا يدرك، كما يرفض الموضوعة التي تعتبر ان وراء المقال الظاهر يكمن مقال خفي صامت يغذي من الداخل كل ما يقال.

يحاول فوكو أن يتعامل مع المقال كحدث نوعي لا يمكن استبدال مقال آخر به، كواقعة خاصة لا تتطابق مع ما قيل قبلها، كاستئناف جديد لا يمكن اعتباره مجرد امتداد لأصل أول، وأخيراً كأثر بشكل حدثاً مادياً له وقعه وانفجاره وليس كوثيقة ينبغي استنطاقها. بحيث لا يبدو ما ننطق به كشيء قيل مرة واحدة والى الأبد، أو كشيء يغور في الماضي وكأنه قرار خوض معركة أو كارثة جيولوجية أو موت عاهل، وإنما يبدو كموضوع من جملة المواضيع التي ينتجها البشر ويستخدمونها ويتبادلونها ويعملون على تحويلها وتركيبها وتفكيكها دون استبعاد احتمال تدميرها.

وإذ يصف فوكو المقال على هذا النحو فإنه لا يعتبر هويته ذات طبيعة لغوية أو منطقية، فهو ليس كفاءة لغوية ولا نشاطاً عقلياً ولا هو صياغة يعبر بها الفرد المتكلم عن فكرة أو رغبة أو صورة. صحيح أن أية منظومة لغوية أو فكرية لا بد أن تنطلق من وقائع مقالية، أي من مجموع محدد من العبارات المنطوقة التي تشكل في النهاية العناصر التي يتألف منها كل مقال، الا ان التحليل اللغوي يهتم بمعرفة كيف يمكن لعدد محدود من القواعد أن يولد عدداً لا نهاية له من الجمل، والتحليل التاريخي يهتم باكتشاف الدلالات التي تحملها النصوص والوقوف على مقاصد الذات المتكلمة أو الانصراف الى تتبع أشكال العبارات وأنماط ترابطها. بينما يهتم وصف المقال بتحديد الشروط التي تجعل ممكناً ظهور المنطوقات. ذلك ان كل منطوق يستمد هويته وفرادته من المجموع الذي يظهر بينه ومن الميدان الذي يستخدم فيه ويطبق ومن الوظيفة التي يؤديها ومن الحقل المعرفي الذي يفعل فيه. فلو أخذنا مثالاً على ذلك المنطوق القائل بأن «الأنواع تتطور» لوجدنا ان هذا المنطوق وإن استخدم في صيغته العامة عند كل من بوفون وداروين، فقد استعمل في مقالين مختلفين، أي في مجالين معرفيين متميزين: الاول فلسفي والثاني علمي، الاول يقرب من الفلك والثاني من علم الحياة، الأول ينطلق من أن الكائنات الحية تشكل لوحة متصلة منذ بدء الخليقة لم يدخل عليها الانفصال الا بفعل الكوارث، والثاني ينطلق من وصف مجموعات حيوانية منفصلة ومن تحليل أنماط التأثيرات المتبادلة بين المنظومة الحية ووسطها. كذلك فإن الموضوعة التي تقول بأن «الأرض كروية» لا تشكل نفس المنطوق قبل كوبرنيك وبعده. وكذلك أيضاً فإن القول بأن «الأحلام تعبر عن الرغبات» قد تكرّر عبر القرون ولكن حقل استخدامه يختلف بالكلية عند أفلاطون عنه عند فرويد. وبالمقابل يمكن الحديث عن منطوق واحد ولو اختلفت الألفاظ والتراكيب النحوية عندما تكون إمكانات استخدامه النظرية واحدة.

فكل منطوق ينتمي في النهاية الى تشكيلة مقالية كما الجملة تنتمي الى النص والقضية الى مجموع استدلالي. وكما أن انتظام الجملة تحدده قواعد اللغة وانتظام القضية ترسمه قوانين المنطق، فإن انتظام المنطوق تعينه قوانين التشكيلة المقالية. واذن يتحدد المقال بوصفه منظومة من القواعد التي تميز مجموعة من المنطوقات التي تنتظم داخل الممارسة المقالية، منظومة تسمح بتكوين وتوزيع مواضيع البحث وأنماط القول ولعبة المفاهيم والاحتمالات النظرية.

وبالاجمال، يرى فوكو أن الحقل ليس محلاً لمواجهة بين كلمات وأشياء، بين لغة وواقع، بين مقولة وتجربة، بين معيوش وضرورة فكرية، بين احتمالية الحدث وتقييدات الشكل، وإنما هو مجال غُفْل تجد فيه الذات المتكلمة مكانتها ووظيفتها، مجال ينتج التباين والانفصال. وهذا هو صلب التحليل الاركيولوجي الذي اشتهر به فوكو، وهو تحليل يترتب عليه أن فكرنا هو اختلاف مقالاتنا، وان تاريخنا هو اختلاف أزمنتنا وان ذاتنا هي اختلاف أقنعتنا.

لا شك أن لهذا التحليل أهميته بل خطورته على صعيد المعرفة والثقافة عامة، بمقدار ما ينزع الى الكشف عما تنطوي عليه تلك الكتلة الهائلة من الأشياء التي قيلت على لسان البشر من أزيز مستمر ومن تصدع واضطراب، أي بمقدار ما يتجه الى تفكيك الذات واستبدالها بما يسميه فوكو «المسلمات المعرفية» التي تشكل منظومة مغفلة تتجاوز الذوات الناطقة وتمثل نسقاً من القواعد يحكم بشكل غير معلن ولا شعوري تكوين العلوم والمعارف تماماً كما تمثل اللغة نظاماً متسقاً يعلو على الأفراد ويحكم بشكل خفي البنى الظاهرة للجمل والعبارات. وهكذا بدلاً من أن تكون الذات مرجعاً للمقال، يصبح المقال مجالاً لتشتت الذات وانحلالها. وهذا هو معنى إعلان فوكو عن «موت الانسان». ومن هنا أصبح بالإمكان ان نتحدث عن «مقال اللاوعي» وان ننظر الى «الاحلام» و«الخرافات» على انها تملك مقالاتها.

## مصادر ومراجع


- ابراهيم، زكريا، مشكلة البنية، البنيوية الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة، 1978.
- ابن منظور، لسان العرب، ج 11، دار صادر، بيروت، 1968.
- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، 1966.

- شرارة، وضاح، شبهة الفلسفة، مجلة دراسات عربية، عدد 4، شباط، 1980.
- الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة الحلبي. القاهرة، 1966.
- القش، سهيل، في البدء كانت الممانعة، دار الحداثة، 1980.

- Dictionnaire générale de la langue française, Tome 1, Article Discours.
- Foucault, Michel, L'archéologie du savoir, Gallimard, 1969.
- Chatelet, François, Histoire de la philosophie, tome 1, Platon, Hachette, 1972.
- Jacobe, François, La logique du vivant, Gallimard, 1970.
- Lalande, André. Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, article Discours.


علي حرب

**إضافة**

إختلف كتّاب الفلسفة العرب المعاصرين في تعريب مصطلح Discours كما اختلفوا في مصطلح Method. فإذا راقبنا ترجمة كتاب ديكارت «حول المنهج» نلاحظ الترجمات التالية:

1 - «مقال عن المنهج» - ترجمة محمد الخضيري - دار الكاتب العربي - القاهرة 1968.

2 - «مقالة الطريقة» - د. جميل صليبا - اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - بيروت 1970.

3 - مقال في المنهج - يوسف كرم في «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ص 58.

- كذلك عبد الرحمن بدوي في «مناهج البحث العلمي»، ص 4.

واضح أن الترجمة استعملت مصطلح «مقال» كتعريب لـ Discours في جميع التعريبات رغم اختلافها حول منهج. إلا أن تعريبات أحدث بدأت تستعمل مصطلح «خطاب» كمقابل لـ Discours. بهذا المعنى يصبح عنوان كتاب ديكارت «خطاب في المنهج أو الطريقة». ويلاحظ استعمال مصطلح «خطاب» لدى كتّاب المغرب العربي وبعض كتّاب المشرق. كما نلاحظ شيوع مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية والسياسية المتخصصة والصحفية اليومية معاً.

إلا أننا رجحنا مصطلح «مقال» على مصطلح «خطاب» نظراً للإحالات الدلالية البنائية الاشتقاقية التي يتضمنها في مستوى الكتابات الفلسفية المتخصصة. وإذا كان للفكر المتأمل أن يسجل الاحتمالات المستقبلية للمصطلحين فإن الترجيح يمكن أن يثبت مصطلح «مقال» في الكتابات الفلسفية بينما يقترح تثبيت مصطلح «خطاب» في الكتابات الأيديولوجية أكاديمية كانت أو صحفية. وليكن ترجيحنا هذا بمثابة إقتراح تمايزي يمكن قبوله كما يمكن رفضه، هذا مع وعينا المسبق بمحاولات ردّ الفلسفة الى الأيديولوجيا رداً تطابقياً حسب بعض الإجتهادات الفلسفية والمعرفية والتفسيرية.

التحرير

## مُقَدَّس

**Sacré**
**Sacred**
**Heilig-Geweiht**

### معنى المقدس

من الأفكار المهمة التي يقوم عليها كل دين فكرة القداسة أو الاحترام أو الإجلال التي يعلقها الانسان على بعض الأشخاص أو الأمكنة أو الأشياء المادية. والمقدس هو كل ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه، ومن هنا يأتي معنى المقدس والرجيم الملعون. والمقدس بالقياس الى غير المقدس (الدنس) هو ماله طابع من القوة الغامضة التي تجذب أحياناً وتنفر أحياناً وفي أحيان أخرى تجذب وتنفر معاً. وترتبط فكرة التقديس عند الشعوب البدائية بالطوطم، أي تقديس حيوان معين رمز للقبيلة أو الجماعة الأولى.

والمقدس هو ما يثير في النفوس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعدنا عنه ويرغبنا فيه في نفس الوقت وهو ينتج عن مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، الرغبة، والانجذاب والفضول، والتحفظ والقلق والفزع والخوف مما يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في نفس الوقت.

والمقدس يثير عند الأشخاص نفس المشاعر التي تثيرها النار عند الطفل يحرق بها، لكنه يرغب في الامساك بالشعلة وهو نفس الشعور الذي يحسه الانسان امام الشيء الممنوع اعتقاداً في الاقتراب منه يعطي له قوة ورهبة أو قد يحرجه او يقتله في حالة الفشل. فالمقدس هو كل ما يحظى بالاحترام

بشكل مطلق وكل ما هو غير قابل للهتك أو الخرق ولا يجوز الاعتداء عليه.

ويأخذ المقدس صوراً متعددة حيث يطلق على: حب الوطن الذي يوصف بأنه حب مقدس، ويقال المقدس على المبدأ الذي لا يسمح بالحديث عنه أو لا يحق مناقشته، وعند برديائيف Berdyeav 1874 ـ 1948 المقدس هو فقط الحرية.

والمقدس كمبدأ لا يُسمح بالحديث عنه ولا يحق مناقشته ويكون عقبة أمام التفكير الانساني الحر الخلاق حيث تكون المقدسات محرمات لا ينبغي الاقتراب منها ذلك مثل الثالوث التقليدي لدى المواطن العربي المتمثل في تقديس: الله، الحاكم، المرأة أي تحريم الحديث في الدين والسياسة والجنس، وهي الموضوعات الحساسة التي لا ينبغي الاقتراب منها وتشغل في نفس الوقت تفكير كل الأدمغة في الخفاء، وهذا الموقف يحدد خاصية أساسية للمقدس هي تلك الازدواجية التي تظهر في المنع والرغبة.

وكلمة تقديس اذا أُضيفت الى شيء غير مقدس تضفي عليه طابعاً قدسياً بغض النظر عما سيعطيه له الانسان بعد ذلك من قيمة، في حين أن الشيء المقدس حين يفقد خاصية القداسة يفقدها الى الأبد. ومن هنا يظهر استخداماً آخر للمقدس بحيث يطلق على الشيء الذي لا يتمتع بصفة التقديس في حد ذاته وإنما يتمتع بهذه الصفة نتيجة لما أعطاه الناس له من معنى. وقد تأخذ لفظة مقدس معنى الملعون حين تضعها قبل الكلمة، أو ممكن أن تأخذ صفة السب للإله، وأحياناً تعني السخرية مثلما وصف ماركس Marx اليسار الهيغلي باسم: القديس شترنر والقديس باور في كتابه «العائلة المقدسة».

والمقدس من المقولات الدينية والاجتماعية والفلسفية التي شغلت اهتمام علماء الاجتماع وعلماء النفس والفلاسفة.

**أ ـ في الفلسفة:** اهتم المعاصرون من الفلاسفة خاصة الألمان بالمقدس، بحيث أصبحت القداسة Holiness قيمة أساسية تضاف إلى قيم الحق والخير والجمال وتعد جزءاً أساسياً من مبحث الاكسيولوجي خاصة لدى كل من: شليرماخر Schelrmcher وأوتو Otto في كتابه عن المقدس، الذين أكدوا قيمة القداسة واعتبروها نمطاً خاصاً متميزاً من القيم وهي في نفس الوقت اتجاه نحو القيم الأخرى، وعند هوكنغ الفيلسوف الأميركي تعد القداسة مزجاً للقيم الثلاث ووظيفتها المحافظة على هذه القيم.

**ب ـ في علم الاجتماع:** اهتم رجال الاجتماع الديني بتوضيح فكرة المقدس وتتبُّع نشأتها ومصدرها سواء أكان الطوطم أم فكرة المانا (القوة)، كذلك توضيح موضوعات التقديس، الذي قد يتعلق بشخص ما، أو مكان، أو أشياء مادية مثل تقديس الوالي، رئيس القبيلة، البطل، المسجد أو الكنيسة، والأمكنة التي يحج اليها الناس مقدسة كذلك، ويُعَدُّ تقديم القرابين والأضاحي من الأفعال المقدسة.

ـ ومسألة تقديس الأشخاص مستقلة تماماً عن الأخلاق:

فليس هناك علاقة بين الشخص المقدس دينياً والأخلاق، فالبطل اليوناني هرقل كان يقوم بجرائم بشعة لكنه قدس لقوته. وكان زيوس Zeus كبير الآلهة اليونانية مزواجاً خداعاً في صورته العامة. كذلك كان الكثير من انبياء بني اسرائيل قتلة مخربين. ومن هنا كان امتلاك الشخص للمانا أو القوة هو الذي يجعل له شأناً مقدساً، وقداسة الشخص في كثير من الأمم والديانات ترتبط بقدرته على التنبؤ بالأشياء المستقبلية، ولا تقف قداسته عند حياته بل تمتد الى ما بعد مماته، وأدواته ايضاً مقدسة، فالمريض قد يشفى من مرضه اذا لمس جسم الوالي أو ملابسه، وقد تبنت بعض الفرق الدينية هذه الفكرة وتوسعت فيها بشكل مضاد للدين الأصلي الذي خرجت منه، ففي الهندوكية كانت ممارسة الجنس مع بعض البغايا الذين اختيروا في المعبد تعد عملاً مقدساً، كما كان يختار رجالاً شواذ جنسياً وفق طقوس معينة وكان اللواط محرماً إلا مع هؤلاء.

والقداسة شملت أيضاً المكان. ففي جميع الأديان هناك أماكن مقدسة وهي التي يعبد فيها الإله مثل: القدس ومكة والمدينة في اليهودية والمسيحية والاسلام. وكانت الآبار التي تنبثق منها كمية كبيرة من المياه تعتبر مقدسة مثل البئر التي انبثقت تحت أقدام سيدنا موسى، ومثل زمزم وثمة أنهار مقدسة في جميع أجزائها كالنيل عند قدماء المصريين. كما كانت تستخدم المياه المقدسة للتعميد في المسيحية، وعند اليونان كانت الأنهار الكبرى تعتبر آلهة كما كانت تقدم القرابين والأضاحي للأنهار (عروس النيل).

وينبغي مراعاة بعض الطقوس أمام هذه المقدسات ففي كل دين نجد أمثلة لا حصر لها للمصير المشؤوم المحتوم الذي ينتظر كل شخص يتقدم الى هذه الأشياء المقدسة بدون مراعاة الشكليات اللازمة فالشخص الذي كان يقترب من القبو العبري المقدس كان مصيره الموت المؤكد وبالعكس نجد أن زيارة هذه الأماكن مفيدة جداً لمن يعرفون هذه الشكليات،

وتتعلق فكرة القداسة بفكرة التابو tabou أو المحرم والفعل منها tabu ومعناه التحول الى قديس.

وقد أكد دوركايم على أهمية مفهوم المقدس في تفسير الظواهر الدينية: فهو المفهوم الأساسي لهذه الظواهر، وقد أوضح دوركايم التعارض بين المقدس والدنس وهو تعارض بين عالمين غير متجانسين بشكل جذري، وداخل المقدس نفسه هناك ثنائية تجعل الكلمة تنطبق على الطاهر والملعون يقول: «أما بالنسبة للطابع الازدواجي لفكرة التقديس نفسها التي تنطبق إما على شيء مقدس أو تطلق على شيء لعدم طهارته، فالحياة الدينية تدور حول هذين المحورين المتضادين، والفرق بينهما هو الفرق بين الطاهر وغير الطاهر، المقدس والدنس، الإله والشيطان ولكن في نفس الوقت الذي يتناقض فيه هذان المظهران يوجد بينهما علاقة وثيقة. فالفكرتان لهما نفس العلاقة مع الأشخاص الدنيويين الذين يجب ان يمتنعوا عن أية علاقة مع الأشياء النجسة وكذلك المقدسة، فكلاهما ممنوع تداوله لأن لهما بالفعل طابع التقديس، وبالرغم من تناقض هذين الشكلين من التقديس يوجد في كثير من الأحيان نوع من عدم التحديد بينهما». (دوركايم: «الأشكال البدائية للحياة الدينية»).

ويمكن القول أن المقدّس وغير المقدّس مصطلحان متكاملان ليس لأحدهما معنى في حد ذاته ولكن معنى كل منهما يتحدد بالنسبة للآخر، وهما يشكلان اطاراً أساسياً ومبدئياً للتفكير ومع ذلك فإذا لم تتميز هاتان الكلمتان فيما بينهما سيصبح من المستحيل أن تتحدد في مجتمع معين التفرقة بين المقدّس وغير المقدّس، هذا إذا كان الفرق بينهما يكمن في المصطلح، لكن الفرق بينهما اكثر من ذلك ففكرة التقديس تأخذ طابعاً محدداً وهذا الطابع ليس فقط التسامي والعلو لأن هذا لو صدق في أعلى أشكال الدين فهو ليس كذلك في أشكاله الدنيا. ويمكن القول أيضاً انه في أغلب الحالات فإن الأشياء أو الأشخاص المقدّسة هما اللذان يحميان المحرمات في حين أن الأشخاص والأشياء غير المقدسة هما اللذان يخضعان لها وهما اللذان يحتم عليهما الاتصال بالفئة الأولى من خلال مراسيم محددة. وليس هذا القول مطلقاً بل عليه بعض التحفظات ذلك لأن المقدس ينبغي عليه في بعض الحالات أن يتجنّب الاحتكاك بالشيء غير المقدس. وفي النهاية يمكن القول أنه في حالة دخولهما في علاقة ما لا يتعاملان بنفس الطريقة لأن المقدس هو القوة في حد ذاتها وهو الطاقة التي تؤثر في غير المقدس. في حين ان غير المقدس لا يملك سوى ان يفجر هذه الطاقة وفي بعض الأحيان يغير طبيعتها، وذلك عن طريق مرور احدهما الى الآخر فيتحول من طبيعته الى طبيعة الآخر أو يتبادلان الشكل فيصبح الطاهر ملوثاً وشريراً (دوركايم).

ويرى البعض ان العالم الحالي فقد طابع القدسية التي كان يتمتع بها فيما مضى فالله لم يعد محور العالم لإن الانسان صار هو نفسه محور العالم واستبعاد كل القوى الخفية التي تشكل عالم ما فوق الطبيعة فالعالم الذي نحياه عالم بشري لا يتمتع بصفة القدسية وكما عند فيورباخ فموقف التقديس هو موقف اغتراب ديني للانسان في الله وعلينا أن نعيد الانسان ثانية الى مكانه في العالم.

## مصادر ومراجع


- اسماعيل، قباري محمد، علم الاجتماع والفلسفة، ج 3، الاخلاق والدين، دار الطلبة العرب، بيروت.
- باستيد، روجيه، مبادىء علم الاجتماع الديني، تر. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، بيروت.
- برغسون، هنري، منبعا الدين والأخلاق، تر. سامي الدروبي وعبدالله عبد الدايم.
- الخشاب، أحمد، الاجتماع الديني، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1964.
- سمعان، حسن شحاتة، الدين والمجتمع، دراسات في علم الاجتماع الديني.
- Athinson, J. Baines, The Beauty of Holiness, London, 1961.
- Callois, Roger, L'homme et le sacré. 1939.
- James, E. O., Sacrifice and Sacrament, 1960.
- Durkheim, Emile, Les Formes élémentaires de vie religieuse, 1917.
- Festugière, André M. J., La Sainteté, Paris, 1952.
- Otto, Rudolf, The Ideal of the Holy, 20. ed, 1952.
- Ringgcren, Helmer, The Philosophical Conception of Holiness, Uppsale, 1948.
- Hubert, Henri, Essai sur la nature et fonction du sacrifice, 1899, Eng. Trans, Sacrifice Its Nature and Function, 1964.


حسن حنفي

# مَقُولَة

**Catégorie**
**Category**
**Kategorie**

يعتبر البحث في مسألة المقولات (ج. مقولة) جزءاً من البحث في مشكلة المعرفة. وشرط المعرفة اليقينية سلامة الاستنتاج أو سلامة التسلسل المبني على قياس صحيح، أي ما يفيد البرهان وكانت مقدماته صحيحة. والقسم الذي يتولى هذا النمط من التفكير هو المنطق بالشكل الذي وضع فيه أرسطو أول مبادئه. إذ ان معيار الحقيقة قبل أرسطو لم يكن بالضرورة صحة القياس المبني على المقدمات اليقينية. فالمعرفة لدى السفسطائيين تتحدد بشكل الحوار لا بجوهره والهدف منها الاقناع لا البرهان. وهي لدى أفلاطون تذكُّر أو ارتباط مباشر بعالم الأفكار والمثل. واذا كان الذهن بطبيعته ميالاً للبحث عن الوحدة في الموجودات أو لفهمها من ضمن مفاهيم موحدة وثابتة، فالمنطق كما وضعه أرسطو أي ما يعرف بالمنطق الشكلي أو الصوري هو أول أدوات هذه المعرفة. والمنطق أقسام. قسم يدور حول العبارات أو المفردات، وآخر يدور على الأحكام والقضايا. وقسم ثالث يهتم بالأقيسة والبراهين.

عالج أرسطو مسألة المقولات في القسم الأول من كتاب «العبارة» (باري هرمنياس) مخصصاً لها الفصول الثلاثة الأولى. إلا ان هنالك من يشك في نسبة هذا الكتاب أو ببعض أجزائه على الأقل لأرسطو. وقد وقف المفسرون اليونان لفلسفة أرسطو مطولاً عند هذه المسألة. أما المشّاؤون العرب وأعلام الفلسفة في الاسلام فلم يبحثوا في ذلك رغم بعض ملاحظاتهم الى ما بين كتابات أرسطو المنطقية وما عالج منها في كتابه «ما بعد الطبيعة» من فروقات.

والمقولات بتحديد أرسطو لها هي أعمّ المحمولات التي يمكن إسنادها الى الموجود. لذا تدعى أحياناً بالمسندات كما دعيت أيضاً بالأجناس العامة. والمقولات كما حددها أرسطو عشرة. وهي: الجوهر، الكم، الكيف، النسبة، المكان، الزمان، الوضع، الحال، الفعل والانفعال. وقد درس أرسطو هذه المقولات بشكل متفاوت، مولياً العناية الأكبر للمقولات الأربع الأولى خاصة لمقولة الجوهر. فيما مرّ على باقي المقولات بسرعة. ومما تجدر الإشارة اليه أن الفلسفة الاسلامية، وان اتفقت مع أرسطو في عدد المقولات فتسمية بعضها قد تختلف قليلاً عما هي لدى أرسطو. إلا أن هذا العدد لم يكن مقبولاً في أنظمة فلسفية أخرى. فالفلسفة الرواقية لا تعترف إلا بأربع مقولات وهي الجوهر، الكيفية، الوضع والعلاقة. وقد تعرض افلوطين في «التاسوعات» (التاسوعة السادسة ـ الفصل الاول) للمقولات ورأى انها تشمل العالم الحسي والعالم الذهني. وبذلك ارتفع عددها عنده. كذلك رأت مدرسة بورت رويال Port Royal المنطقية أن تحديد عدد المقولات هو فعل تعسفي وإن لكل فرد الحق في أن ينظم العالم والموجودات على طريقته.

ربما كانت مقولة الجوهر من أهم المقولات التي عالجها أرسطو. سواء في كتاب «المقولات» أو في كتابة «ما بعد الطبيعة»، وإن ارتدى بحثه ها هنا صبغة أنتولوجية واضحة. والجوهر بتحديد أرسطو هو الموجود الذي تضاف اليه جميع المحمولات الأخرى. وبتحديد آخر له يقول: هو ما يقوم بنفسه ولا يحتاج في قوامه الى شيء آخر خارج عنه. وفي «ما بعد الطبيعة» ميّز أرسطو بين الجوهر المادي والصوري وبذلك قد يكون الجوهر عبارة عن الشكل أو عن ماهية الشيء. أو قد يكون الجسم المركب من مادة وصورة. ومن ميزات الجوهر الأخرى انه قد يكون حاملاً للأضداد. أي محلاً للأعراض دون أن يلحقه من جراء ذلك أي تغير. لذلك لا يمكن إضافة الأعراض الى المقولات الأخرى بينما يمكن اضافتها الى الجواهر. من هنا يعتبر وجود المقولات الأخرى نسبياً طارئاً بينما وجود الجوهر لازم ذاتي له.

والكم هي المقولة التي تعبر عن كل ما يمكن قياسه أو عدّه. والسؤال عنها يكون بالسؤال كم. وقد ميز أرسطو وكذلك الفلاسفة العرب بين الكم المتصل كالسطح مثلاً والكم المنفصل كالأعداد. والكيف. هي المقولة التي تبحث في هيئة الشيء كما تبحث ايضاً في ما يحدث للجسم من عوارض كالصلابة أو الليونة مثلاً أو من عوارض نفسية تدخل على الجسم الانساني كالانفعال والخجل. أما مقولة النسبة أو الإضافة والمضاف كما يقول الفارابي فمدار بحثها الطريقة التي ترتبط بها الأشياء ببعضها بعضاً. كالكثير باضافته الى القليل. والمكان والزمان مقولتان تبحثان في الموضع وفي الوقت الذي يحدث فيه الفعل. والوضع يتحدد بهيئة وجود الشيء أو بالطريقة التي يوجد عليها كقولنا نائم أو راكض. أما الحال أو الملك، أو له كما يقول بعض الفلاسفة العرب

فمقولة تبحث في خاصية الامتلاك. والفعل والانفعال مقولتان تعبران عن صدور الفعل وعن تلقيه.

ثمة سؤال أخير حول أصل المقولات. وهو كيف توصل أرسطو للبحث في المقولات؟ وهو سؤال طرحه بعض الدارسين لفلسفة أرسطو بل لقد طرحه الفلاسفة أيضاً (كانط على سبيل المثال)، فمنهم من يعتقد ان المقولات انما توازي أجزاء الخطاب. وهكذا يوازي الجوهر الاسم. وتوازي الكيفية الصفة والكمية الأعداد الخ.. ثمة رأي آخر يقول ان أرسطو قد توصل الى المقولات عن طريق تجريبي. وبالتالي فإن طبيعة الأشياء بحد ذاتها إنما تفرض هذه المقولات. وقد رأى معظم الفلاسفة العرب ـ المسلمين ان طريق التوصل للمقولات إنما كان بالاستدلال بالاستقصاء أو بالاستقراء.

## المقولات في الفلسفة الاسلامية

تابعت الفلسفة الاسلامية في معظمها الخطوط العريضة التي وضعها أرسطو ولم تشذ إلا في بعض الشروحات أو في التسمية. استندت الفلسفة الاسلامية الى كتابات أرسطو مباشرة أو إلى الشروح التي وضعها فورفوريوس الصوري على ذلك. لم يختلف الفلاسفة العرب ـ المسلمون في عدد المقولات وهم قالوا بالعدد عشرة في أغلب الأحيان باستثناء أخوان الصفا الذين أطلقوا العدد ولم يضعوا لذلك حداً نهائياً. فقد خصص الفارابي رسالة كاملة للمقولات. ولم يخرج إجمالاً عن النهج الذي اختطه المعلم الأول. والمقولات برأيه: «أجناس عالية تضم جميع الأشياء المحسوسة وهي معقولات الاشياء المحسوسة. وهذه الاجناس والأنواع التي تحت كل واحد منها قد يوجد على انها معقولات للأشياء المحسوسة والموجودة. ومثالات في النفس للأمور الموجودة». والمقولات هي الجوهر والكمية والكيفية والاضافة ومتى وأين والوضع وله وأن يفعل وإن ينفعل. كذلك خصص ابن سينا جزءاً من كتاباته المنطقية لدراسة ولشرح المقولات متابعاً في ذلك ما كتبه أرسطو. ولم يشذ ابن رشد عن القاعدة فوضع تلخيصاً للمقولات تابع فيه آراء المعلم الأول بشكل حرفي تقريباً. على كل اتبعت الفلسفة المشائية ـ سواء كانت اسلامية أم إغريقية (شراح أرسطو) خطاً شبه موحد يعتبر المنطق مقدمة للفلسفة العامة أو لـ «ما بعد الطبيعة». ولذلك وضع معظم الفلاسفة المسلمين شروحات على منطق أرسطو، ومن ضمن ذلك على المقولات إضافة الى من ذكرنا نشير الى أخوان الصفاء والى ابن سبعين الذي خصص قسماً من كتابه «بدّ العارف» لشرح المقولات كما عالج نفس الموضوع في رسائله. كما تجدر الإشارة الى من كتب في المنطق كتابات مستقلة وتناول المقولات من ضمن ذلك، كابن طملوس في كتابه «المدخل الى صناعة المنطق».

## المقولات في فلسفة كانط

ربما شكّل رأي كانط في المقولات شيئاً مميزاً عما هي عليه في الفلسفة المشائية. جعل كانط همه البحث عن طريق المعرفة. وهذه الطريق يجب أن تبحث أولاً في شروط المعرفة. والمعرفة لا تتم إلا بواسطة المفاهيم، أداة الاتصال والتواصل. فعلى الذهن إذن، ليتحقق من سلامة المعرفة، أن يضبط الشكل الذي تصاغ فيه هذه المفاهيم بوضع المقولات. والمقولات هي المعاني الذاتية التي تربط بين الأحكام أي بين ما يصادف في الزمان والمكان من ظواهر. والمقولات كما حددها كانط إثنتا عشرة مقولة وهي تمثل المظاهر المختلفة لعمل الذهن التركيبي. وهي: الوحدة، الكثرة، والجملة، وهذه مقولات الكم. الوجود والسلب والحد، وهذه مقولات الكيف. الجوهر والسببية والتضاد، وهذه مقولات الإضافة. والإمكان والوجود والضرورة، وهذه مقولات الوضع أو الجهة. لم يتوصل كانط لوضع مقولاته بطريق التجريد أو بالطريقة التجريبية بل المقولات عنده عبارة عن أشكال ما قبْلية Apriori يملكها الذهن وبواسطتها يتمكن من إضافة الوحدة الى المعطيات المختلفة والمتباينة التي يتبلغها بطريق الحس أو الحدس، والتي يعبر عنها بواسطة الأحكام.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق الأب بويج، بيروت، 1932.
- ابن سبعين، بدّ العارف، تحقيق جورج كتورة، بيروت، 1978.
- ابن سينا، منطق الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، 1960.
- الفارابي، كتاب قاطيغوراس، أي المقولات، مجلة المورد، عدد 4، 1975.
- فاخوري، عادل، المنطق الرياضي، بيروت، 1974.
- فخري، ماجد، أرسطو المعلم الأول، بيروت، 1977.
- فضل الله، مهدي، مدخل الى علم المنطق، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، 1962.

- Aristote, La métaphysique, Vrin, 1966, T1, T2.
- Aristote, Organon, Vrin, 1966.

- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russel, Armand, collin, 1970.
- Boutroux, E., La philosophie de Kant, Vrin, 1968.
- Kant, E., Critique de la raison pure, P.U.F., 1967.
- Madkour, I., L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, Vrin, 1969.
- Tricot, J., Traité de logique formelle, Vrin, 1966.

جورج كتورة

## مَكان

**Lieu**
**Space**
**Raum**

قيل إنه لا يوجد في الفلسفة، بل ولا في المعرفة النظرية عموماً، ميدان لا يدخل فيه مشكل المكان أو يتداخل معه بكيفية أو بأخرى. فقد تنافست الميتافيزيقا ونظرية المعرفة والفيزياء والسيكولوجيا في طرحه وحله.

فما هو المكان؟ ومن أين أتتنا فكرته؟

ينبغي أن نلاحظ، في البداية، أنه لا يتحدث عن مكان واحد، ولكن عن أنواع من المكان: الأمكنة الإدراكية، ومكان أو أمكنة الرياضيات، والمكان الفيزيائي، والمكان عند البدائيين.

الأمكنة الادراكية: يتحدث السيكولوجيون عن عدة أمكنة ادراكية تأخذ الشخص المدرك كمرجع:

1) المكان البصري، أي إدراك صورة العالم الخارجي، وهو الذي حظي بدراسة تجريبية أكبر.

2) مكان سمعي، أي تحديد مصدر الصوت.

3) مكان لمسي - حسي، أي تصورنا لجسمنا.

وقد حاول البعض أن يثبت أن المكان البصري ذو انحناء سلبي، ويوصف إذن بهندسة لوباتشفسكي. ويظهر أنه يمكن وصف المكان لكلتا العينين بهندسة لوباتشفسكي خيراً من الهندسة الاقليدية، ولكن، ليس هناك ما يسمح بتعميم ذلك على المكان البصري كله.

وقد بيّن جان بياجي J. Piaget، في كتابه «بناء الواقع عند الطفل»، ان المكان ليس معطى فطرياً، ولكنه ينتج عن بناء وامتلاك متجدد ومتواصل كل يوم. وتوجد ثلاث مراحل كبيرة في تطور ادراكنا للمكان.

ففي الأشهر الأربعة الأولى لا يدرك الطفل الا أمكنة غير متجانسة وجزئية. وأكثرها بدائية المكان الفمّي. فكل الأشياء التي يمكنه امتصاصها تجتذبه.

ويظهر، في الشهر الرابع، التناسق بين الأخذ والرؤية، فيصبح الطفل قادراً على أن يأخذ، دون أن يخطىء، شيئاً يقع في متناول يده، ثم يبدأ التناسق بين مختلف الأمكنة الحسية.

وتكتسب الأشياء، ابتداء من الشهر التاسع، صفة الدوام، فيعرف الطفل الشيء من خلال التحولات التي تصيبه، فيبحث عن الشيء الذي يخفى عنه.

وفي الشهر الثامن عشر يمكن الحديث إذن عن وجود مكان متجانس كان نتيجة، على الخصوص، للنشاط الحركي عند الطفل من حبو ومشي وقدرة على إزاحة الحواجز التي تحول بينه وبين الهدف. لقد أصبح قادراً على أن يحدد مكان الأشياء بالنسبة اليه، دون أن يستطيع تحديد مكانه هو في المكان على العموم.

وينمو، في السنوات التالي، المكان التصوري الى أن يتم تشكّله حوالى السنة التاسعة والعاشرة.

مكان الرياضيات: يبنى المكان الرياضي ابتداء من عدد قليل من الأوليات، وتصفه الهندسة. ويتحدد المكان الإقليدي منها بثلاثة محاور متعامدة، هي الأبعاد الثلاثة. بينما يطابق هندسة لوباتشفسكي Lobatchevsky مكان ذو انحناء سلبي، وتتطابق هندسة ريمان Riemann مع مكان ذي انحناء إيجابي.

ويمكن ان نعتبر المكان الفيزيائي الذي نعيش فيها إقليدياً، في نطاق المسافات التي في متناول إدراكنا، فالمعطيات التي تسمى موضوعية تعطانا، في التجارب المجراة على إدراكنا للمكان، في نظام ذي مراجع إقليدية.

وتحدث الانثنولوجيون عن مكان البدائيين، فقال دوركايم E. Durkheim ومارسل موس M. Mauss: «إن المكان، بالنسبة الينا، مكوّن من أجزاء متشابهة، ويمكن ان يحل بعضها محل بعض. أما بالنسبة لعدد من الشعوب فالمكان يختلف حسب المناطق. فلكل منطقة قيمتها الوجدانية الخاصة، لأنها راجعة، بسبب عواطف مختلفة، الى مبدأ ديني خاص، وهي، بالتالي، ذات مزايا خاصة بها وتميزها عن كل منطقة غيرها».

كما بين ليفي برول Levy Bruhl أن المكان، عند أصحاب الهندسة وكذلك في تصوراتنا العادية، متجانس، ويبدو لنا كستار خلفي لا يتأثر بالأشياء التي ترتسم فيه، كما ان حدوث الظاهرات في ناحية من المكان لا يهم في شيء هذه الظاهرات، وانما يسمح لنا فقط بتحديد موقعها، ثم، في الغالب، بقياسها،

بينما يبدو المكان للبدائيين مليئاً بالكيفيات، فلمناطقه مزايا خاصة. كما تشارك هذه المناطق في القوات الغيبية التي تظهر فيها. ان البدائي يحس بالمكان اكثر مما يتصوره. وتتميز مختلف الاتجاهات والمواقع في المكان، بعضها عن بعض من حيث كيفياتها.

وهكذا بيَّن موريس لينارت M. Leenhardt ان المكان، عند أهل كاليدونيا الجديدة، تختلف قيمته باختلاف من يقطنه من أحياء أو أموات، حسبما تحدده الأساطير.

وان الحديث في الحقيقة عن المكان الفيزيائي مرتبط أوثق الارتباط بالحديث عن الجسم والامتداد والخلاء والزمان والحركة.

إن فكرة المكان الفيزيائي ذي الابعاد الثلاثة والذي يشكّل الاطار الطبيعي الذي تقع فيه الظاهرات الفيزيائية، تأتي من التجربة الحسية عن طريق عملية تجريد.

يقول آينشتين Einstein: «إن مفهوم المكان مسبوق، فيما يبدو، بمفهوم الشيء الجسماني... هذا المفهوم الذي لا يفترض أبداً مفهوم المكان أو مفهوم العلاقة المكانية... ويبدو انه يمكن تمثيل تطور مفهوم المكان، منظوراً اليه من وجهة نظر الحواس، بالرسم التالي:

الموضوع الجسماني ← علاقات الموقع بين الأشياء الجسمانية ← المسافة (التي تفصل بين جسمين ويمكن ان يملأها جسم) ← مكان I ويبدو المكان من هذه الوجهة، كشيء واقعي، مثله في ذلك مثل الموضوعات الجسمانية».

وبالرغم من اختلاف المذاهب في تحديد طبيعة كل من الامتداد والمكان وأصلهما، هذا الاختلاف الذي يؤدي الى الخلط بينهما أحياناً أو التمييز بينهما تمييزاً عميقاً أحياناً أخرى، يُظهر أن مفهوم المكان منبثق عن مفهوم الامتداد.

فنحن ندرك الاجسام ونتصورها في شكل ما وأبعاد معينة يتميز بها كل جسم عن غيره. وهذا ما يعنيه القول بأن كل جسم ممتد. فالجسم كما تمثله لنا حواسنا يعطينا فكرة الامتداد العيني لهذا الجسم. ولو قطعنا النظر عن الجسم ذاته، ولم نحتفظ، منه في أذهاننا، إلا بشكل أبعاده لوصلنا الى فكرة الامتداد المجرد الذي هو موضوع الهندسة. ولو تصورنا هذا الامتداد بدون حد ونهاية لكان ذلك فكرة المكان الذي يشكل امتداد كل جسم جزءاً منه، فهو اذن مكان كل الاجسام. «ان أجراءه قابلة لكل الأشكال، دون أن يكون له، في لانهائيته، أي شكل»، كما قال باسكال Pascal.

## المكان في الفلسفة الاسلامية

قال ابن باجَّة في «شروحات السماع الطبيعي»: «المكان مما اختلف فيه العلماء القدماء، ما هو، اختلافاً كبيراً. فمنهم من رأى ان الهيولى هو المكان.. الى آراء أخر تضعف عن أن تقاوم. والذي وقع عنه البحث ووصل فيه الفحص رأيان: وهما الفضاء ومقعر البسيط».

ورأى البعض منهم ان المكان هو الابعاد الثلاثة، أي كما قال ابن سينا «أبعاد مساوية لأبعاد المتمكن، وهو غير موجود».

لقد ميّز الفلاسفة المسلمون، في المكان، بين المعاني التالية:

1 ـ المكان بالمعنى اللغوي في العربية، أي الموضع، وهو «ما يوضع الشيء فيه وما يعتمد عليه كالارض للسرير». أو كما قال ابن سينا: «شيء يعتمد عليه الجسم فيستقر عليه».

2 ـ المكان الخاص، حسب أرسطو، أو الجزئي أو المضاف أو المعهود، كما سماه أبو بكر الرازي، أي بالنسبة لبعض الاجسام، وهو الذي يتوقف على وجود الاجسام الجزئية. ويتعلق إذن بالمتمكن فيه، ومتى بطل المتمكن بطل المكان. يقول إبن باجّة: «إن الاسطوانة اذا تركت في الماء حصل لذلك الجزء من الماء الذي حصلت فيه الاسطوانة، عن جميع جهاتها، أبعاد. وليست تلك الأبعاد شيئاً غير أبعاد المتمكن فما دام المتمكن فيه كان مكاناً بتلك الأبعاد التي للمتمكن، فإذا زالت الأسطوانة بطلت تلك الأبعاد فبطل المكان للمتمكن.... وقد تبين مما قيل في المكان انه ليس له وجود الا بتلك النسبة التي للمستمكن اليه».

وعرَّفه ابن سينا بأنه يقال «لشيء يكون فيه الجسم فيكون محيطاً به». أو أنه «السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المَحْوي».

ويختلف عند الرازي، عما يراه أرسطو، في «انه لا يطلق على السطح الباطن للحاوي، بل يطلق على الامتداد في الجهات».

3 ـ المكان العام، حسب ارسطو، أو الكلي أو المطلق، حسب اصطلاح الرازي، ويتعلق وجوده، عند ارسطو، بوجود العالم المتناهي، وخصوصاً الفلك، ويتوقف عليه مثلما يتوقف المكان الخاص على وجود الاجسام الجزئية. فأرسطو ينكر الخلاء، ويرى انه شيء لا يمكن تصوره بالعقل. وهكذا رأى ابن سينا ان العالم مليء بالمادة، «فجملة العالم واحد ومتناه،

وليس خارجاً عنه خلاء ولا ملاء »، و« لا نجد مادة غير متناهية ولا مكاناً غير متناه ». وقد فُسر رأي أرسطو، في القرون الوسطى، بأن الطبيعة تخاف الفراغ. فاعتبر عمل المضخة المفرغة من الهواء، والتي يصعد الماء بواسطتها من الآبار، دليلاً على صواب هذا التفسير.

بينما المكان، عند الرازي، غير متناه ولا يتعلق بالعالم. فقد يوجد من غير متمكن، ولا يرتفع وان ارتفع ما فيه. وهو يشمل الخلاء والملاء و« يزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه، وهي لا تحده في جملته لأنه غير متناه ». ان الرازي يرفض، إذن، ما نشأ عن أصول أرسطو من انكار الخلاء، وتنحل عنده تلك الصلة الضرورية التي تربط المكان بالجسم، ويحل محلها الاتصال الوثيق بين الخلاء والمكان. فالمكان الذي وراء حدود العالم فضاء. فقد « استعملت كلمة الفضاء، بنوع خاص، للدلالة على الخلاء الواقع خارج العالم ». اما ابن سينا، مثلاً، فيسوي بين الخلاء والفضاء ويعني معنى واحداً.

واعتبر المتكلمون ان المكان هو الفراغ المتوهَّم الذي يشغله الجسم بنفوذه فيه، لأن الخلاء عندهم ليس شيئاً وجودياً، بل شيء متوهم.

وقد قسموا المكان الى اجزاء لا امتداد لها، بخلاف الرازي الذي رأى انه لا يتألف من اجزاء لا تتجزأ. كما أجازوا إضافة المكان والامتداد، أو ما يسمونه بالعِظَم، للأجسام، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام، على خلاف الفلاسفة الذي اعتبروا ان المكان يشغله الشيء الممتد أو غير الممتد كالجوهر الفرد.

### المكان في الفلسفة الحديثة

يوحّد ديكارت بين مفاهيم المادة والامتداد والمكان. فالامتداد يشكل جوهر الاجسام، والاجسام لا تختلف عن المكان الذي يحتويها. « ان طبيعة المادة أو الجسم على وجه العموم لا تنحصر في كونه شيئاً صلباً أو ذا وزن أو لون، ولكن، في كونه جوهراً ممتداً في الطول والعرض والعمق ». فلا وجود للامتداد بدون أجسام، كما يستحيل وجود أجسام لا امتداد لها. ولا وجود، بالتالي، للخلاء « اننا لن نميز أبداً المكان عن الامتداد في الطول والعرض والعمق ».

وانتقد لايبنتز Leibniz نظرية ديكارت مبيناً أن الامتداد لا يكون جوهراً، لأن الجوهر وحدة، بينما الامتداد كثرة خالصة، لأنه ينقسم الى ما لا نهاية له. ان المكان تجريد ما هو ممتد، أي انه مفهوم مجرد من الامتداد. وما كنا لنفهم فكرة المكان لو لم تكن لدينا، في نفس الوقت، فكرة الامتداد. اننا لا نحتاج، في نظره، لكي ندرك فكرة المكان، الى تصور أي واقع مطلق خارج الأشياء. فالمكان مجرد علاقات ونظام بين الأشياء. انه نظام المتواجدات، كما أن الزمان نظام الأشياء المتعاقبة. فنحن لا نستطيع ان نتصور شيئاً دون أن نضعه خارج الأشياء الأخرى.

وليس المكان، عند لوك J. Locke، سوى كيفية خالصة للأشياء. ففكرة المكان آتية من الاحساس، لأننا « نكتسب فكرة المكان بالنظر واللمس ». ولا يميز لوك فكرة المكان عن فكرة الامتداد أو الجسم. فاذا قلنا ان العالم موجود في مكان ما، فان هذا لا يعني، في العمق، شيئاً آخر سوى ان الكون موجود. ومكان العالم، إذن، هو العالم ذاته.

ويعارض كانط E. Kant واقعية نيوتن الذي اعتبر ان المكان، مثل الزمان، موضوعي، ولكنه مستقل عن طبيعة الفكر، ويسمح بالتنسيق بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية. إن المكان، في نظر كانط:

1 ـ حدس قَبْلي، أي صورة خالصة للحساسية. وعندما تنطبق هذه الصورة على « مادة » التجربة يتولد عنها، في تصورنا، الامتداد.

2 ـ شرط للتجربة، ولا يمكن إذن ان يستخلص منها. إنه ليست مفهوماً مكتسبا، من بعد، من التجربة الخارجية.

3 ـ لا نستطيع، مهما حاولنا، أن نتصور عدم وجود المكان، مع اننا نستطيع ان نتصور المكان بدون أشياء.

4 ـ اننا نتصوره كمقدار لا متناه، بينما التجربة لا تعطينا إلا مقادير متناهية.

وقد أكد كانط انه، اذا ما كانت جميع القضايا التحليلية قَبْلية، أي لا حاجة للرجوع الى التجربة من أجل تبريرها، وكانت جميع القضايا التركيبية بَعْديه، أي يقتضي تبريرها أن نرجع الى التجربة، فهناك ميدان من المعرفة، هو في آن واحد، تركيبي وقبلي، تركيبي لأنه يقول شيئاً عن العالم، وقبْلي لأنه يمكن أن يعرف معرفة يقينية لا تتطلب أي تبرير تجريبي. وقد وجد في الهندسة خير مثال لهذا النوع من المعرفة. فنظريات الهندسة قضايا تركيبية، لأنها تصف بنية العالم الواقعية، ولكنها ليست بعدية مثل القوانين الفيزيائية التي لا بد من تمحيصها بالتجربة. واعتقد كانط اننا لا نستطيع ان نتصور ظهور اكتشافات جديدة تغير حقائق الهندسة الاقليدية التي هي، في نظره إذن يقينية حدسياً ومستقلة عن التجربة.

لقد ظن كانط ان الهندسة يقينية لأن عقلنا فرضها على

العالم. وهذا يفترض ان هناك نظاماً هندسياً واحداً فقط، مع اننا نجد انفسنا امام ثلاثة انساق هندسية متساوية في القيمة، ولا نستطيع، كما قال كارناب Carnap، أن نلوم كانط على خطئه، فلم يكن الناس، في عصره، يعلمون شيئاً عن الهندسات اللاإقليدية. لقد فاته ان يلاحظ الفرق الموجود بين نوعين من الهندسة يختلفان اختلافاً اساسياً، هما الهندسة الرياضية التي هي تحليلية، أي نسق استنباطي يقوم على بعض الاوليات، والهندسة الفيزيائية التي تدرس تطبيق الهندسة الخالصة على العالم. ولذا قال عنه ريشنباخ H.Reichenbachs: «ان ما رآه قوانين للعقل كان، في واقع الأمر، تكيفاً للخيال البشري مع البناء الفيزيائي للبيئة التي يحيا فيها البشر».

واذا ما اعتبرت المادية الميتافيزيقية ان المكان جوهر قائم بذاته ووعاء فارغ مستقل عن المادة تستقر فيه الاجسام، فان المادية الجدلية ترى ان المكان شكل عام لوجود المادة: فهو، بدون المادة، تصور أجوف وتجريد قائم في ذهننا. يقول انجلز Engels عن المكان والزمان: «من الطبيعي ان يصبح هذان الشكلان لوجود المادة، عند فصلهما عن الأخيرة، تصورات فارغة، وتجريدات لا وجود لها الا في رؤوسنا»، كما ان الانسان والطبيعة لا يوجدان الا في المكان والزمان. «ليس في الكون شيء غير المادة المتحركة، ولا تستطيع هذه المادة المتحركة أن تتحرك في غير اطار الزمان والمكان» (لينين).

وترى المادية الجدلية انها بيَّنت، قبل نظرية النسبية، هذه الصلة القائمة بين الزمان والمكان من جهة، ثم بينهما وبين المادة من جهة أخرى.

### المكان من وجهة النظر الابستيمولوجية

يعتبر بوانكاري H. Poincaré اننا لا نتصور الاجسام في مكان هندسي، ولكننا نفكر في هذه الاجسام كما لو كانت واقعة في مكان هندسي. ولو كان المكان الهندسي اطاراً مفروضاً على كل واحد من تصوراتنا لاستحال ان نتخيل صورة مجردة عن هذا الاطار، ولما استطعنا ان نغير أي شيء في هندستنا. ولكن الامر ليس كذلك. فما الهندسة الا موجز القوانين التي تتعاقب هذه الصورة طبقاً لها. ولا شيء يمنع إذن من تخيل سلسلة من التصورات مشابهة تماماً لتصوراتنا العادية، ولكنها تتعاقب حسب قوانين مخالفة للقوانين التي تعوَّدناها. ولو كانت هناك كائنات جرت تربيتها في وسط تنقلب فيه هذه القوانين، لأمكن ان تكون لها هندسة مخالفة جداً لهندستنا.

إن التجربة تلعب دوراً جوهرياً في تكون الهندسة. وتقودنا التجربة، حسب هذه النزعة الاصطلاحية، وتعرفنا، لا بالهندسة التي هي أكثر صدقاً، ولكن بالتي هي أسهل وأيسر، وهي هندسة إقليدس.

و«قد علمتنا نظرية النسبية ان المكان والزمان ليسا مستقلين، وان الواقع الحقيقي يمكن تمثيله أحسن، بدمج المكان والزمان في إطار وحيد ذي أربعة أبعاد، هو المكان ـ الزمان». وهكذا فقد كل من الزمان والمكان صفة الإطلاق.

قال آينشتين A. Einstein: «لقد بقي المكان، في أذهان الفيزيائيين الى العهود الاخيرة، كوعاء سلبي لجميع الوقائع، دون ان يشارك، هو ذاته، في الظاهرات الفيزيائية... ثم تجلى انه يوجد في المكان الخالي من الموضوعات حالات تنتشر بالتموج، ومجالات قد تؤثر في كتل كهربائية أو قطبين مغنطيسيين... ولكن، بما انه كان يبدو، لفيزيائيي القرن 19، انه من غير المعقول ان ينسب الى المكان ذاته وظائف أو حالات فيزيائية، ابتدعوا لأنفسهم وسطاً يتخلل الفضاء كله، وهو الأثير الذي يكون حاملاً للظاهرات الكهرمغنطيسية، وبالتالي للظاهرات الضوئية... وقد دل اكتشاف لورنتز Lorenz على أن المكان الفيزيائي والأثير ليسا سوى تعبيرين مختلفين عن شيء واحد بعينه... إلا ان هذه الطريقة في التفكير كانت بعيدة عن تفكير الفيزيائيين، فقد بقي المكان، كما كان من قبل، شيئاً صلباً ومتجانساً لا يقبل اي تغير ولا أية حالة. وقامت عبقرية ريمان Riemann، في أواسط القرن الماضي، بفتح الطريق لمفهوم جديد للمكان، تم فيه انكار صلابة المكان والاعتراف بإمكان مشاركته في الوقائع... ثم جاءت نظرية النسبية الخاصة التي كان من نتيجتها عدم الفصل بين المكان والزمان.... وهكذا وقع اتمام المكان الفيزيائي وأصبح مكاناً ذا أربعة ابعاد يشمل كذلك بُعد الزمان».

وقد وجهت الى آينشتين، عندما اقترح وصف المكان حسب هندسة لا إقليدية، عدة انتقادات قوية، منها ان هذه الهندسة لا يمكن تخيلها، فهي مخالفة لعادتنا في التفكير ولحدسنا.

يقول كارناب Carnap: «إن الفيزياء الحديثة لا تنقطع عن الابتعاد أكثر فأكثر عن كل ما يمكن ملاحظته وتخيله مباشرة. ولو ابتعدت نظرية النسبية عن الحدس اكثر مما صنعت، وظهر ان حدسنا المكاني يملك بكيفية نهائية بنية إقليدية، فإنه يكون، مع ذلك، من حقنا ان نستخدم في الفيزياء أي بنية هندسية».

وفي نطاق الفيزياء الكوانتية، يقول دو برولي De Broglie : « بالرغم مما أتت به الفيزياء قبل الكوانتية، فإن تحديد الموقع في المكان قد احتفظ، لدى كل ملاحظة، بمعنى متميز تماماً. والأمر بخلاف ذلك في الفيزياء الكوانتية حيث يظهر ان اطار المكان ـ الزمان ذاته يفقد، في المستوى الذري، جزءاً من قيمته... ففي المستوى الدقيق للظاهرات الذرية لم يبق تحديد الموقع الدقيق لموضوع في المكان والديمومة، فيما يظهر، مستقلاً عن خواصه الديناميكية، وبالأخص عن كتلته. وربما لا يبقى أي معنى لمفهومي المكان والزمان بالنسبة لملاحظ دقيق جداً نتخيله متجولاً داخل الأنظمة الذرية، أو على الأقل لا يبقى لهما نفس المعنى الذي عندنا. ولكننا، نحن البشر، بما اننا نحدد موقع ملاحظاتنا في اطار المكان والزمان، فقد انجررنا الى وضع نظرياتنا المتعلقة بالظاهرات الذرية والكوانتية في هذا الاطار الذي تعودناه. وان محاولتنا ادخال الظاهرات البسيطة في اطار المكان والزمان، هذا الاطار الذي لا يوافق، في الحقيقة، سوى الوصف الاحصائي الوسط لعدد عظيم من هذه الظاهرات، قد ادى بنا الى الاصطدام « بعلاقات الارتياب » الشهيرة التي عبر عنها هيزنبرغ Heisenberg... انها ترسم حدود صلاحية التصورات التي تعودناها ».

ويحدثنا كاسيرير E. Cassirer عن دور اللغة في تكوّن فكرة المكان، قائلاً: « إن ما يميز الألفاظ الأولى المتعلقة بالمكان هو انها تتضمن وظيفة اشارية، فقد رأينا أن أحد الأشكال الأساسية للكلام يرجع الى الإشارة... وتقوم بين الأنا والعالم رابطة تتركهما متميزين ومفترقين، في نفس الوقت الذي تربط فيه احدهما بالآخر. وان حدس المكان... يشكل أحسن شاهد على هذه العلاقة المزدوجة والمميزة ».

**الطاهر وعزيز**

---

## مِلْكِيّة

**Propriété**
**Proprietorship**
**Eigentum**

---

تعني حسب المفهوم الفلسفي والاقتصادي: مجموع علاقات الانتاج المحددة تاريخياً. ولا بدّ من ان نفرق بين علاقات الملكية بالمعنى الاقتصادي، التي تمثل العلاقات المادية المجتمعية، والتعبير الحقوقي لهذه العلاقات، أي العلاقات الحقوقية للملكية.

وينبغي أن تُرى « الملكية » بالمفهوم الاقتصادي، على الدوام، بالارتباط مع عملية التملك الاقتصادية، وبالتدقيق مع العلاقات المادية المجتمعية، التي يقيمها الناس في عملية الانتاج وعملية إعادة الانتاج حيث هذا التملك. وبهذا المعنى، فإن مفهوم « علاقات الملكية » من حيث المحتوى يتماثل مع مفهوم « علاقات الانتاج » ويعبر عن حقيقة ان التملك يمكنه ان يتحقق فقط بواسطة مجموع علاقات مادية اقتصادية بين الناس، وهو يشمل ايضاً علاقات معينة بين الطبقات. إذن فان علاقات الملكية هي علاقات لا تختلف عن مجموع علاقات الانتاج، وهي لا تمثل ايضاً علاقات مميزة مستقلة داخل مجموع نظام علاقات الانتاج المختصة، بل هي علاقات انتاج شمولية.

والتبصُّر المادي في الماهية الاقتصادية لعلاقات الملكية قبل كل شيء مهم لفهم علاقات الملكية الاشتراكية، فإن تأميم الاحتكارات الرأسمالية وتسلم الشعب أهم وسائل الانتاج، (أي الدولة بصفتها أداة في يد الشغيلة) هما، في الواقع شرطان دوليان، حقوقيان لتبسط علاقات الملكية الاشتراكية، ويمكن لهذه العلاقات ان تطور فقط في تحول كل نظام علاقات الانتاج تحولاً اشتراكياً، في تطور ونمط الانتاج الاشتراكي لكل مميزاته الأساسية وحتمياته.

إذن فإن إيجاد وتبسُّط علاقات ملكية اشتراكية يتضمن، تحريك الانتاج وتطوره السريع، بهدف التحسين المستمر لمعيشة الشغيلة، المادية والثقافية والاستفادة على الدوام، بشكل أفضل، من مجموع نظام الحتميات الاقتصادية والاستخدام المستمر الفعّال للحوافز الاقتصادية، وتنظيم النهج الاشتراكي في الادارة والتخطيط انسجاماً مع مبادىء المركزية الديمقراطية، وتعزيز الدور الثقافي للطبقة العاملة باستمرار وتوحيد وثيق للشغيلة الآخرين حول الطبقة العاملة، ونمو المبادرة الاشتراكية للجماهير.

بيد ان بعض الاقتصاديين يفهمون علاقات الملكية كمجرد علاقة بين الانسان والأشياء. ومن خلال الأشياء تمتد العلاقة الى انسان آخر، وفق الصيغة الآتية: انسان ـ شيء ـ انسان. ولكن هل يمكن اعتبار اي علاقة بين الانسان والاشياء، وبينه وبين انسان آخر من خلال الاشياء، علاقة تملك؟ لا شك في ان علاقة الملكية هي دائماً مرتبطة

بالأشياء، أي بأدوات العمل ومادته، ومرتبط بنتيجة العمل، اي المنتوج. ويقول ماركس «باعتبار ان الملكية ليست اكثر من علاقة معروفة بشروط الانتاج، أي علاقة تملك.. لذلك فهي تتم فقط عبر الانتاج ذاته» («الأشكال السابقة للانتاج الرأسمالي» ص27). إلا انه لا يجوز القول ان علاقة الملكية هي علاقة الانسان بالأشياء، وعبر هذه الأشياء بإنسان آخر، كما يتصور البعض. فإن علاقات الملكية هي العلاقات الاقتصادية المادية الموضوعية التي تقوم بين الناس او التي تظهر في سياق الانتاج، ونجد تعبيرها في علاقاتهم بوسائل الانتاج وبنتاج العمل؛ أي هل تعود هي اليهم أم تعود الى الآخرين؟

وتتمايز علاقات الملكية تمايزاً أساسياً تبعاً لنماذجها؛ فإذا كان المجتمع بمجموعه يملك وسائل الانتاج، قام آنذاك نموذج الملكية المجتمعية لوسائل الانتاج، أما إذا كان قسم من المجتمع فقط، أو بعض جماعات متفردة منه، وحتى بعض الافراد يملكون شروط الانتاج المجتمعي المعينة (أي أدوات العمل ومادته) كشيء خاص بهم، في حين يحرم القسم الآخر من المجتمع عملياً من حيازتها، يقوم آنذاك نموذج الملكية الفردية.

ويعتقد المنظرون البرجوازيون ان علاقات الملكية هي أمر حقوقي. وعلى هذا الاساس فهم يعلنون بأن شكلاً واحداً للملكية، الملكية الخاصة بالذات، هو حق طبيعي للانسان. ولهذا فهم يجزمون بأن هذه الملكية مقدسة لا تمس.

واستناداً الى هذا يظهرون ملكية الشركات المساهمة أو ملكية الدولة البورجوازية، في الظروف الحديثة للنضال الطبقي، كملكية المجتمع كله، لا كملكية جماعة من الرأسماليين، أو ملكية الطبقة الرأسمالية على العموم.

وينظر التحريفيون الى الملكية فقط كتعبير خارجي حقوقي لنموذج معين من العلاقات الانتاجية لا كجوهر لهذه العلاقات. إلا أن ماركس وانجلز عندما عالجا علاقات الملكية أشارا أكثر من مرة، الى أن العلاقات الحقوقية ليست أكثر من انعكاس لتلك العلاقات الموضوعية الاقتصادية التي تميز كل أسلوب انتاج معين.

إن علاقات الملكية، كتعبير عن العلاقات الانتاجية، يجسد صلات وتبعية اقتصادية معينة وفي الانتاج ذاته، تحدد علاقات الملكية طابع هذا الانتاج: هل هو مجتمعي، أم خاص، هل هو موجه لسد حاجات جميع افراد المجتمع المتنامية باستمرار سداً مباشراً، أم موجه لإغناء بعض الافراد او الجماعات؟ إن علاقات الملكية تحدد مستقبل الانتاج، فهل سيكون تحت رقابة الناس الواعية أم سيتبسط تبسطاً عفوياً.

عصام الجوهري

---

## مُمْكن

**Possible**
**possible**
**Möglich**

---

القضية الممكنة هي القضية التي تنسب عرضاً للشيء مقابل القضية الضرورية وهنا حكم من حيث جهة القضية التي يحكم عليها إما بالضرورة أو الإمكان. والإمكان خمسة أنواع: الممكن المطلق والممكن النسبي والممكن المعرفي والممكن المقتدر والممكن الاحتمالي. والممكن المطلق عقيم وغامض وهو عند عالم المنطق المعاصر رودلف كارناب 1891 - 1970 مرادف للمصادرات الخاصة بالمعاني وهو عند ماكس بلاك (1909 - ) مسلمات لغوية وعند الفيلسوف الأميركي المعاصر سيلارز (1880 - ) تعريفات ضمنية. والممكن النسبي يقاس بالممكن المطلق أي بالنسبة لغرض ما. والممكن المعرفي هو ما يعد محتملاً الآن وقد يكون مستحيلاً في المستقبل حسب المعرفة. والممكن الاقتداري هو قدرة وإمكانية كامنة مقابل الوجود بالفعل عند أرسطو والممكن الاحتمالي بالمعنى الوارد في الحديث العادي وهو درجات.

وقد فسر الممكن تفسيرات مختلفة، فالممكن الحقيقي عند كريسبوس الرواقي هو الذي لا يمنعه شيء من الحدوث حتى ولو لم يحدث، وهو عند الرواقيين بصفة عامة الاتساق مع معرفتنا. ويرى الأفلاطونيون الجدد ان الممكنات ليست وقائع أو أحوال بل هي موجودات أو ماهيات تمت الى العقل وكل الموجودات الممكنة تُعَد واقعية فعندهم هناك تعايش بين الممكن والواقع لأن كمال الواحد قائم في الفيض والصدور، وتكوين العالم يقتضي ان كل ممكن يجب ان يوجد أو يحدث في الواقع. ويرى أبيلار ان الخلق مسار للخالق فليس في الامكان أبدع مما كان ومن ثمَّ لا مكان

للممكن. ويرى توما الأكويني ان الخلق يتضمن اختياراً مما يسمح بوجود الممكن الذي كان يمكن لله أن يخلقه. والممكن عند ديكارت هو الذي يمكن إدراكه بوضوح وتميُّز ويرى سبينوزا أن الشيء يقال عنه انه مستحيل إما لأن تعريفه يتضمن تناقضاً أو لأنه ما من علة خارجية توجد محددة لإنتاج مثل هذا الشيء. ويرى لايبنتز أن الموجودات الممكنة هي موجودات يكون تصورها خالياً من التناقض، والموجود الممكن فكرة في عقل الله وهي تسعى الى كمال الوجود الفعلي، والخلق في رأيه هو محو النقص لممارسة قوة كامنة في الموجودات الممكنة. والممكن عند هيوم هو الاتساق المنطقي والتضاد واقعة ممكنة لأنه لا يحتوي على تناقض فالممكن هو ما يمكن تصوره. ويفرق كانط بين الممكن المنطقي والممكن الفيزيائي، والمفهوم يكون ممكناً اذا لم يكن متناقضاً في ذاته وهذا هو المعيار المنطقي للممكن.

ويذهب الجرجاني في « التعريفات » الى أنه توجد في المنطق قضيتان: الممكنة العامة والممكنة الخاصة. والممكنة العامة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن الجانب المخالف للحكم فإن كان الحكم في القضية بالإيجاب كان مفهوم الامكان سلب ضرورة السلب، وإن كان الحكم في القضية بالسلب كان مفهومه سلب ضرورة الايجاب فإنه هو الجانب المخالف للسلب. فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان العام كان معناه أن سلب الحرارة عن النار ليس بضروري وإذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالإمكان العام فمعناه ان إيجاب البرودة للحار ليس بضروري. والممكنة الخاصة عند الجرجاني هي التي حكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الايجاب والسلب فإذا قلنا كل انسان كاتب بالإمكان الخاص أو لا شيء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص كان معناه ان إيجاب الكتابة للانسان وسلبها عنه ليسا بضروريين لكن سلب ضرورة الإيجاب إمكان عام سالب وسلب ضرورة السلب امكان عام موجب فالممكنة الخاصة سواء كانت موجبة أو سالبة يكون تركيبها من ممكنتين عامتين احداهما موجبة والأخرى سالبة، فلا فرق بين موجبتها وسالبتها في المعنى بل في اللفظ حتى اذا عبرت بعبارة ايجابية كانت موجبة واذا عبرت بعبارة سلبية كانت سالبة.

**مصادر ومراجع**


- ابو البقاء، الكليات
- الجرجاني، التعريفات.
- Carnap, R., Meaning and Necessity, 1956.
- Pap, A., Semantics and Necessary Truth, 1958.


مجاهد عبد المنعم مجاهد

## مَنْطِق ( قديم، تقليدي )

**Logique (Formel)**
**Logic (Formel)**
**Logis-Logisch**

إن التمييز بين منطق قديم ومنطق حديث لم يحصل سوى في القرن العشرين، عندما أخذ هذا الميدان الفلسفي منحى رياضياً، وتشعب الى فروع عديدة. لذلك فالمؤلفات الخارجة عن هذا الاتجاه، والتي تستند الى « أورغانون » أرسطو وأبحاث الرواقيين، أو تشكل امتداداً لها، تندرج اليوم تحت اسم « المنطق القديم » Ancient أو « المنطق التقليدي » Traditional.

### تركيب القضايا الحملية

**الألفاظ المفردة:** لما كان المقياس الحملي هو الغرض الأخير لمنطق أرسطو، إذ هو حسب ابن سينا الآلة التي تعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، وكان القياس يتركب من القضايا، والقضايا تنحل بدورها الى الألفاظ، كان من الطبيعي أن تبدأ مصنفات المنطق بدراسة الألفاظ المفردة وتركيبها.

عامة، يجري تصنيف الألفاظ الى ثلاثة أقسام: فعل وإسم وأداة. فالقسمان الأولان يختلفان عن الأداة من حيث ان لهما دلالة مستقلة، وينفرد الفعل عن الاسم بأنه علاوة على معناه الخاص، يدل بصيغته على الزمان.

فيما يخص الألفاظ الكلية وخصوصاً الاسماء الدالة على الجواهر أمثال « حيوان » و« انسان » الخ... توصل مناطقة العرب الى التمييز بين جانبين من الدلالة هما المفهوم والماصدق. وهذان المصطلحان عرفا فيما بعد عند مناطقة پور - رويال Port-Royal بإسم الـ Compréhension والـ Extention، وعند جون ستيوارت مل J. S. Mill بالـ Donotation والـ Connotation. يتألف المفهوم من المقومات الذاتية التي تحدد الشيء، أما الماصدق فهو مجموعة الافراد المندرجة تحت الكلي، أو بقول آخر الافراد التي يحمل عليها الكلي. لتعيين المفهوم، يستعين المنطق

بالنسبة لكل مقولة من المقولات العشر بتفريع ثنائي ينطلق من المفهوم الأعم الذي يسمى « الجنس العالي » ويتدرج حتى يصل الى قسم أخير يسمى « النوع السافل ». فهكذا مثلاً نستطيع أن نعرف الانسان وفقاً للشجرة الآتية التي تخص مقولة الجوهر:

كائن
مادي — غير مادي
جسم — روح
عضوي — غير عضوي
حي — جماد
حساس — غير حساس
حيوان — نبات
عاقل — غير عاقل
انسان

بالجمع بين الجنس « حيوان » والفصل « عاقل »، على هذا النحو:

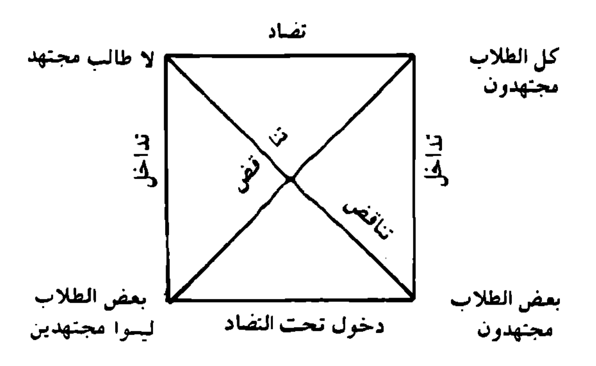
الانسان هو حيوان عاقل

**تقسيم القضايا الحملية:** تتركب القضية البسيطة، بعرف المنطق القديم، من موضوع ومحمول؛ ومثالها: « الانسان حيوان »، حيث الانسان هو الموضوع والحيوان هو المحمول. وتسمى لذلك « القضية الحملية ». وهي تنقسم بحسب الكمية الى كلية وجزئية، وبحسب الكيفية الى موجبة وسالبة. وعليه يتكون لدينا أربعة أصناف من القضايا الحملية هي على التوالي:

الكلية الموجبة ومثالها : كل انسان حيوان
الكلية السالبة ومثالها : لا انسان حجر
الجزئية الموجبة ومثالها : بعض الناس فلاسفة
الجزئية السالبة ومثالها : بعض الناس ليسوا فلاسفة

## الاستدلال المباشر

**تقابل القضايا:** بين هذه القضايا تنعقد نسب معينة، تختصر عادة بالمربع الآتي المعروف بإسم مربع التقابل بين القضايا:




فالقضيتان المتضادتان هما اللتان لا يمكن ان تصدقا معاً. والداخلتان تحت التضاد هما اللتان لا يمكن أن تكذبا معاً. والقضيتان المتناقضتان هما اللتان لا يمكن أن تصدقا أو أن تكذبا معاً. أما التداخل فيقع عندما تلزم إحدى القضيتين عن الأخرى دون أن يكون العكس صحيحاً.

**تلازم القضايا:** استناداً الى العلاقات القائمة في جدول التقابل، يمكن تعيين اللزوم بين القضايا الحملية المتوافقة في الموضوع والمحمول، وذلك بإدخال السلب عليها في مواقع مختلفة منها. بما أن القضيتين المتناقضتين تتعاندان في الصدق والكذب معاً، يكفي أن نسلب الواحدة حتى يحصل تلازم من الجهتين ما بينهما. فهكذا مثلاً، القضية « بعض الطلاب ليسوا مجتهدين » هي متلازمة مع سلب القضية المتناقضة معها، أي مع القضية « ليس بعض الطلاب مجتهدين »؛ وبالعكس فسلب الاولى أي « ليس كل الطلاب مجتهدين » متلازمة مع نقيضها « كل الطلاب مجتهدون ». كذلك الأمر بشأن الكلية السالبة والجزئية الموجبة، فقولنا « لا طالب مجتهد » هو بقوة قولنا « ليس بعض الطلاب مجتهدين » والعكس أيضاً صحيح. نستطيع ان نتحقق من هذا التلازم أنه يمكن الاكتفاء بسور واحد وتأدية كل القضايا بتركيب هذا السور مع السلب. فمثلاً بواسطة السور « كل » فقط، نؤدي القضايا الحملية الأربعة على هذا النحو:

كل ب ج — للكلية الموجبة
كل ب ليست ج — للكلية السالبة
ليس كل ب ليست ج — للجزئية الموجبة

ليس كل ب ج للجزئية السالبة

**العدول:** ويسمى أيضاً النقض. فالقضية المعدولة هي التي أحد طرفيها يكون منقوضاً أي مسبوقاً بحرف سلب مثل « غير » و« لا »، أو كلا الطرفين معاً. يختلف العدول عن السلب، بأن هذا الأخير يقع على الإسناد أي على الرابطة بينما العدول يسلب الكلي. فقولنا مثلاً « كل غاز هو غير ثقيل » يؤلف قضية معدولة المحمول؛ وقولنا « كل لا ـ حيوان هو لا ـ انسان » يؤلف قضية معدولة الطرفين.

تحت باب « نقض المحمول » Obversion، يبحث المنطق في اللزوم القائم بين قضيتين مختلفتين في الكيف واحداهما معدولة المحمول. أما كيفية الانتقال من القضية الأصلية الى القضية المعدولة المحمولة فيتم بسلب الرابطة إضافة الى نقض المحمول. وعليه يكون نقض المحمول للقضايا الأربعة على النحو الآتي:

القضية الكلية الموجبة « كل ب ج » تلزم عنها « كل ب ليس غير ـ ج » ومثال ذلك: « كل الطلاب ناجحون » تلزم عنها « لا طالب غير ـ ناجح »

القضية الكلية السالبة « لا ب ج » تصبح « كل ب غير ـ ج »

القضية الجزئية الموجبة « بعض ب ج » تصبح « بعض ب ليس غير ـ ج »

القضية الجزئية السالبة « بعض ب ليس ج » تصبح « بعض ب غير ـ ج »

ولا شك أن هذه الاستدلالات هي واضحة من حيث استعمال اللغة العربية.

### العكس

العكس عامة هو استلزام قضية من قضية أخرى مع إبدال المحمول بالموضوع، أو إبدال أحدهما أو كل منهما بمعدول الآخر. وهو على أنواع:

العكس المستوي: هو وضع كل من الموضوع والمحمول مكان الآخر بدون تغيير في كيف القضية. مثلاً، العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة « كل ذهب معدن » القضية الجزئية « بعض المعدن ذهب »، لأن المعدن أعم من الذهب ويشمل سواه من المعادن. أما العكس المستوي للكلية السالبة « لا حمار قارىء » فهو كلية سالبة « لا قارىء حمار »، اذ ماصدقا الطرفين متباينان كلياً ولا شيء مشترك ما بينهما.

نقض العكس المستوي: هو تحويل قضية الى اخرى موضوعها محمول القضية الأصلية، ومحمولها نقيض موضوع القضية الأصلية، مع تغيير الكيف. هذه العملية ليست سوى حاصل عمليتين هما العكس المستوي ثم النقض، كما يدل على ذلك اسمها. فمثلاً، لكي نحصل على نقض العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة « كل ذهب معدن »، نعكسها اولاً عكساً مستوياً فينتج « بعض المعدن ذهب »، ثم ننقض محمولها فنحصل على « ليس بعض المعدن هو لا ـ ذهب ».

عكس النقيض المخالف: هو العملية المقابلة لنقض العكس المستوي. فيها يجري تبديل موضوع القضية المستنتجة بنقيض محمول الأولى، ومحمولها بنفس موضوع الأولى. مثلاً، عكس القضية « كل انسان حيوان » بهذا المعنى هو « لا واحد من اللاحيوان انسان ».

وأخيراً عكس النقيض الموافق: وفيه يتم تبديل الموضوع والمحمول ونقضهما معاً. فعكس النقيض الموافق للقضية الكلية الموجبة « كل انسان حيوان » هو « كل لا ـ حيوان لا ـ انسان ».

إن عمليات التقابل واللزوم والنقض والعكس كلها تعتبر من أنواع الاستدلال المباشر، إذ انها تعود الى استنتاج قضية من مقدمة واحدة، خلافاً للقياس الذي يتطلب مقدمتين على الأقل.

### القياس الحملي

القياس الحملي هو استلزام قضية حملية تسمى « النتيجة »، من مقدمتين حمليتين تشترك كل منهما بأحد الحدين مع المقدمة الأخرى، وبالحد الآخر مع النتيجة. مثال على ذلك:

كل حيوان فان
كل انسان حيوان
كل انسان فان

يسمى محمول النتيجة (فان) « الحد الأكبر »، وموضوعها (انسان) « الحد الأصغر ». لذلك فالمقدمة التي تنطوي على الحد الأكبر تسمى « المقدمة الكبرى »، وتلك التي تتضمن الحد الأصغر « المقدمة الصغرى ». أما الحد المشترك بين المقدمتين فيقال له « الحد الأوسط ».

**أشكاله وضروبه:** وفقاً لمحل الحد الأوسط في المقدمتين، يمكن تمييز أربعة أشكال قياسية: الشكل الأول، وفيه يكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى محمولاً في المقدمة الصغرى. الشكل الثاني، يكون فيه الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. وفي الشكل الثالث يكون الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين. أما في الشكل الرابع،

فيكون الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الصغرى، محمولاً في المقدمة الكبرى. هذا ما يوجزه الجدول التالي حيث «ك» يرمز إلى الحد الأكبر، و«و» إلى الأوسط و«ص» إلى الأصغر:

| الشكل الاول | الشكل الثاني | الشكل الثالث | الشكل الرابع |
|---|---|---|---|
| و ـ ك | ك ـ و | و ـ ك | ك ـ و |
| ص ـ و | ص ـ و | و ـ ص | و ـ ص |
| ص ـ ك | ص ـ ك | ص ـ ك | ص ـ ك |

اذا أخذنا بعين الاعتبار الكم والكيف بالنسبة لكل قضية من القضايا الحملية الثلاثة، نستطيع تمييز ضروب عديدة في الشكل الواحد. لكن كل هذه الضروب لا تؤلف أقيسة صحيحة. فالضروب المنتجة تنحصر بعدد قليل. فيما يخص الشكل الأول، يحصي المنطق التقليدي أربعة ضروب منتجة هي على التوالي:

| الضرب الأول | الضرب الثاني | الضرب الثالث | الضرب الرابع |
|---|---|---|---|
| كل و ـ ك | لا و ـ ك | كل و ـ ك | لا و ـ ك |
| كل ص ـ و | كل ص ـ و | بعض ص ـ و | بعض ص ـ و |
| كل ص ـ ك | لا ص ـ ك | بعض ص ـ ك | بعض ص ليس ك |

مثال الضرب الرابع:

لا انسان خالد

بعض الحيوان انسان

بعض الحيوان ليس بخالد

كذلك يتضمن الشكل الثاني أربعة ضروب هي:

| الضرب الأول | الضرب الثاني | الضرب الثالث | الضرب الرابع |
|---|---|---|---|
| لا ك ـ ر | كل ك ـ و | لا ك ـ و | كل ك ـ و |
| كل ص ـ و | لا ص ـ و | بعض ص ـ و | بعض ص ليس و |
| لا ص ـ ك | لا ص ـ ك | بعض ص ليس ك | بعض ص ليس ك |

مثال الضرب الثالث منه:

لا واحد من المربعات مثلث

بعض الأشكال الهندسية مثلث

بعض الأشكال الهندسية ليس مربعاً

أما الشكل الثالث فعدد ضروبه ستة:

| الضرب الأول | الضرب الثاني | الضرب الثالث | الضرب الرابع |
|---|---|---|---|
| كل و ـ ك | بعض و ـ ك | كل و ـ ك | لا و ـ ك |
| كل و ـ ص | كل و ـ ص | بعض و ـ ص | كل و ـ ص |
| بعض ص ـ ك | بعض ص ـ ك | بعض ص ـ ك | بعض ص ليس ك |

| الضرب الخامس | الضرب السادس |
|---|---|
| بعض و ليس ك | لا و ـ ك |
| كل و ـ ص | بعض و ـ ص |
| بعض ص ليس ك | بعض ص ليس ك |

مثال الضرب الخامس:

بعض الأزهار ليس زكي الرائحة

كل زهرة نبات

بعض النبات ليس زكي الرائحة

فيما يخص الشكل الرابع، فقد أثار تاريخ المنطق أكثر من إشكال حول نشأته وبنيته. وبالفعل لم يعترف به أرسطو وبعض الفلاسفة الذين تبعوه. أما اكتشافه فينسب عادة الى جالينوس، لكن أول ما نجد احصاءً مفصلاً لضروبه عند متأخري مناطقة العرب. هذه الضروب هي خمسة:

| الضرب الأول | الضرب الثاني | الضرب الثالث | الضرب الرابع |
|---|---|---|---|
| كل ك ـ و | كل ك ـ و | بعض ك ـ و | لا ك ـ و |
| كل و ـ ص | لا و ـ ص | كل و ـ ص | كل و ـ ص |
| بعض ص ـ ك | لا ص ـ ك | بعض ص ـ ك | بعض ص ليس ك |

**الضرب الخامس**

لا ك ـ و

بعض و ـ ص

بعض ص ليس ك

**رد الأشكال الى الشكل الأول:** يعتبر أرسطو الشكل الأول أكمل الأشكال، لأن قياسيته بيّنة بنفسها. ولذلك، بالاضافة الى القواعد الخاصة بكل شكل، يلجأ المنطق القديم، من أجل البرهان على صحة الأشكال الثلاثة، الى رد كل منها الى الشكل الأول. وبتعبير حديث، يجري استنباط كل ضروب الأشكال الثلاثة الأخيرة انطلاقاً من ضروب الشكل الأول التي تؤخذ على انها مسلمات بديهية.

تتم طريقة الرد هذه بالإستعانة بعمليات العكس التي رأيناها في الاستدلال المباشر. فهكذا مثلاً نستطيع أن نرد

الضرب التالي من الشكل الثالث، وهو:

كل معدن براق
بعض المعدن ذهب
بعض الذهب براق

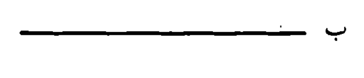
الى الضرب الثالث من الشكل الأول، بإبدال القضية الصغرى بالقضية العكسية المتلازمة معها ونحصل على:

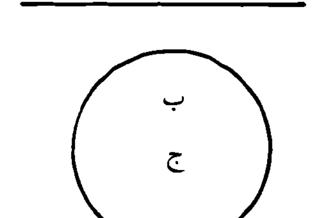
كل معدن براق
بعض الذهب معدن
بعض الذهب براق

**التمثيل بالخطوط والدوائر**: ثمة وسيلة عملية للتثبت من صحة القياس، هي استعمال الأشكال الهندسية. فعند العرب، كان أبو البركات بن ملكا 1075 ـ 1170 أول من استعان بالتمثيل الخطي. أما في الغرب، فعلاوة عن الخطوط، يستعملون عادة الدوائر التي ينسب اكتشافها الى العالم الرياضي أويلر Euler.

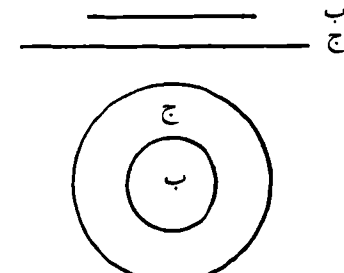
إذا اعتبرنا النسب الواقعة بين ما صدق كليين ما «ب» و«ج»، فإننا نستطيع أن نتحقق أن هناك خمس حالات فقط هي على التوالي:

1 ـ المساواة أو التطابق بين أفراد ب وأفراد ج، وتمثل إما بخطين متطابقين أو بنفس الدائرة هكذا:



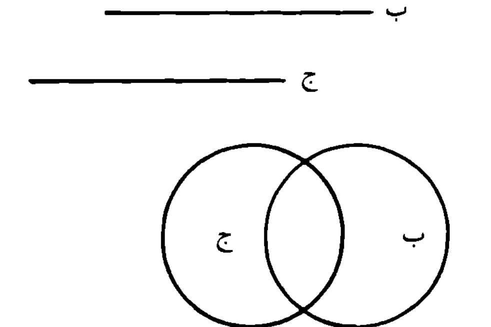

2 ـ ب أخص من ج، أي أن ب هي ضمن ج، وتمثيل هذه النسبة هو:



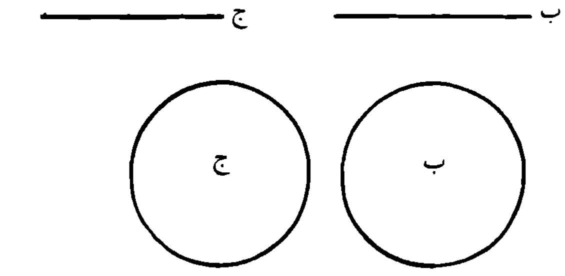

3 ـ عكس ذلك، وهو أن ب أعم من ج:

ب
ج
ب
ج

4 ـ ب وج تشتركان في أفراد وتتفارقان في أفراد أخرى، كما في تقاطع الخطوط والدوائر:




5 ـ وأخيراً ب وج متباينان كلياً:




استناداً إلى هذه الحالات الخمس، يمكن تعيين صدق كل من القضايا الحملية الأربع. فمثلاً القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» هي صادقة في الحالتين 1 و2. والقضية الجزئية السالبة «بعض ب ليس ج» تصدق في الحالات 3 و 4 و5. فللتثبت من صحة ضرب ما، نستطيع أن نمزج بين الخطوط أو الدوائر الموافقة لكل مقدمة وننظر في النسب الموافقة للنتيجة. فيما يخص الضرب الأول من الشكل الأول أي:

كل و ـ ك
كل ص ـ و
―――――
كل ص ـ ك

نستطيع أن نتحقق ان النسب الممكنة بين حدود المقدمتين هي:

ك ――――― ك ―――――
و ――――― و ―――――
ص ――――― ص ―――――
I II

ك ――――― ك ―――――
و ――――― و ―――――
ص ――――― ص ―――――
III IV

وبالتالي يمكن ان نستقرىء أن النسبة القائمة بين ص و ك هي في الحالات الأربعة أما:

ك ―――――
ص ―――――

أو

ك ―――――
ص ―――――

وهذا يعني أن: كـل ك ـ ص مما يـدل على صحـة الضرب المذكور.

**القياس الفردي:** بما أن العلم لا يكون إلا في الأمور العامة، ظنّ مؤلف الأورغانون أنه يمكن الاستغناء عن الأقيسة التي تتضمن قضايا فردية أي قضايا موضوعها فرد مخصوص مثل «زيد هو انسان». لكن استخدام أمثال هذه الأقيسة في العلوم ليس أقل من استخدامها في التفكير العملي. لذلك لم يستثن إبن سينا القضايا الفردية من نظرية القياس، بالرغم من أنه لم يفرد لها بحثاً خاصاً.

إن اللغة الطبيعية، التي يرتكز عليها المنطق القديم، غير قادرة على تعيين فارق في التركيب بين القضايا الفردية والقضايا العامة. ففي العبارتين «زيد حيوان» و«الانسان حيوان»، يقوم الحدان «زيد» و«انسان» بالعمل نفسه ولا يتميزان، إلا من جهة الماصدق، باعتبار «زيد»، أو بوجه عام اللفظة المخصوصة، مجموعة لا تنطوي إلاّ على فرد واحد. ومن وجهة النظر هذه، تكون حال القضية الفردية حال القضية الكلية، اذا ما يحمل ايجاباً أو سلباً على مجموعة ذات فرد واحد، يحمل إيجاباً وسلباً على كل ما صدق هذه المجموعة. هذا هو الحل الذي يأخذ به إبن سينا حينما يشير الى «أن المخصوصات أحكامها أحكام الكلية. فإنه قد يكون من مخصوصتين قياس، كقولك: زيد هو ابو عبد الله، وأبو عبد الله هذا، أو أخو عمر. ولكن النتائج تكون مخصوصة شخصية. وأكثر ما تستعمل المخصوصات مقدمات صغرى».

ليس من العسير، استناداً الى توجيهات إبن سينا، صياغة كل الأضرب وإيجاد أمثلة لها. وفي الواقع، لا يخلو تاريخ المنطق العربي من مؤلفين اشتغلوا بإحصاء هذه الأضرب وإدراجها تحت الشكل الموافق.

لا ريب في أن هذه الاضافة تسجل تقدماً. مع ذلك، فإرجاع القضايا الفردية الى القضايا الكلية لا يحرز النجاح المطلوب، اذ يؤدي الى تطابق تام بين الضروب الفردية والضروب الكلية. والحال أن إمكانية تبادل الموضوع والمحمول في القضايا ذات الحدين الفرديين، حيث الرابطة تعني المساواة، تسمح بالحصول على عدد أكبر من الضروب الفردية. لذلك يرجع الفضل في عصر النهضة الى المنطقي راموس Peter Ramus وأتباعه الى معالجة القياس الفردي بشكل مميز عن غيره.

**القياس غير المتعارف:** لم يعرف هذا النوع من القياس في المنطق التقليدي إلا عند المناطقة العرب وفي مرحلة متأخرة. وهو يؤلف محاولة لإقامة منطق العلاقات على غرار المنطق الحملي الأرسطي. بالاضافة الى الموضوع والمحمول، تتضمن قضايا القياس غير المتعارف ركناً ثالثاً يسمى «المتعلق». ففي قولنا مثلاً:

الرومي ابن الانسان

يكون «الرومي» الموضوع و«إبن» المحمول و«الانسان» متعلق المحمول.

وفي قولنا:

إبن الرومي أبيض

يؤلف «الرومي» متعلق الموضوع.

كما في القياس الأرسطي، ينعقد في هذا القياس العدد

نفسه من الأشكال والضروب. ففي الشكل الأول مثلاً، يكون الأوسط متعلق محمول الصغرى وموضوع الكبرى، نحو:

كل عبد خادم سيد
كل سيد انسان
كل عبد خادم انسان

## المنطق الشرطي

**القضايا الشرطية**: من القضايا الحملية التي يعتبرها المنطق التقليدي بسيطة يتم أول تركيب للقضايا الشرطية. بنوع عام تتألف القضية الشرطية من قضيتين بسيطتين أو مركبتين تربط بينهما أداة الشرط. مثال على ذلك:

إذا جاء الصيف نضج العنب

ويسمى الجزء الأول (جاء الصيف) المقدم، والجزء الثاني (نضج العنب) التالي.

تتضمن القضية الشرطية نوعين رئيسيين هما: الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة. في اللغة العربية يتم التعبير عن المتصلة بالأدوات «إن، إذا، ... الخ»، وعلى العموم توافق هذه الأدوات ما يسمى في المنطق الحديث «رابط الشرط» «→». هذا ما يؤكده تعريف المناطقة العرب للمتصلة بأنها القضية التي تصدق عن صادقين وعن كاذبين وعن مقدم كاذب وتال صادق. أما المنفصلة، فتؤدى بالأدوات «إما... أو...» كما في القول:

إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً

تحت القضية المنفصلة، يُدرج المنطق القديم ثلاثة أصناف من القضايا المركبة:

ـ المنفصلة الحقيقية: وهي التي تصدق عن صادق، وكاذب، وتكذب عن صادقين وكاذبين. ويقابلها الرابط الرمزي «↮».

ـ مانعة الجمع: وهي التي تصدق عن كاذبين وعن صادق وكاذب وتكذب عن صادقين. ويقابلها الرابط «↑».

ـ وأخيراً مانعة الخلو: وهي التي تصدق عن صادقين، وعن صادق وكاذب، وتكذب عن كاذبين، كما في تعريف الرابط «V».

بالرغم من أن مباحث المنطق القديم تقتصر عادة، تحت باب المنطق الشرطي، على معالجة الروابط المذكورة، إلا أنه لا تندر المؤلفات التي تتطرق الى كل الروابط المعروفة حالياً. كما أن بعض الأبحاث تُدخل الأسوار الزمانية مثل «كلما ومهما والبتة» للسور الكلي، و«أحياناً وقد» للسور الجزئي، فتحصل على قضايا شرطية كلية وجزئية على غرار القضايا الحملية. أمثلة على ذلك:

كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
قد يكون سمير إما في البيت أو في الجامعة
الخ...

**القياس الشرطي**: اذا كانت المقدمتان اللتان يتألف منهما القياس قضيتين شرطيتين، يسمى عندها «اقترانياً شرطياً». تتركب المقدمات في هذا القياس من كل أصناف القضايا الشرطية الممكنة أي: من متصلتين أو من منفصلتين أو من متصلة ومن منفصلة. مثال القياس الأول:

| | |
|---|---|
| اذا مارس الانسان الرياضة | اكتسب نشاطاً |
| اذا اكتسب نشاطاً | زادت رغبته في العمل |
| اذا مارس الانسان الرياضة | زادت رغبته في العمل |

أما القسم الثاني من القياس الشرطي فيسمى «القياس الاستثنائي»، وهو يتألف من مقدمتين، إحداهما قضية شرطية، والأخرى قضية حملية تضع أحد طرفي القضية الشرطية أو ترفعه، لتضع أو ترفع الطرف الآخر. فإن كانت المقدمة الشرطية متصلة سمي «قياساً استثنائياً متصلاً»، وإن كانت منفصلة كان «قياساً استثنائياً منفصلاً».

ضربا الاستثنائي المتصل هما:

1 ـ الوضع بالوضع Modus Ponendo Ponens:

أي عن وضع المقدم يتأتى وضع التالي. هذا ما تعبر عنه الصورة التالية، حيث «ق» و«ر» ترمزان الى أية قضية:

إذا ق فـ ر
ق
ر

ومثاله:

إذا كانت المروج خضراء فالسماء تمطر
المروج خضراء
السماء تمطر

2 ـ الرفع بالرفع Modus Tollendo Tollens:

أي عن رفع التالي ينتج رفع المقدم؛ وصورته:

إذا ق فـ ر
ليس ر
ليس ق

أما ضروب الاستثنائي المنفصل فهي:

1 ـ الوضع بالرفع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن رفع أحد الجزئيين وضع الآخر وفقاً لهاتين الصورتين:

| | |
|---|---|
| إما ق أو ر | إما ق أو ر |
| ليس ق | ليس ر |
| ر | ق |

مثال على ذلك:

إما العالم قديم وإما العالم محدث
العالم ليس بقديم
العالم محدث

2 ـ الرفع بالوضع Modus Tollendo Ponens :

وفيه يحصل عن وضع أحد الجزئين رفع الآخر كما في الصورتين:

| | |
|---|---|
| إما ق أو ر | إما ق أو ر |
| ق | ر |
| ليس ر | ليس ق |

تجدر الإشارة الى ان هاتين الحالتين من ضروب القياس الاستثنائي لا تنطبقان معاً إلا عند كون المقدمة الشرطية المنفصلة حقيقية، أما إذا كانت هذه المنفصلة مانعة الخلو فلا تنطبق عليها إلا الحالة 1، واذا كانت مانعة الجمع تصح عليها الحالة 2 فقط.

**الأقيسة المركبة Polysyllogism**

قد يتألف القياس من عدة مقدمات من نوع واحد أو من أنواع مختلفة من القضايا، فيسمى عندها «قياساً مركباً». مثال على ذلك:

إما أن ترتفع الضريبة أو تقع الحكومة في عجز
إذا ارتفعت الضريبة فالشعب يتذمر
لم تقع الحكومة في عجز
الشعب يتذمر

## المنطق القديم والمنطق الحديث

هذه الأبحاث التقليدية من المنطق القديم لم يهملها المنطق الحديث بل استوعبها بعدته الأكثر دقة وضمن نظريات أكثر شمولاً. تبقى نقطة اختلاف وجدل فيما يخص تأويل القضايا الحملية. في المنطق الحديث، تقابل القضية الكلية الموجبة «كل ب ج» الصيغة «لكل فرد س: إذا كان س ب فهو ج»، وتقابل القضية الجزئية الموجبة «بعض ب ج» الصيغة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث ان س هو ب وس هو ج» (راجع المنطق الحديث). لكن، بينما يحصل تداخل بين القضية الكلية «كل ب ج» والقضية الجزئية «بعض ب ج»، لا تقع مثل هذه العلاقة بين الصيغتين الموافقتين لهما في المنطق الحديث، إذ إن العبارة «لكل فرد س: إذا كان س ب فهو ج» لا تفترض أن يكون س بالفعل ب، بل تعني فقط أنه إذا كان كذلك فهو ج؛ أما العبارة «يوجد على الأقل فرد س، بحيث أن س هو ب و س هو ج» فمن الواضح أنها تتطلب ذلك. وبالتالي فالاستدلالات التي تعتمد على علاقة التداخل في المنطق القديم كالعكس المستوي وبعض الضروب تبطل أن تصح في المنطق الحديث. لذلك حاول البعض أمثال لوقازيفتش Lukasleuvlez أن يقيموا نسقاً متماسكاً خاصاً بالقضايا الحملية كما فهمها المنطق التقليدي. على كل حال، إن نظرية الأسوار في المنطق الحديث وصلت الى درجة من الغنى بحيث أنها تستطيع أن تؤدي تماماً القضايا الحملية، وتستوعب كل مقتنيات المنطق القديم ضمن أنساقها المتكاملة.

## مصادر ومراجع


- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1963.
- فاخوري، عادل، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت، 1980.
- فضل الله، مهدي، مدخل الى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، 1977.
- نادر، ألبير نصري، المنطق الصوري، مكتبة العرفان، بيروت، 1966.
- النشار، علي سامي، المنطق الصوري، دار المعارف، القاهرة، 1965.

- Blanché, R., La logique et son histoire d'Aristote à Russell, A. Colin, Paris, 1970.
- Bochenski, J. M., Formale Logik, 3. Aufl. Karl, Alber, Freiburg, 1970.
- Kneale, W. and M., The Development of Logic, Clarndon Press, Oxford, 1962.


عادل فاخوري

# مَنْفَعَة

**Utilité**
**Benefit-Utility**
**Das Nützlichkeit**

يجب حصر مفهوم المنفعة بكل ما له قيمة عملية، ويمكن استخدامه من أجل غاية ليست في ذاته. والنافع بهذا المعنى يصبح كل ما يمكنه ان يشبع حاجة مادية. وبهذا المعنى المنفعة تتعارض مع القيم الروحية كالعدل والحب والفن التي تنشد من أجل ذاتها. منفعة الطب في إرجاع الصحة ومنفعة السيارة في تسهيل عملية الانتقال.

لا بد أيضاً من التمييز بين المنفعة والمصلحة. فهذه الأخيرة يجب أن تحصر فلسفياً بالناحية الاقتصادية. هناك مصالح اقتصادية لكل طبقة تدافع عنها، والصراع الطبقي هو صراع المصالح الاقتصادية. في حين أن النافع هو العلم المستخدم من أجل غايات عملية.

ان مفهوم المنفعة كما حدَّدناه، أي العلم القادر على انتاج آلات تخدم حاجات مادية، لم يأت الى الفلسفة سريعاً، ويكاد يكون مفهوماً غريباً صرفاً. فاليونانيون كانوا يحتقرون الأغراض العملية، ولم يأبهوا للنتائج العملية للمعرفة. أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» يؤكد بأن الابحاث الفلسفية كانت منذ البدء وما زالت من أجل إشباع حب الفضول، من أجل إرضاء الدهشة التي يشعر بها الانسان أمام الكون، ولذا فإن الاشتغال في الفلسفة لا يهدف الى أية منفعة غير لذة البحث، وكان افلاطون من قبله قد جعل الاندهاش الحافز الى المعرفة.

يمكننا أن نعتبر ديكارت، في «مقالة عن المنهج»، المنظِّر الرئيسي لمفهوم المنفعة في المعرفة، في العصر الحديث، فهو يقول بأن الفلسفة التي تحوي كل العلوم يجب أن تصبح عملية، ومثل هذه الفلسفة النافعة يجب أن تحل مكان الفلسفة التأملية النظرية التي تعلَّم في المدارس (الفلسفة السكولائية). إن الوظيفة الأساسية للمعرفة هي أن تكون نافعة للحياة، فالعلم يهدف الى التمتع بدون عناء بثمرات الأرض، وكل وسائل الراحة التي توجد فيها. والعلم يتوصل الى تحقيق غاياته هذه بمعرفة قوانين الطبيعة لا ليرضي فضوله العقلي بل ليسيطر على هذه الطبيعة ويسخرها من أجل خدمته وراحته. مثل هذا العلم يجعلنا أسياداً ومالكين للطبيعة، وبالتالي يمكننا من التحكم فيها وذلك عن طريق خلق عدد لا متناه من الآلات، وهذا يعني بأن التقدم العلمي والتقني بلا نهاية يفتح لنا باستمرار، عن طريق الآلات المستحدثة آفاق الراحة والمنفعة المحسوسة. مثل هذه النظرية للمعرفة تعبر عن عقلانية منغمسة بالعملي والنافع عن طريق النجاح التقني المستمر الى ما لا نهاية، نحن إذن بعيدون كل البعد عن العقلية اليونانية التي كانت تحترم الطبيعة وتخضع لقوانينها ولا تبحث عن المعرفة إلا مدفوعة بحب الاستطلاع.

أن تسلل مفهوم المنفعة الى مشكلة المعرفة قد تَقْنَنَ العلم وجعله يعيش هاجس النجاح وهوس التقدم المستمر. غير أن فكرة المنفعة تسربت أيضاً الى الحقل السياسي والأخلاقي وقد لعب الفكر الانكلوسكسوني الدور الأهم في هذا المجال، فلقد اراد هوبز، في عصر ديكارت، ان يبرهن رياضياً اين تكمن المصلحة الحقيقية للفرد، وبالتالي منفعته الأنانية، دون الأخذ بعين الاعتبار أي نسق قيم أخلاقي، وبنى على هذا الحساب كل نظامه السياسي، في حين أن تلميذه ومواطنه جيريمي بنتام طبق في كتابه الصادر سنة 1781 م، «المدخل الى مبادىء الاخلاق والتشريع» مبدأ المنفعة الذي حدّده بأنه إقامة «أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس»، وهو أيضاً القدرة على توفير الربح والمكسب واللذة والخير والسعادة، ومنع الألم والشر والحزن. ولقد وضعت الطبيعة الانسانية تحت سيطرة سيدين مطلقين هما اللذة والألم. ومبدأ المنفعة لا يجري على الأفراد فحسب بل أيضاً على المجتمعات ذلك ان كل مجتمع ليس سوى مجموعة الافراد التي تؤلفه. ليس هناك إذن من تعارض بين منفعة الفرد ومنفعة المجموعة.

تطبيق مبدأ المنفعة يعني أن الغاية الأخيرة للانسان هي البحث عن اللذة وتجنب الألم، وهذه هي السعادة الحقيقية. ولكن كيف يمكن الحصول على مثل هذه السعادة؟ هنا يؤكد بنتام بأن اللذة قابلة للحسبان، السعادة تخضع إذن لعملية حسابية دقيقة تقوم على احترام المعايير التالية للذة: يجب أولاً الأخذ بعين الاعتبار عمق اللذة فكلما كانت أعمق وأشد زادت قيمتها وازدادت السعادة؛ ثم يجب اعتبار مدتها فكلما طولت كانت أفضل؛ ثم يجب النظر اذا كانت اللذة أكيدة أو محتملة فقط. ثم بعد ذلك يأتي قرب اللذة أو بعدها فهناك لذة في متناول اليد وأخرى يجب السعي وراءها مدة طويلة؛ تأتي بعد ذلك خصوبة اللذة، واللذة الخصبة هي تلك التي تنتج لذة أخرى؛ ثم يلي ذلك اعتبار صفاء اللذة ونقاوتها، واللذة

الصافية هي تلك التي لا يتبعها ألم؛ وأخيراً هناك امتداد اللذة أي شمولها عدة أشخاص في آن واحد.

ولقد سار جون ستيورت ميل على خطى أستاذه بنتام في الدفاع عن مبدأ المنفعة فقال بأن أعمال الانسان تكون على صواب كلما كانت تبغي جلب السعادة، وهي على خطأ كلما جلبت نقيض السعادة، والسعادة في نظره هي اللذة وغياب الألم، ونشدان اللذة والتحرر من الألم هما الغاية الأخيرة التي ينشدها الانسان. وهو يرفض التميز والمفاضلة بين اللذات الحسية واللذات العقلية ويعتبر ان مثل هذه المفاضلة لا ترتكز على اي اساس صحيح. ولو حدث ان كان هناك خلاف حول تفضيل لذة على أخرى فيجب الرجوع الى رأي الغالبية من الناس الذين عرفوا هاتين اللذتين. ولكن لماذا يتحكم مبدأ المنفعة أي مبدأ السعي وراء اللذة وتجنب الألم في تصرفات الناس؟ يجيب ميل على مثل هذا السؤال مؤكداً بأن هذا المبدأ مغروس في طبيعة الانسان، في ميلنا الطبيعي لانتظار الخير والخوف من كل ما يسبب النكد والحزن، تماماً كاستبشاع الجريمة المغروس في قلب كل انسان راشد سويّ.

يسيطر المفهوم المادي للمنفعة أكثر فأكثر على حقول المعرفة في عصرنا، وهو يعني في شكله المتطرف عدم الأخذ إلا بمعيار واحد هو النجاح المادي، وهو يعني في نهاية المطاف تغلّب مفهوم السيطرة والهيمنة والاستغلال وتسخير كل علم لجني المكاسب المادية السريعة، وموت فكرة العلم من اجل العلم وتحوله الى أداة في خدمة ايديولوجيا الهيمنة. ولقد أكد يورجين هابرمس على ان فكرة السيطرة كانت دائماً وراء أبحاث العلوم الطبيعة. وفي الثلاثينات من قرننا شدّد هوسرل على أن الأزمة التي تمر بها العلوم الاوروبية بل الحضارة الغربية ليست آتية من العقلانية ولكن من انغماس العقلانية في المذاهب الطبيعية، غير ان مثل هذا الانغماس كان في الواقع نتيجة للانغماس في العملي والنجاح.

### مصادر ومراجع


- زيناتي، جورج، جوهر الحضارة الغربية، مجلة الباحث، عدد 8، سبتمبر - أوكتوبر، 1979.
- زيناتي، جورج، المدلول الحضاري لفلسفة هوبز السياسية، مجلة الفكر العربي عدد 22، سبتمبر - أوكتوبر، 1981.
- ديكارت، مقال عن المنهج، تر. محمد محمود الخضيري، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968، طبعة ثانية.
- Aristote, La Métaphysique, Ed. vrin, Paris, 2 Vol.
- Descartes, René, Discours de la méthode, Ed. Vrin, Paris.
- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme ideologie, Ed. Gallimard, Paris, 1975.
- Husserl, La crise de l'humanité européenne et la philosophie, Trad. P. Ricœur, Ed. Aubier, Paris, 1977.
- Mill, John Stuart, Utilitarianism, Ed. The Library, of Liberal Arts, Indianapolis, New - York.


جورج زيناتي

## مَوْت

**Mort**
**Death**
**Sterben**

لولا الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (من القرن السابع عشر)، لما أصبحت مسألة الموت تشغل الفكر الفلسفي وكأنها أهم مسائل الحياة. فلقد قال بهذا المعنى: «أرى من المفيد ألاّ نضيع الكثير من الوقت والجهود في فهم أفكار كوبرنيكوس الفلكية، بل أن نُعنى، بالحري، بالفكرة القائلة بأن معرفة ما اذا كانت النفس البشرية خالدة أم لا، بعد موت الجسد، هي الموضوع الجوهري الذي ينبغي أن تنصبّ عليه جهود الفكر بالدرجة الأولى».

اذا أمعنا النظر بموقف باسكال هذا، ندرك انه يشكل منعطفاً حاسماً في تاريخ «فلسفة الموت»، بحيث أن زاوية النظر الى مسألة الموت، قبل باسكال، كانت تتمثل في نظرة عقلانية تحاول أن تفهم هذه المسألة كما لو أنها واقعة موضوعية، بينما الزاوية التي ينظر منها الفكر الفلسفي ما بعد باسكال الى «الموت»، أصبحت ذاتية تحاول أن تفهمه على أنه تجربة خاصة. وتجدر الاشارة الى أن القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين الجاري، ذهبا بعيداً في تعميق النظرة الباسكالية الذاتية الى الموت. خلاصة الأمر أن المقاربة الفلسفية لموضوع الموت سلكت، عبر التاريخ الفلسفي الطويل، خطاً بيانياً ترتسم فيه المسيرة من الخارج الى الداخل، من التحليل العقلاني الى المقاربة العاطفية، من «الفلسفة» بالمعنى النظري، الى الظهوروية، أي من اعتبار الموت موضوع معرفة الى اعتباره موضوع اختبار.

من المفيد أن نسعى الى محاولة اكتشاف ملتقى محتملاً لزاويتي النظر هاتين، بغية إيضاح حدث الموت الذي يستعصي من طبعه على الوضوح الفكري، ذلك لأن الانسان انما يعيش تجربة موته منفرداً وهو في حالة تكون في أثنائها أضواء الوعي مطفأة.

لقد حاولت الفلسفات التقليدية التي لم تكن مهيأة كفاية لتحمّل القلق الناجم عن المجهول، أن تبدّد الضائقة الشعورية التي يسببها الموت بواسطة شبكة من التفسيرات الدينية، أو العقلانية. بالمقابل، نرى أن الفلسفات الحديثة التي يغلب فيها الطابع الظهوروي، تتماثل، بفعل تجذرها في المناخ الوجداني، مع القلق، لدرجة انها تفقد كل مَعْلَمٍ موضوعي يقبله العقل. لذلك أصبح من شأن كل مقاربة تنطوي على النهجين معاً أن تحافظ على المكتسبات التاريخية في هذا الموضوع، حتى وأن اضطرت، لهذه الغاية، أن تنتمي الى الماورائية التي تبحث بالكينونة؛ هذا مع العلم بأن هذه الفلسفة الماورائية تبدو الفلسفة الوحيدة التي تفسر القلق الناجم عن الموت، اذ تستطيع أن تعين، بل أن تسمي، المجازفة المأساوية التي تزكي لهيب هذا القلق، وبالتالي تستطيع اكتشاف ما يتجاوز الموت.

**أولاً ـ تاريخ المسألة:**

يمكن جمع الآراء المتعددة، والكثيرة التباين، التي قدمها تاريخ الفلسفة بخصوص مسألة الموت، في ثلاثة مواقف رئيسية: أولاً: القول بأن النفس التي تكون قد سقطت وتجسدت، تعود فتنفصل عن الجسد عند الموت؛ تلك هي «فلسفة السقوط». ثانياً: القول بأن النفس تشكل «الصورة» في الكيان البشري؛ وتلك هي «فلسفة التشكيل». ثالثاً: القول بأن النفس ليست سوى قوة طبيعية ملازمة للمادة، تتبدد عند الموت؛ وهذه هي «فلسفة التبدد». ومما يثير الاستغراب هو ان أياً من هذه المواقف الثلاثة لا يستند صراحة الى نهاية الحياة الانسانية، بل ترتكز جميعها على قوام الطبيعة الانسانية. ذلك لأن المقصود إنما هو تفسير حادثة الموت أكثر مما هو معاناة الموت، طالما الفكر الفلسفي خاضع للتحليل الموضوعي أكثر من خضوعه للتجربة الظهوروية. فهذا التفسير يرتبط حتماً بتركيب الكائن البشري الحي، ويستوجب، بالضرورة مفهوماً معيناً لولادته، وبالتالي لموته.

**فلسفة السقوط**

لئن كان تيار فلسفات السقوط تسيطر عليه شخصية فكر أفلاطون، إلا ان صياغته الفلسفية بدأت مع الاوبانيشاد الهندية، وامتدت الى ما بعد ديكارت ومالبرانش. فالمحور الذي وحّد هذه الفلسفات المختلفة في نظام متناسق هو فكرة «ثنائية» النفس والجسد: تولد الحياة الانسانية من لقاء النفس والجسد، ويحدث الموت لدى انفصالهما. لكن الفلسفة الاغريقية، التي أصبحت مسيحية في ما بعد، تعتقد ان هذا اللقاء بين النفس والجسد ناجم عن عملية خلق أوجدت النفس، بينما ترى الفلسفات السابقة ان هذا اللقاء هو نتيجة سقطة. ان كلا من السقطة وعملية الخلق تؤدي الى فروقات مهمة على صعيد الحياة والموت.

كل الأفكار الفلسفية حيال الموت، من الاوبانيشاد الى أفلوطين، مروراً بالمذهب الأورفي وبفيثاغوراس وأنباذوقليس وأفلاطون والفلسفة الغنوصية، تقول بأن الواحد وحده موجود وجوداً مطلقاً، بينما الكثرة ليست سوى شيء وهمي غير حقيقي. الأمر الذي يجعل الانتقال من الواحد الى الكثرة يعتبر بمثابة انحطاط، أو سقوط في المادة. فالنفوس، وهي منبثقة من الواحد حيث تكون موحدة، غير مخلوقة، وبالتالي خالدة مثله، تسقط في الاجسام الهالكة، ان بعملية اختيار حر، أو تبع ميل اضطراري، بغية بدء حياة تكون مرحلة اختبار تطهيري. وتمر النفس الساقطة، بانتظار حصولها على استحقاق العودة الى عالم الواحد الإلهي، في تجسد واحد أو في عدد من التجسدات. واثناء ذلك يكون من شأن اتّباع حياة التقشف أو التمرس بالأعمال العقلية، أن يختصر زمن المنفى هذا المليء بمغريات العالم الحسي الخداعة التي لا تستطيع، بالرغم من اغرائها، ان تزيل من النفس عاطفة الحنين الى نبالتها الأصلية. إذّاك يأتي الموت بمثابة عملية انعتاق تتحرر بها النفس من السجن الجسدي. أفضل تعبير قاله فيلسوف بهذا الخصوص هو ما كتبه افلاطون في حوار «فيدون» إذ قال: «إن المهمة الخاصة التي يضطلع بها عمل الفلاسفة هي، بالذات، فصل النفس وجعلها منقطعة عن الجسد». («فيدون»، 67 ـ ج ـ د). ويرى أفلاطون، وكذلك أفلوطين، ان حركة «الاهتداء» عليها ان تتماثل مع حركة «الانبثاق» (التاسوعات، النشيد الرابع) وأن تعيد الى النفس لذة المعقول والواقعي، تلك اللذة التي يؤدي المطاف بالنفس الى ان تنداح فيها كما يذوب النهر في البحر.

ترى هذه النظرة الفلسفية الثنائية الى الانسان، أن الجسد والعالم المحسوس، سواء بسواء، يشكلان حيز الشر والخطأ. فاتخاذ القوام الفردي، أو Ensomatose على حد تعبير أفلوطين، يتيح للنفس فرصة تحقيق قدراتها. إلا أن الموت يشرع الباب واسعاً أمام النفس الى خلود لاشخصي، خلود يكون دور الجسد بالنسبة اليه يقتصر على كونه مجرد فترة عبور.

مع أوريجينوس (مَن مواليد مصر حوالى 185 بعد

م. المسيح) دخل التيار الافلاطوني، وقد أصبح افلوطينياً، في مناخ الوحي القائل بعقيدة الخلق، لا بالفيض، كما كان يظن سابقاً؛ إلا أنه، مع ذلك، ظل أقل تجديداً مما هو وفياً لأصوله. أثناء ذلك حقق فيلون الاسكندراني (من مواليد سنة 20 قبل المسيح) لقاء الفكر العبراني مع الفكر الاغريقي. وبفعل التأثير المسيحي المتعاظم، أصبحت الأفلاطونية المحدثة وكأنها تعمدت على يد آباء الكنيسة في الشرق والغرب؛ فإذا بكليمندس الاسكندراني، وسيريل الأورشليمي، وغريغوريوس النيصي وأوغسطينوس الطاغاسني يصوغون أناسية تستبدل فيها الثنائية بفكرة الاتحاد بين النفس والجسد، بمعنى ان هذين العنصرين يشكلان معاً «صورة» واحدة. ترى هذه النظرية الأخيرة أن النفس ليست مأخوذة من الجوهر الإلهي، وبالتالي لم يكن لها وجود سابق، ولن تتناسخ. وبما ان الله خلق النفس كما خلق الجسد، فليس الجسد إذن شيئاً رديئاً في ذاته، وبالتالي لم يعد يعتبر على انه عقاب السقطة الذي يأتي الموت فيخلص النفس منه.

إلا ان خلود النفس بعد موت الجسد طرأ عليه نوع من الارجاء سوف يستخدم لضمان القيامة. «ان النفس الانسانية ذاتها ليست خالدة، أيها اليونانيون؛ بل هي فانية؛ لكن هذه النفس بالذات قديرة أيضاً على ألا تموت» كما قال تسيان. لقد لاحظ أحد الفلاسفة الاختصاصيين بفلسفة القرون الوسطى، وهو اتيان جيلسون، ان آباء الكنيسة الأولين كانوا على استعداد للتخلي عن فكرة خلود النفس ساعة الموت، بغية استعادتها بشكل أفضل عند بعث الاجساد، وعد الانجيل وبإرادة الله. أما من الناحية الفلسفية فالمُكْتَسَبُ الحقيقي هو فكرة الخلود الشخصي الذي يكون قد تشكّل، نوعاً ما، بفعل حياة النفس أثناء وجودها متّحدة بالجسد.

في ما بعد، سيتابع ديكارت ومالبرانش المذهب الافلاطوني بخصوص النفس، مع المحافظة على نظرية الخلق من العدم. فالـ «أنا» ماهية مفكرة لا حجم لها، وليس لها أية نقطة التحام مع الجسد الذي هو شيء ذو حجم. (ديكارت، كتاب «الرد على الاعتراضات الخامسة»). إن فكرة كون كل من الماهيتين: النفس والجسد، مستقلة عن الأخرى، يعتورها مثلب هو أن هذه الفكرة لا تفسر العلاقات الراهنة القائمة بين الوظائف البيولوجية والوظائف النفسية، كما أنه لا يفسر النشاطات اللاارادية أو اللاواعية التي تصدر عن الانسان. لكن بما أن الجسد الانساني، حسب النظرية الديكارتية، ليس سوى آلة دقيقة ومتقنة الصنع، وبما ان الحياة لا تتمتع بأية كينونة خاصة تتيح لها أن تشكل وسيطاً بين القوام الجسدي، الامتدادي الطابع، والقوام النفسي غير الامتدادي، يصبح الموت، من وجهة النظر هذه، عبارة عن مجرد توقف يطرأ على الآلة التي هي الجسد: «وهكذا اعتقد البعض، دون مبرر، ان حرارتنا الطبيعية وجميع حركات جسدنا خاضعة للنفس، في حين ينبغي الاعتقاد، خلافاً لذلك، ان النفس لا تغيب، عندما يحدث الموت، إلا بسبب كون هذه الحرارة قد توقفت، وبسبب كون الأعضاء التي تحرك الجسد قد فسدت». (ديكارت كتاب «أهواء النفس»، الباب الاول، الفصل الخامس). فالنفس إذن قد خلقت خالدة وتظل خالدة عندما تتوقف الآلة، التي هي الجسد، عن العمل. ولقد اضاف مالبرانش الى فكرة ديكارت هذه أن الجسد قد أُعطي للنفس من أجل ان تستطيع هذه الأخيرة أن تستحق «بواسطة نوع من التضحية ومن اضطهاد الذات، امتلاك الخيرات الأبدية». («مداولات حول ماورائية الدين»، القسم الرابع الفصل الثاني عشر).

ان المذهب المثالوي الذي كان من شأنه ان يرافق المذهب الثناءَوي، باعتبار أن المعرفة الذهنية هي امتياز للنفس التي يشكل الجسد عائقاً في وجهها، يولد مفهومين لخلود النفس: الخلود الشخصي والخلود اللاشخصي. وكل من هذين المفهومين لقي فلاسفة يدافعون عنه. فكانط يرى ان الخلود الشخصي نتيجة حتمية لفكرة الأمر القطعي. وسبينوزا، هذا الفيلسوف الذي يقال عنه، عادة، انه ينفي الخلود الشخصي انطلاقاً من نظريته القائلة بعدم وجود ماهية ذات كينونة حقيقية سوى الماهية الإلهية، يؤكد، من جهته، ان النفس، في نهاية الحياة التي عليها ان تفضي الى إحلال وعي الأبدي محل وعي الجسد، سوف تحتفظ بشعورها بذاتها. لكن في فلسفة هيغل حيث تتخذ المثالوية أوضح أشكالها، يصبح الوعي، انطلاقاً من كونه ليس سوى تبدٍ للـ «روح ـ العقل» الذي يعي ذاته جدلياً عبر التاريخ، مُسْتَغْرَقاً بشكل لا شخصي في الوعي الشامل الذي للـ «روح ـ العقل» في ما يتخطى كل تاريخ.

**فلسفات «التشكيل»**

يهيمن أرسطو على تيارات الفلسفات القائلة «بالتشكيل»، أو بالـ «النفس صورة الجسد»: مع العلم أن هذا التيار بدأ من أرسطو بالذات ثم استعاد شأنه في القرون الوسطى واتخذ الطابع المسيحي على يد توما الأكويني؛ وبعد ذلك أطلَّ من

جديد في القرن التاسع عشر متصفاً بالسمة الاختبارية على يد مان دي بيران وهنري برغسون الفرنسيَّيْن، وها هو اليوم يتدعم بفعل أبحاث يقوم بها ممثلو علم الحياة (البيولوجيا) الحديثة، أقلّه من حيث بنية الانسان المركبة، إن لم يكن من حيث الاستنتاجات الفلسفية الخاصة بالموت والخلود التي يمكن استخلاصها من بنية الكائن الانساني.

فأرسطو، استناداً الى التجربة، يتبنى الواقعوية التي ترى أن اتحاد النفس والجسد هو بمثابة حالة خاصة من حالات الماهية. فهذه الأخيرة مؤلفة من هيولى ومن صورة، علماً بأن الصورة لا تضاف من الخارج، بل تشكل من الداخل هيولى لا يكون لها أي وجود لولا ذلك. فالصورة هي تفعيل هيولى لو تركت لشأنها لظلت احتمال وجود صرف. فهكذا إذن، بما أن الكمية لا توجد الا اذا كانت متصفة بالنوعية، فالصورة، هذا المبدأ الفعال، هي التي تعطي معنى للهيولى وتفعِّل قدراتها: «ذلك لأن المادة قوة والصورة فعل». («في النفس»، الجزء الثاني، الفصل الأول، 412 أ).

يستحيل، بالتالي، تصور جسد منفصل تحل فيه نفس إلهية ذات وجود سابق. النفس معاصرة للجسد الذي تقوم تجاهه بوظيفة مبدأ الإحياء الكامن: فهي تظهر معه، وتفعل به وبواسطته؛ وهي مشروطة به، وتستمد قواها من الطاقات التي يقدمها لها، وذلك بموجب وحدة جوهرية لا تنفصم.

من وجهة النظر هذه تصبح النباتات ذات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية؛ وللحيوانات نفس تضطلع بنشاطاتها البيولوجية والنفسية، وأخيراً تكون النفس الانسانية مضطلعة بمجمل النشاطات التي يقوم بها الانسان. («في النفس»، الجزء الثاني، الفصل الثالث، 414 ب). نرى من خلال هذه التأكيدات الى أية درجة يبدو أرسطو مناقضاً لأفلاطون، بالرغم من انه يحتفظ من افلاطون ببعض الأثر، كما سنرى ذلك. لكن ما هو شأن الموت بموجب هذه النظرية الفلسفية؟

لا يقوم تفكك الماهية الانسانية على انفصال النفس التي تعود الى الواحد الذي تكون قد سقطت من لدنه، عن الجسد العائد الى الجماد. إذ بما ان الهيولى والصورة متعاصرتين، فالاثنتان تتلاشيان في آن واحد. لم يعد الجسد موجوداً، بل ثمة جثة. فلا تعود النفس موجودة. «إن النفس هي التي تصنع وحدة الجسد، هي التي تقيم وجوده وتضمنه، فعندما تذهب يتبدد ويصبح جماداً». («في النفس»، الباب الأول، المقطع الخامس، 411 ب). كان باستطاعة أرسطو أن يستنتج انطلاقاً من النشاطات الفكرية ان النفس تبقى منفصلة وقائمة. لا شيء كان يحول دون أن يستنتج أرسطو هذا الشيء؛ لكن الارتباط النفسي - البدني يبدو انه استرعى نظر أرسطو واهتمامه الى درجة لم يعد معها قادراً على الدخول في عملية الاستنتاج هذا. مع ذلك - وفي هذا الموضوع بالذات، يعود فيطل التأثير الافلاطوني الذي لم يستطع أرسطو ان يتخلص منه تخلصاً كلياً - فبين ملكات النفس يجب أن نعد «العقل المنفعل» الذي، بفعل من «العقل الفعال» - الله - أي العقل الذي يأخذ به أرسطو، يجعل النشاط الفكري ممكناً بأرقى مظاهره وأكثرها تجريداً. فهذا «العقل المنفعل» هو الذي يعود الى الله، لا النفس، كما يعود الشعاع الى الشمس التي صدر عنها يتمتع بخلود نهائي وغير شخصي. «أما العقل، أي القدرة على المعرفة التأملية فلا شيء واضح بعد حولها، لكن يبدو انه نوع من النفس المميزة، وهو وحده قابل ان ينفصل بصفته ابدياً، عما هو عرضة للفساد». («في النفس»، الباب الثاني، المقطع 2، 413 ب).

أما توما الأكويني الذي تشكل فلسفته نقطة التقاء يتمازج فيها الفكر الاغريقي والفكر العربي والفكر المسيحي، فهو على أثر معلمه الفيلسوف البير الكبير، انضوى طوعاً، وبصورة حاسمة، تحت لواء التيار الارسطوي، مع العلم انه احدث في المذهب الأرسطوي تعديلاً أساسياً. إن الله الذي يأخذ به توما الاكويني هو إله الكينونة لا إله العقل. لذلك لا يستطيع توما الأكويني أن يقبل أن يكون مظهر واحد من مظاهر الانسان مميزاً عن المظاهر الأخرى في علاقاته مع الله. فان عقيدة الخلق قد لقنت توما الاكويني ان الانسان بكليته مخلوق. فجميع الملكيات الفكرية، بما فيها «العقل المنفعل»، هي خصائص في النفس مشروطة من قبل الجسد، لكنها في الحين نفسه تشكله في وحدته من الداخل. «ان العقل الذي هو مبدأ العمل الفكري، هو صورة الجسد الانساني». («الخلاصة اللاهوتية»، الباب الاول، الفصل الاول). ان الصورة الانسانية تتجاوز مادتها بنشاطاتها الفكرية. وهذه «الصورة المتجاوزة» هي أساس الشخص الانساني، وهي التي تضفي عليه صفته المتعالية.

إن فكرة «الصورة المتجاوزة» هذه هي التي تتيح لتوما الأكويني ان يؤكد وحدة الجوهر الانساني، وفي الحين نفسه بقاءه وخلوده: وهما جانبان جديدان من مسألة الموت. من ناحية أخرى، فالنفس التي هي «صورة» الجسد، تتسم بميسم جميع أعماله. فيرتسم فيها تاريخ حياته وتعرجات مصيره، فهي تتأثر بحالاته العاطفية وبهناته وباندفاعاته الجريئة وقفزاته

الرفيعة الى الذرى التأملية. ومن ناحية أخرى أيضاً، فهذا القوام المتفرد هو المعد للبقاء فيما بعد الموت. سيكون الخلود إذن مرفقاً بالذاتية الوحيدة والتي لا بديل لها، تلك الذات الماثلة لله، لكن انطلاقاً من مرتكز شخصيتها بما له من تفرد مغاير لأية شخصية أخرى.

في القرن التاسع عشر عادت واقعوية النظرة الأرسطوية فظهرت بأشكال جديدة. فالفيلسوف الفرنسي مان دي بيران الذي انطلق من مذهب كوندياك الحسوي توصل، بفضل أمانته لمعاناته المعيوشة، الى تأكيد وجود الـ «الأنا» بصفته «قوة فوق ـ بدنية» المتجلية بالشعور الجهدي، والمتبدية عبر جميع النشاطات الحركية والنفسية. من خلال هذه الـ «أنا» يتراءى الخلود بشرط ان تسعفه النعمة التي يعمد مان دي بيران الى تحليل تأثيراتها على حياته الخاصة.

هذه الماورائية الاختبارية بالذات هي التي يعاودها برغسون بدوره بواسطة تحليل معطيات الوعي المباشرة إذ يبرهن في سياق نقده العلمي للموازاتوية النفسية ـ البدنية على أن الوعي والذاكرة هما أغنى من الجسد الذي يشرطهما. فالاندفاعة الحيوية التي تتخلل التطور هي اندفاعة الوعي الذي يبحث عن نفسه ويتراقى نوعياً داخل المادة التي تتساقط. ويبلغ الوعي ذراه في التجارب الصوفية اذ يماس آنذاك الينبوع الخلاق. من وجهة النظر هذه يصبح الموت يؤلف دليلاً على الخلود واضحاً لدرجة يتعين معها على من ينكر الخلود ان يبحث عن براهين تدعم رأيه.

تشكل أبحاث تايلارد دي شاردان الحديثة حول هذا الموضوع امتداداً لمسيرة برغسون الفلسفية. و«عتبة الوعي» التي يعتبرها مرمى التطور، بفضل حدوث «التراكب المتعاظم»، تثمر «الظاهرة الانسانية». كل مرة يبلغ التطور عتبة الوعي المذكور يحرز تحولاً متسامياً ولا يعود يستطيع الهبوط الى درك الأشياء المكانية ـ الزمانية. يؤكد تايلارد دي شاردان باسم الفلسفة الطبيعية التي ينتهجها فكرة الخلود الشخصي الذي يتأمن بفعل الاقتراب من «الله ـ المنتهى»، أي الله القائم في الحد النهائي الذي يستطيع التطور أن يبلغه.

### فلسفات التلاشي

في الجهة المقابلة للثنائية الافلاطونية ولوحدة الجوهر الأرسطوية، نلاحظ أن التيار الفلسفي الكبير الذي تشكله «الواحدية المادوية» لا يعتبر الموت مشكلة تتطلب الحلّ، بل انه واقعة ينبغي النظر اليها كأية واقعة أخرى. يعنى بها العلم الموضوعي، وأن تفسير الموت تفسيراً كاملاً، سواء موت الانسان أو موت سائر الكائنات الحية، كامن في القوام الفيزيائي الذي يتألف منه الكون.

لقد سيطر على المذهب الوحدوي في الأزمنة اليونانية القديمة لوسيبيوس الميلاتي (500 قبل الميلاد) وديموقريطس الذي عاصر سقراط، مع انه اكبر منه سناً بقليل. وقد اقتفى أثرهما بدقة ابيقورس ولوقراس. وفي القرن التاسع عشر تشكل وضعوية أوغست كونت ومادوية أنجلز وماركس التاريخية نماذج من هذه الفلسفة الوحدوية التي تتصف بطابع علمي اكثر بروزاً. وفي أيامنا نرى ان كل الفلسفات التي تطمح الى أن تكون علمية الطابع ليس إلا، تجاري نظريات ماركس وكونت وتختار الموقف المعاكس للروحية ولفلسفات التشكيل المنبثقة من النظرة الارسطوية.

خلافاً لنظرة بارمنيدس الذي يرى ان وحدة الكينونة هي أساسية، نرى لوسيبيوس وديموقريطس ينطلقان من الكثرة. فالعالم بنظرهما يتألف من عدد لا متناهٍ من الذرات غير المخلوقة والتي لا تفنى: إنها عناصر صغيرة مليئة وفارغة تنتقل من حالة الفوضى الأصلية الى حالة التنظيم الذي يشكل الكون بفعل تمازجها الذي يفضي الى تأليف مختلف الأشكال داخل كل سحابة من السحب الذرية. فليس ثمة ما يدعو الى افتراض وجود عقل منظم، سواء كان هذا العقل متسامياً بالنسبة الى العالم أو كامناً في صلبه ما دام عدد الذرات المتحركة اللامتناهي يكفي لتفسير ما نراه ماثلاً في الكون.

تعتبر النفس، بموجب هذه النظرية، مؤلفة من ذرات، شأنها شأن الجسد. الا أن الفرق الوحيد بينهما هو ان الذرات التي تتألف منها النفس ذرات كروية أخف وألطف من تلك التي تؤلف الأجساد. عند الموت يفسد الجسد وينحل وتتبعثر الذرات التي تؤلف النفس ضمن الدورة الشاملة الكبرى.

ثم جاء ابيقورس يؤكد بدوره «ان الذين يقولون بأن النفس لاجسدية، انما يتفوهون بآراء معتوهة، اذ لو كانت النفس كذلك لما أمكنها لا أن تفعل ولا أن تتألم» («رسالة الى هيرودوت»، مجموعة ديوجين لايرس، الباب العاشر، مقطع 63). كما ان لوقراس يعين الذرات اللطيفة في منطقة محددة: «لدى الشيخوخة والموت يتبدد جوهر النفس، كما يتلاشى الدخان، في المناطق العليا من الجو». («في الطبيعة»، الباب الثالث، المقطع 455).

في القرن التاسع عشر أعطى أوغست كونت وكارل ماركس لهذه الفلسفة المادية شكلاً اكثر تطوراً: فالأول أنكر

تماماً الناحية النفسية وأرجعها الى المظهر البيولوجي الديناميكي، واعتبرها كارل ماركس بمثابة بنية تحتية، «أسية»، ذات مصدر اجتماعي ـ اقتصادي، لكن دون ان ينكر عليها بعض الأصالة التفردية وقدرتها المبادرة الجدلية. إلا أن الاثنين يعترفان للانسان بنمط ما من أنماط الخلود: الخلود الاجتماعي، أي الخلود في ذاكرة الناس، ذاك الخلود المرتسم في سجل الصيرورة الانسانية. وفي أيامنا نشهد موقف العالم البيولوجي جاك مونود، وهو موقف علمي للغاية، يتوافق مع الوضعوية بمعناها الأدق. ولو لم يصنِّف مونود نفسه كعالم فيلسوف لما كنا أشرنا اليه في هذا المجال.

**ثانياً ـ الموت كما تراه الفلسفات الظهوروية:**

يمثل الفيلسوف الفرنسي غبرييل مرسيل ردة فعل الفلسفة الجديدة حيال موضوع الموت، إذ يقيم تعارضاً بين فكرة «المسألة» وفكرة «السر». فالرغبة في تحليل مشكلة الموت تحليلاً موضوعياً لا تفرض علينا القبول بضرورته. لقد كان الفكر العقلاني يأمل بأن يريح الانسان من اضطراره الى معاناة الموت بغية فهمه. لكن الموت ليس موضوع تأمل فكري، بل هو تجربة تعاش كما يتعايش المرء مع السر. من شأن الطريقة التي اعتمدها هوسرل، أي المنهج «الظهوروي»، أن تسهل الأمر، خاصة وأن الوجودوية الجافة التي قال بها كيركغارد الذي يعتبر «الفكر عدو الوجود» كانت قد مهّدت للظهوروية.

الموت لحظة حاسمة من لحظات الوجود: ينبغي إذن ان تستفسر الحياة عن طبيعة تجربة الموت وعن محتملاتها. لم يعد الموضوع، على ضوء هذا النوع من التفكير، موضوع الموت بصورة عامة، بل موضوع «موتي أنا»؛ هذا المنطلق الذاتي جعل الفلاسفة الظهورويي الاتجاه يبدو حماساً في معالجة مسألة الموت، اذا استوحوا ذاتيتهم في الكلام على مسألة الموت.

**الموت ـ اللحظة**

هل يصح الكلام على الموت وكأنه حدث مفاجيء يحصل في لحظة دون انذارات سابقة، ولا ينطوي على أي مضمون؟ ذاك هو مفهوم الموت الذي يأخذ به الأبيقوريون أمثال لوقراس، والرواقيون أمثال سينيك، ومارك ـ اوريليوس وابيقتاتوس، وفي زمن متأخر ميشيل دي مونتانيه، معتبرين إياه أمراً لا يطاله الفكر ولا يدخل في نطاق إمكانية المعرفة. من زاوية النظر هذه لا يمكن اختبار الموت بأي شكل من الاشكال، ليس بالفكر ولا بالتخيل ولا بالحس: «عندما يحصل موتي أكون قد أصبحت غير موجود. وطالما انا موجود يكون موتي لما يأت بعد»، على حد قول ابيقورس. بالفعل فالموت المفهوم على انه حدث مفاجيء يستحيل على كل ادراك. لكن باستطاعة المرء ان يتساءل عما اذا كان هذا التحويل المنطقي لحدث يستعصي على المنطق ليس، قبل أي شيء آخر، مجرد محاولة للتخفيف من حدة الشعور بالقلق الذي يثيره الموت.

لا يحق لأحد أن يدعي فهم، أو إمكانية تخيل حدث الموت، هذا الحدث الحاصل خارج نطاق الاختبار، اذ ما من وسيلة تتيح للانسان ولوج هذه التجربة فعلياً، إلا أن الواقع الملموس يخولنا القول بأن الموت ـ اللحظة، الحقيقي، لا يحصل الا لبعض ضحايا الحوادث. مع العلم ان المعلومات التي وفرتها العلوم البيولوجية الحديثة تدل على ان الاحتضار النفسي لا يتطابق بالضرورة مع الموت البدني، وان تحديد لحظة موت الانسان بالضبط لمّا يزل غير ممكن. وكذلك الأمر بالنسبة الى «الموت الظاهري» الذي تعقبه غالب الأحيان، عمليات انعاش تعيد الحياة لصاحبه. ولكن علاوة على ذلك، فإذا كان الموت يمثل لضحيته مفاجأة بالمعنى الدقيق للكلمة، انطلاقاً من كون الوعي لدى المائت يتلاشى دون ان يشعر هو بتلاشيه، فليس الأمر كذلك بالنسبة الى موت الآخرين ما دام الشهود يظلون أحياء بعده. فموت الآخرين يتحول الى نوع من التجربة الخاصة لدى الشاهد تجعله يحس بخطر الموت العتيد ويعاني آلامه مسبقاً.

**الموت والزمن: الموت الخاص وموت الآخرين**

يستبدل شيللر قضية الموت ـ اللحظة بتجربة «حالة الموت». فالانسان، بنظر شيللر، لا يتعاطف مع موت الآخرين، انما يسقط عليه موته الخاص. ما من ريب بأن تجربة الألم تشحذ العاطفة، وبالمقابل فاللامبالاة تجاه شقاء الآخرين وليدة البحبوحة الشخصية ونتيجة للأنانية الهانئة. ان هاجس النهاية الوشيكة التي من شأنها ان تقع فجأة يشغل خاطر المرضى ونزلاء أسرَّة الجراحة والغالبية العظمى من المسنين. لأن الانسان، في هذه الحالات، يرى فسحة رؤاه المستقبلية وأحلامه تضيق وتضيق. وعندما تطبق عليه آفاق التطلع الى الزمن الآتي يصبح حاضره منشغلاً بالحاجات المباشرة، أو نازفاً باتجاه الماضي من خلال جرح الذاكرة الواهمة. فحتى

ولو استبعد، بطريقة لاواعية، فكرة الموت، يظل المرء فريسة الشعور بكونه عرضةً للزوال. يستحيل مواجهة عدم ـ الذات، كما أبرز ذلك فرويد، أي أن المرء لا يستطيع معايشة فكرة دنو الحتف؛ إلا أن هذه الفكرة تقفز الى الخاطر بمثابة دَين مقلق، لا سيما وان موعد الاستحقاق مجهول ومحتم في الآن نفسه.

أما هيدغر فقد جعل من زمانية الموت لحمة الحياة وسداها، فالكائن ـ الموجود Le Daseln منذ أن يعي نفسه، يصبح مرشحاً للموت وتبدأ حياته تنمو في ظل حداده. هذا ما يجعل الكائن البشري كائناً ـ معداً ـ للموت، غائصاً في لجة اليأس، يبحث عن معنى الحياة التي تصب في فجوة الموت المرعبة والمعتمة.

ان الموت، «إمكانية المستحيل» هذه، التي تشكل أفق الحياة، يشل الحرية مانعاً عليها اختياراتها، مرغماً إياها على انتهاج لا مبالاة مطلقة بشؤون الفترة التي تسبق الساعة الحاسمة، لا مبالاة يصعب التفريق بينها وبين السلوك اللاعقلاني.

أما تحليل الفيلسوف الفرنسي سارتر للموت، فهو تحليل ينتسب، في آن معاً، الى فكرة الموت ـ اللحظة، والى فكرة زمانية الموت. فلئن كان «الكائن لذاته» ينسلخ باستمرار عن «الكائن ـ في ذاته» تبع حاضر متتابع يلهث بين «ما لم يعد كائناً» وبين «ما لم يصبح كائناً بعد»، فذلك لا يمنع كون شغف الحياة والتعلق بها لا فائدة منه، اذ سيأتي وقت يلقى فيه المرء في بؤرة «الكائن ـ في ذاته». ومما يزيد في الطين بلة هو كون الموت أمراً محتوماً دون أي مبرر، ومن شأنه ان يضيف الى المأساة التي يسبغها على الحياة فاجعة سلب الحياة. انه أمر عبثي يغدر بالانسان، لأن الانسان لا يستطيع أن يراه مقبلاً. كل ما يمكن معرفته عن الانسان الذي مات هو كونه كان في الوجود. ينبغي التساؤل عما اذا كانت «العبثية» السارترية لم تزدد بفعل كون فكرة زمانية الموت فيها مثقلة بفكرة مفاجأته. من ناحية أخرى، اذا كان موت الواحد منا يفوته، فهل يعني ذلك انه يفوت الآخرين؟ ان المرء يموت دائماً بالنسبة الى الآخرين الذين يظلون واقفين يمضغون النصر تجاه تحول الانسان الميت الى مجرد شيء خارجي.

من المفكرين الحديثين الذين عنوا بمسألة الموت، لانسبرغ الذي يشدد بنوع خاص على كون موت الآخرين هو بمثابة مرتكز تجربة الموت الخاص. فعلى هذا الصعيد يتجلى ان المرء يزداد شعوره إرهافاً عند موت كل شخص عزيز عليه او يتصل به بصلات شخصية. بحلل لانسبرغ هذا الانفصام الذي يصيب الشراكة بين من يبقى حياً ومن يموت، هذا الشريك «الذي يفارقني نهائياً». فهذا الصنو لذاتي، هذا الينبوع المتفجر عطاء وحناناً وحرية بالنسبة لي، قد نضب، وغدا كل اتصال بيني وبينه مستحيلاً. والحضور الشخصي الماثل في الشريك الميت قد انغلق على ذاته تاركاً إياي في الخارج، مختطفاً معه جزءاً مني لا استطيع الاستغناء عنه. انها لتجربة تجعلني ألامس الموت ملامسة حقيقية.

من جهة اخرى، يمتد الموت الى ما بعد لحظة حدوثه. بعد إغماضة الجفنين يستمر العزيز الراحل يموت فيّ. انه يبتعد عني بالرغم من محاولاتي لاستعادة رفقة العمر التي ما تزال ملأى بالوعود التي كنت أمنّي نفسي بها معه قبل حلول اللحظة القاضية. ويستمر اخدود الحزن المنحفر في مشاعري يعمل على اقتلاع جذور الحبيب الميت في نفس الحين الذي يقتلعني فيه من ذاتي.

على كل حال، تؤدي الفلسفة الظهوروية التي تعتبر «الكينونة ـ مع» بمثابة إحدى بنيات الكيان الانساني، كما هو أمر فكرة الـ Mitsein التي يقول بها هيدغر، تؤدي هذه الفلسفة، في حال الموت، الى انعكاس «الكينونة ـ مع» الى «موت ـ مع»، لدرجة لا يعود معها يمكن التساؤل عما اذا كان الموت الخاص هو المنطلق الذي نشعر من خلاله بموت الآخرين، أو أن موت الآخرين هو الذي يجعل الواحد منا يستشعر موته. أغلب الظن ان كلا من الميتتَين هي الاحساس بالأخرى، كما يقول غوبمان في مبحثه «أصل فكرة الموت وتطورها». ذاك هو مصدر عاطفة الشفقة التي يثيرها الموت، هذه الشفقة التي يصعب معرفة ما إذا كانت شفقة على الآخرين أو إشفاقاً على الذات. صحيح أن المرء يموت وحيداً، إلا أنه ليس أبداً وحيداً أمام الموت. وهذا، على كل حال، يؤكد أن الفرد يعي نفسه بقدر ما هو مرتبط بالآخرين، وأن الصلة الاجتماعية قوية بقدر ما تخلق من تواصل متبادل بين ذاتيات مستقلة بعضها عن البعض الآخر.

## القلق

لا تستطيع المواقف الفلسفية المؤمنة بوجود الحياة الآخرة بعد الموت، كمواقف الفيلسوف الألماني جاسبرس والفيلسوف الفرنسي غبرييل مرسيل، أن تنفي كون القلق شعوراً أساسياً ينضح من تجربة الموت؛ بل من المحتمل جداً

ان يكون الايمان بوجود الآخرة هو ما يزيد في ثقل هذا القلق. ففي الحالات الأخرى غير الموت يتقبل المرء القلق ناقلاً إياه الى سجل ما يشبه الأمل، لكن القلق تجاه الموت هو القلق الحقيقي.

باستطاعة المرء التساؤل عما اذا كان الاعتقاد بفكرة التناسخ الدائم ليست استعاضة عن الأسى الذي يخلقه هروب الزمن، وعما اذا كان الانتحار ليس، في بعض الحالات، عملية تسريع للموت بغية الخلاص من الهاجس الذي يخلقه الموت لدى الكائن الواعي، وعمّا اذا كانت بعض المعتقدات التي تنكر حقيقة الموت ليست نوعاً من الملاذ لاتقاء الموت، وعما اذا كان احتقار الموت والسخرية به ليسا تحصناً يخفي الكثير من الاستضعاف أمام الموت، وعما اذا كان الرضوخ الاستسلامي للموت لا يهدف إلى التزوُّد بحالة من التخدير التحضيري لمواجهة الموت. تلك كلها تجليّات للقلق المتأتي من فكرة الموت. لكن ما هو مضمون القلق؟ يتأتى الخوف من شيء معين نسبياً، وانشغال البال هو ترجمة ذهنية لأحد الاحتمالات غير المرغوبة، بينما القلق تجاه الموت شيء أساسي يتعلق بحجم الحياة كله. فالكائن الذي يتمتع بالوعي وحده هو الذي يقلق.

اذا صح ان الوعي يولد بفعل الاصطدام بالعوائق، وانه علاقة تدل على وجود مشكلة تتطلب حلاً، تصبح مشكلة الموت قضية حيوية ما دامت تحشد كافة طاقات الكائن. فالموت، إذن، مجال القلق المميز، لأن المشكلة التي يثيرها هي التنازع بين «ارادة البقاء» و«حتمية الموت».

اذا نظرنا الى القلق الناجم عن الخوف من الموت والممتد طيلة الحياة، أو القلق المعتمل في نفس المحتضر على عتبة الموت، وحللنا عناصره نراه متجذراً في شعور «الحدوثية» البدئية، ذاك الشعور الذي يشدد عليه هيدغر. فهذا الشعور ناجم، في الآن الواحد، عن تصور رهبة الهوة التي سوف يغيب فيها الانسان لدى موته، وهي الهوة الفاغرة ابداً أمامه؛ وعن الاحساس بهروب الزمن الذي لا يمكن استعادته، وعن الصعوبة التي يحدثها انقطاع الصلات بمن وبما يتعلق به الانسان في حياته، وفقدان دفء الصداقات والحب والتحنان التي تكتنفه في حياته، وخاصة عن الرعب من التلاشي النهائي.

بل أكثر من ذلك أيضاً، فعنصر المجهول الذي ينطوي عليه الموت هو الذي يغذي القلق الناجم عن الموت. هل الأمر هو الشعور بالـ «عدم» الذي يشير اليه هيدغر، أو «عدم» الشعور الذي وصفته جولييت فافيز ـ بوتونيه في كتابها «القلق»؟ فهذه الأخيرة محققة عندما تؤكد، خلافاً لرأي هيدغر، أن العدم، أو اللاشيء، لا يمكن اعتباره شيئاً ذا وجود، كما كان برغسون ولويس لافيل قد اثبتا من قبل. بإمكان الفيلسوف الظهوروي اعتماد فكرة «التقدم» للتعبير عن التآكل المستمر الذي ينزله العدم بالكائن؛ لكن كيف يتيح العدم للكائن أن يدركه؟ لا نستطيع استبعاد غير المعقول وغير القابل للتصور الذي يتصف به الموت. فهذا المجهول، هذه الشمس السوداء التي تملأ أفق الوعي وتعمي بصره، إذ تفرض عليه الموت، تلك المجازفة التي ربما تؤدي به الى الفناء، أو تؤدّي به الى البقاء.

لا شيء إذن يمكنه الغاء حتمية القلق، لا الفلسفة المنفتحة على الآخرة ولا إيمان المؤمنين. مع العلم ان الفلسفة والإيمان، سواء بسواء، لا يقدمان تطمينات تهدىء القلق الذي يثيره الموت، بل مجرد عملية تجاوز للموت.

**ثالثاً ـ الشكوك حول الموت:**

لا تدعي الفلسفات المنفتحة على الآخرة مقدرتها على اختيار اللاوجود. بل، وكما كان يتمنى ذلك سبينوزا، تعمد فقط الى التأمل بالحياة. فهي اذ تتعمق في محاولة فهم الحياة بالذات تكتشف «رقماً صامتاً» حسب فلسفة جاسبرس،، أو تلامس بريق الرجاء، تبع فلسفة غبرييل مرسيل، بانتقالها من الموجود الى الكينونة عبر عملية «التخلي عن الزمن»، تتلاقى هذه الفلسفات في منطقة أكثف. نتيجة لذلك تعتمد الظهوروية نظرة ماورائية. ويقترن التعالي الذي يعتبره فلاسفة من أمثال هيدغر وسارتر كناية عن انفصام افقي يصيب «الدوام» يقترن بتعال عمودي حيث «الدوام» يعلن عن أساسه الذي هو تجاوز للزمن يمكننا إعطاءه اسم الأبدية. إلا أن جاسبرس يتخذ موقفاً لا ادرياً متعدد المرامي في هذا الموضوع، بينما يخطو غبرييل مرسيل باتجاه الرجاء الواثق.

في كتابه «الاخفاق» يشدد الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا على أن الموت هو التعبير الجذري عن الشل، إذ يقول: «في الموت يتحقق الفشل الذاتي المطلق والفشل الموضوعي المطلق».

مع ذلك، وبما أن الموت هو بنظر جاسبرس، نهاية «الكائن التجريبي»، وبما انه يبرهن على كون العالم بالياً، فهو نتيجة لذلك يفتح الطريق الى الوجود الواقعي. فالموت، بحدّ ذاته، «وضع أقصى»، هو ليل الكينونة التي لا يستطيع موجودها ان يفهم «الرقم الصامت». لكن الانسان اذا ما امتنع

عن رسم صورة الخلود من قطع منسوخة عن الحياة التجريبية، بإمكانه ان يتوقع من الموت ان يحول حياته الى تسام، وهذا هو معنى الموت. اذّاك «يشعر الانسان بقوة آتية من أعماق ذاته تدفعه الى البحث عن الطريق الموصل الى الكينونة». ونتيجة لذلك تكون تجربته للموت هي التي تعين ما سيكون عليه.

هل يفضي هذا الاختبار الى «تجاوز الزمن»؟ «فالكائن في مابعد الموت ليس في الزمن، بل في العمق التجريبي الماثل بمثابة ابدية». هل يعني هذا ان الابدية لا يمكن فهمها على انها الامتداد المجرد للزمن، بل على انها الكثافة الداخلية للحاضر؟ اذا صح هذا، يكون جاسبرس على حق. لكن إذا كان «أساس التسامي» هو الذي يضمن أبدية اللحظة، فهل يعني انها أبدية استمرار الذات الانسانية؟ يبدو ان جاسبرس لا يسمح لنفسه بالذهاب الى أبعد من هذا الحد. ولاكروا يقول، بحذر شديد: «لئن كان جاسبرس يعتبر الانسان خالداً، فخلود الانسان بنظره مغاير للواقع التجريبي؛ بل ينتمي للتسامي».

بهذا المعنى بالذات ينبغي فهم فكرة إحدى الشخصيات المسرحية في مسرحية «العطش» لغبرييل مرسيل، اذ تقول: «الموت هو الانفتاح على الشيء الذي يكون المرء قد عاش به خلال حياة الدنيا». لأن الحياة الحقيقية، بنظر غبرييل مرسيل، هي الارتكاز على دعائم «الكينونة» بتجاوز مفاتن «الحيازة».

في العالم المتحول الى ورشة تقنية حيث تسود المكننة، ليس الموت سوى آلة توقفت عن العمل، وليس الميت سوى شيء لا يصلح إلا لأن يوضع في مكب الآلات المعطلة. وفي هذا العالم ذاته، مع ذلك، وبما ان كل انسان يُعرَّف بحيازاته وبقدراته، يتحول الموت الى مصدر للقلق، لأنه يؤذن بانهيار كل أنواع الحيازات. والانسان الذي يكون قد رهن حياته للضمانات الزمنية تفاجئه فكرة الموت مقرونة لديه بشعور أن القدرة الغيبية قد تخلت عنه، وأن الآخرين الذين تربطه بهم علاقة التحنان والتعامل قد تخلَّوا عنه أيضاً. وهذا الشعور هو امتحان يتم تجريد المبتلي به تجريداً كاملاً في كل شيء. لكنه بالتالي، يستطيع، على الأقل، ان يفتح «ثغرة اليأس» التي توصل الانسان الى طريق سر الكينونة. ان الوعي يكتشف ان الكينونة الماثلة في صلبه سابقة للمسألة التي يطرحها على نفسه ـ وداخلية بالنسبة اليه في الوقت نفسه ـ وأنه لا يستطيع أن يحول الكينونة الى موضوع معرفة، لأن الكينونة نفسها هي «القوة العارفة». تتجلى هذه الفكرة الأساسية من خلال المسيرة الخاشعة التي عرضها الفيلسوف الفرنسي غبرييل مرسيل في كتابه «تحليل السر الكينوني ومقارباته الواقعية» الذي يشكل البيان المنهجي لهذا الفيلسوف. يشرح مرسيل في هذا الكتاب أن الوعي الذي يبحث عن معرفة ذاته في مرآة التحليل الموضوعي التأملي، يكتشف، اذ يتموضع، كونه عرضة للخطأ ومُعرّضاً «للجواز». فبطل رواية غبرييل مرسيل المذكورة، «رجل الله» الذي تراوده تجربة الانتحار، يتساءل: «من أنا؟». يشكل الوعي التملكي نفق اختناق تصاب فيه الكينونة بالانهاك، الامر الذي يؤدي الى حدوث القلق. لكن ملزمة القلق تتراخى مذ يستعيد الموجود صلته بمصادره الكينونية في ما يتعدى ممتلكاته الخداعة، وفي ما يتعدى عالم التنافس والتنازع، لأن غبرييل مرسيل يرى أن عبارة سارتر القائلة: «الجحيم هو الآخرون» صحيحة في عالم الحيازة والتملك. الموجود يستعيد، إذّاك، وفي نفس الحين، طمأنينة «كائن الأعماق»، هذه التسمية التي يقصد بها غبرييل مرسيل ما عناه هيدغر بكلمة «كائن الأبعاد» الذي يتآكله الهم، والذي يخلق التواصل بين جميع الأشياء، والذي يمكن، على صعيده، إصلاح عالم التجربة اليومية «المهشم» لأنه هو عالم الحرية.

على هذا المستوى، بالفعل، يستعاد التواصل مع الآخرين، إذ بدّل وضع الـ «أنا» المنشغلة بالتملك في تعارض مع «أنا» الآخرين المتوضّعة، يتهيأ الكائن للحوار إذ يفرغ نفسه من نرجسيتها. فالحب هو دعاء موجه الى ينابيع الغير القائمة على صعيد يتجاوز «أناه»، ويهدف الى تبادل كينوني بين ذات المتكلم وذات المخاطب، بعد ان يكون الاثنان قد انفتحا على الاعماق التي تحييهما وتربط بينهما. علماً بأن هذا الحوار ليس سوى شريان مفرد من بحيرة الـ «نحن» السابقة لكل لقاء، والتي تقوم في داخل كل انسان، تلك البحيرة التي ترتسم فيها الـ «أنت» المطلق، أي الله.

«فالقوام الانتولوجي» الثابت عبر الصيرورة، الذي يقول به غبرييل مرسيل، هو إذن شيء شخصي. انه ضامن الاستمرار المعرض لمجازفات الزمان، وضامن للرجاء الذي يهدده هاجس الوقائع المباشرة. وضامن للإيمان المعرض لأخطار الشك. يستخلص غبرييل مرسيل تبع هذا المنطق، ان المرء لا يصلي الى الله، بل إن الله هو الذي يصلي في الانسان. لهذا السبب يصبح الموت دعاء يهدف الى حالة من الشراكة مع كل شيء ومع جميع الناس، من ضمن لقاء مباشر مع الله.

لئن اضطررنا، من أجل الوصول الى هذا الاستنتاج المتعلق بالخلود الشخصي بعد الموت، للقيام بكل هذه الدورة المرسيلية (نسبة لغبرييل مرسيل)، فذلك لأن هذا الفيلسوف

الفرنسي، بالرغم من القلق الذي ينبغي تجاوزه، يعطي الموت كل اكتماله، اذ يظهره بمثابة انسلاخ ينطوي من الداخل على الاكتمال. هكذا يبدو ان حلم الشاعر الالماني رينيه ـ ماريا ريلكه: «أمنح يا رب كل امرىء ميتته، ميتة تكون قد ولدت من حياته الخاصة» قد لقي استجابة.

مهما يكن الأمر من المقارنة بين الفلسفة الظهوروية المنغلقة، ومثيلاتها المنفتحة، فالموت يظل واقعة أكّالة، لكنه يقوم أيضاً بعمل بنيوي تجاه الحياة، لأن الميت، مقابل سقوط جميع مشاريعه وزواله الشخصي، يقدر قيمة دوافع حياته، وتلك التي استحقت منه الكفاح والجهد الحقيقيين.

بعض تلك الدوافع تبدو له فاقدة قيمتها. ويعتورها البطلان، بالمقارنة مع دوافع اخرى كانت تستأهل المزيد من التضحيات. وفجأة تحصى حسابات الحياة في جردة نهائية. لا بد من وضع كارثي، حسب رأي الفيلسوف الفرنسي بول ريكور، من أجل ان يبدو موتي وحياتي، بغتة، امام خطر السقوط في المجهول، بمثابة كل ما يهدده الخطر. لأول مرة ينظر الانسان الى حياته من حيث كونها واحدة موحَّدة، وهذه الوحدة التي تميز الحياة ربما تكون هي التي تعبر امتحان الموت بنجاح.

### مصادر ومراجع


- أبيقورس، رسالة إلى هيرودوت.
- أرسطو، في النفس.
- أفلاطون، حوار فيدون.
- أفلوطين، التاسوعات، النشيد الرابع.
- الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، الباب الأول، الفصل الأول،
- أوريجينوس، الآثار الكاملة.
- باسكال، الأفكار.
- برغسون، المادة والذاكرة.
- برغسون، معطيات الوعي المباشرة.
- بوتونيه، جولييت فافيز، القلق.
- جاسبرس، فلسفة، المجلد الثالث.
- جيلون، اتيان، الفلسفة في القرون الوسطى.
- ديكارت، أهواء النفس، الباب الأول، الفصل الخامس.
- ديكارت، الرد على الاعتراضات الخامسة.
- سارتر، الكينونة والعدم.
- شاردان، تيار دي، الظهورة الانسانية.
- غويان، أصل فكرة الموت وتطورها.
- فيلون، الآثار الكاملة.
- لاكروا، جان، الفشل.
- لوقراس، في الطبيعة، الباب الثالث، المقطع 455.
- مالبرانش، مداولات حول ماورائية الدين، القسم الرابع، الفصل الثاني عشر.
- مرسيل، غبرييل، العطش.
- مونتانيه، محاولات.


رشيد مسعود

## موضوع/موضوعية

**Objet-ctivité**
**Object-ivity**
**Objekt-Objektivität**

يتردد مصطلح «موضوع» في مجالين كبيرين من مجالات الفلسفة وهما المنطق، ونظرية المعرفة. كما يتردد كثيراً في علم النفس المصطبغ بصبغة فلسفية واضحة كالتحليل النفسي والفنومنولوجيا. فأما في المنطق فهو العنصر الأول من عناصر القضية على ان تكون الرابطة والمحمول عنصريها الآخرين. وسُمي كذلك في المنطق لأنه موضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما، أو تحمل عليه المحمولات. وإذا كان الحكم واقعاً على كل فرد من أفراد الموضوع تسمى القضية «كلية». وان كان واقعاً على البعض تُسمّى القضية «جزئية». وقد يكون الموضوع جزئياً مشخصاً فتسمى القضية شخصية أو مخصوصة.

أما في نظرية المعرفة فالموضوع يشغل القطب المقابل للذات. فبالنسبة لإمكان المعرفة يطرح السؤال: هل الذات قادرة على معرفة الموضوعات. وبالنسبة لطبيعة المعرفة يطرح السؤال: ما هي العلاقة بين الذات والموضوع. وتنقسم الاجابة الى اتجاه واقعي وآخر مثالي.

وبالنسبة لأدوات أو مصادر المعرفة يطرح السؤال: بأية أدوات تعرف الذات الموضوع؟ بالعقل أو الحس أو الحدس؟

صلاح قنصوه

# مَوضُوعِيّة

**Objectivité**
**Objectivity**
**Objektivität**

للموضوعية أكثر من دلالة واحدة، فهناك دلالتها الخلقية، ودلالتها الابستمولوجية، إن أبيح هذا الوصف.

فأما دلالتها الخلقية فتعني النزاهة في القصد، والبعد عن الهوى، والتجرد من العواطف الذاتية، ويغالي البعض فيصورها تحرراً من القيم، ما دام رجل العلم لا يواجه الا عالماً مستقلاً عن آرائه ورغباته ومصالحه، وعليه أن يفصل فيه بعيداً عما تمليه عليه تحيزاته الشخصية. ولكن، أليست الموضوعية، بهذا المعنى، التزاماً بالدقة في الفحص، والتقصي الحذر في جمع المعطيات، والأمانة العقلية، والاستنتاج السليم، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية، والرغبة الصادقة في نبذ الأفكار الأثيرة في ضوء الأدلة الجديدة، أليس كل ذلك بعض الشروط التي يتطلبها المنهج العلمي؟ أليست هي ما يمكن ان يسمى بمستويات او مقاييس البحث؟ أوليست هي في نهاية الأمر مركباً من التقويمات؟ لأنها هي ما يمكن إيجازه في القول بأنها التزام بالموضوعية. وعلى هذا الوجه لاتغدو الموضوعية تحرراً من القيم، بحيث يتكافأ مفهومها بما يسميه ماكس ڤيبر «بالحياد الخلقي» أو «القيمي» بل تصبح هي نفسها اعلاناً صريحاً بالتزام قيم بعينها. فالدعوى بأنها تحرر من القيم لا يجوز قبولها الا اذا أضفنا اليها انها تحرر من القيم المرفوضة. وفائدة هذا التوكيد ان يكون رجل العلم على وعي بأنه موجَّه بقيم سواء أراد ام لم يرد، والمسألة مجرد اختيار بين قيم وأخرى، والموضوعية هي القيمة التي ينبغي أن يؤثرها باختياره.

وللموضوعية دلالة أخرى هي ما يمكن تسميته بالدلالة الابستمولوجية متى كانت تمثل الواقع تعبيراً عن الحقيقة. وهنا تختلف الآراء حول ما يقصد من الواقع أو الحقيقة. فهناك من يعتقد ان هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل عن فكرنا. غير أن المنهج العلمي أو رجل العلم لا يتوقف لكي يثبت أي هذين الرأيين هو الصواب لأنها مسألة تخص الفلسفة او نظرية المعرفة وحدها. ورغم هذا نجد صداها وأثرها في آراء العلماء عن تصوراتهم العلمية وقوانينهم ونظرياتهم، وعما اذا كانت جميعاً تمثل الحقيقة الواقعة، أو هي مجرد ابتكار عقلي. ولكننا نرى طائفة منهم لا ترحب بهذا النزاع وتعده من بين أشباه المشكلات، لأنه مسألة متعلقة باللغة التي نختارها، ونفضل استعمالها، فكل من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمادتهم العلمية انما يمضون في نفس الطريق، لأنهم يقومون جميعاً بالاستنتاج من معطيات الحس. والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو انكارها لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم. وكلا الموقفين كما يقول Dantzig دانتسج يمكن اثباته من وجهة نظر المنطق، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا يمكن البرهنة على واحد منهما. وعلى ذلك فان الاختيار بينهما سيظل مسألة موافقة وملاءمة.

وينبغي أن نسلم أولاً بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع، بل ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليس ثمة حقيقة علمية نهائية، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات، وكل «حقائقه» موقوته لا تبقى كذلك إلا الى حين. فلا يتملكنا الخوف إذن كما يقول برنار عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا، فأنها تقضي نحبها في ساحة الشرف كما يستشهد الجندي في سبيل وطنه.

ولا يبلغ العلم الحقيقة، أو بالأحرى، لا يكون على طريق الحقيقة، الا اذا استطاع أن يعزو الى الأشياء والحوادث معنى ودلالة. ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة، بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما تقصده، أي الحكم عليها بلغة نتائجها التي يمكن أن تحرزها. وصدق القضية العلمية انما هو التنبؤ بتحقق متواصل لها، ووجودها الدائم داخل طائفة المعرفة المقبولة. فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير، بل تظل دائماً تحت الاختبار المتواصل. وهي ليست انعكاساً للوجود أو الواقع في المرآة، فالعلماء لا يكفون عن تغيير الطبيعة لخدمة أهدافهم العلمية، ولا يحدث ذلك التغيير فقط من خلال الاختراع والانتاج، بل في مواصلة اصطناعهم للمنهج العلمي داخل المعامل نفسها. ففي تجاربهم وتعقبهم لفروضهم يعالجون جوانب الطبيعة بحيث يغيرون من وضع الأشياء وعلاقاتها، ويمزجون بعضها ببعض مكونين ارتباطات جديدة، وهكذا يبدلون قطاعاً أو جانباً من البيئة عندما يعزلونه ويخضعونه لأساليب التحكم والضبط والتجريب كطريقة من طرق كشف الحقيقة. والى مثل ذهب كليفورد في

قوله: « ليست الحقيقة هي التي « نتأملها » دون خطأ، بل هي التي « نعمل » بها دون خوف ». وكذلك قوله إن « الفكر العلمي مرشد للعمل ». فالمنهج العلمي إذن ليس تسجيلاً محايداً للملاحظات والوقائع، بل ثمة قوانين ونظريات متعددة علينا أن نبتكرها لتفسيرها والتنبؤ بها، كما أن علينا أن نختار من بينها. « فالقانون اذا كان وصفاً للملاحظات فهو يصف الملاحظات التي لم تحدث بعد، ومن هنا فإن عدداً لا نهائياً من القوانين يمكن أن يلائم أي عدد لا نهائي من الملاحظات، ولكي نستنتج أية ملاحظة جديدة منها علينا أن ننتقي قانوناً من هذه المجموعة اللانهائية، وبدون بعض القواعد والمعايير، فليس ثمة وسيلة للقيام بمثل هذا الإنتقاء، أو تفضيل تنبؤ على آخر » وبعبارة آينشتين: « رغم أن الإدراك الحسي هو وحده الذي يتيح لنا المعلومات عن العالم الخارجي أو الفيزيائي بصورة غير مباشرة، فإننا لا يمكن أن نفهم هذا العالم إلا بواسطة وسائل فكرية. ويترتب على ذلك أن تصوراتنا عن العالم الفيزيائي لا يمكن ان تكون نهائية، وعلينا أن نكون على استعداد لتغييرها لكي ننصف الوقائع المدركة بأكثر الطرق المنطقية كمالاً ». ويدل هذا على ان العناصر الرئيسية للمنهج العلمي في نظر آينشتين هي: الوقائع الحسية، والفروض، وقواعد المطابقة التي تجعل التواصل المتبادل بين الوقائع والفروض مثمراً وصادقاً. وهذه القواعد هي بمثابة الشروط الموضوعية، غير أن رجل العلم لا يتلقاها بوصفها أمراً واقعاً، بل يختارها، وقد يبتكرها.

بل إن الصلة بين الملاحِظ وبين موضوع ملاحظته لم تعد مفهومة على أساس من التصور الساذج للموضوعية التي تفصل بينهما فصلا بيّناً، فهذا هو ما علمنا إياه مبدأ اللاتعين.

وعلى هذا النحو نتبين أن الموضوعية لم تعد انعكاساً لواقعة أصلية يتطابق معها رجل العلم، بل هي شروط يلتزم بها، وأهم تلك الشروط كما يقول بوانكاريه أن يكون ما هو موضوعي مشتركاً بالنسبة لأذهان كثيرة، وبالتالي يمكن نقله من واحد لآخر. وما يمكن أن يكون مشتركاً وقابلاً للنقل ليس الاحساسات أو الموجودات المنعزلة الواحدة عن الأخرى، بل هو ما يمكن أن يصاغ في علاقات ونظريات. وما تستطيع النظرية أن تقدمه هو صورة لم يستوف صقلها، وبالتالي فهي صورة مؤقتة وزائلة. ومن ثم فمجال الاختيار مفتوح امام العلماء ليستكملوا هذا الصقل والاقتراب من الحقيقة. وهنا تأتي الموضوعية مرتبطة ومشروطة بموقف معين، لأنه لا بد من اشتراك الذين يصطنعون المنهج العلمي في نظام واحد، على أساس من وحدة جهازهم التصوري، ومن خلال ما توافر لهم من عالم مشترك للبحث والمناقشة، بحيث يصلون الى نفس النتائج، ويصفون كل ما ينحرف عن اجماعهم بأنه على خطأ. وهذه المشاركة ليست واقعاً مفروضاً، بل هي مساهمة ايجابية، والتزام صريح تبعث عليه قيم ومعايير.

والحقيقة كما ينبغي أن نقررها بمقتضى مبدأ الموضوعية، قد صنعت شيئاً فشيئاً، بفضل الجهود المختلفة لعدد عظيم من المخترعين، كما يقول برغسون في حديثه عن البراغماتية، ولو لم يكن أولئك المخترعون موجودون، ووجد غيرهم مكانهم، لكان لدينا مجموعة من الحقائق (العلمية) تختلف كل الاختلاف عما لدينا اليوم. ولبقي الواقع كما هو أو يكاد، ولكن كانت تختلف المسالك التي نرسمها لمصلحة سيرنا فيه. ولسنا نستطيع أن نؤلف جملة واحدة دون أن نتقبل الافتراضات التي أبدعها أسلافنا، ولو آثرت الانسانية في مجرى تطورها اتخاذ افتراضات من نوع آخر، لاختلفت قواعد تفكيرنا.

فالحقيقة الموضوعية إذن يمكن تعريفها بأنها ما يقبل عادة من المجموع، كما يقول رسل، تجنباً للمساجلات العقيمة التي تنشأ من النظر الى عاطفة فردية على أنها مقياس الحقيقة. أو هي « أفضل » ما يفكر فيه في زمان معين، كما يقول شيللر، ويرتبط هذا التعريف الأخير بتقدم المعرفة العلمية، ويتصل بمعاني القيمة والاختيار.

فالحقيقة العلمية التي يطلبها المنهج العلمي ليست قابعة هنالك وعلينا أن نعثر عليها، بل هي أقرب الى أن تكون مثالاً ينشده العلماء. فهي عند بوانكاريه العلاقات بين الأشياء التي يشترك في ادراكها جميع الكائنات المفكرة على أن تتيح الانسجام الكلي الشامل، وهو قيمة جمالية لا شك فيها. وكذلك عند آينشتين هي البساطة الجمالية التي ينشدها من يصوغ النظريات من العلماء لكي يفهم ما هو واقعي. وعند برونفسكي لا يمكن تعريفها حتى ننتقل من الواقعة الى القانون الذي يعتمد صدقه على الاتساق والتماسك المنظم بين الأجزاء التي تتناسب وتتوافق فيما بينها، كما هو الحال في رواية رائعة، أو في تناسق الألفاظ في الشعر، فالوحدة الداخلية والاتساق والتماسك في العلم هو الذي يتيح له الصدق، وهو الذي يجعله أفضل نظام للتنبؤ من أية لغة لم يتح لها جمال التنضيد. والوحدة والنظام هي التي تبعث في العلماء حس الجمال، فكل بحث علمي ينطوي على استخلاص خيوط

جوانب من العالم وضمها معاً في نسيج واحد منتظم، وكل قانون علمي انما ينسق بين طائفة متفرقة مبعثرة من الوقائع.

صلاح قنصوه

**إضافة**

الموضوعية من الموضوع Object أي ما هو موضوع - مقذوف خارج الذات المفكرة. ترتبط الموضوعية مع الذاتية في مشكلة المعرفة. فالمعرفة علاقة بين الذات - و - موضوع، أو العقل - و - الوجود. وقد اختلفت مواقف الفلاسفة في تحديد العلاقة بينهما. ويمكننا ارجاع خلافات النظريات الفلسفية الى مشكلة الحقيقة أو المقياس أو المعيار Norm.

هل الذات هي حامل مقياس حقيقة الأشياء أي معقوليتها؟

أم أن الموضوع يحتوي على تبريره = نظامه - معقوليته دون ارتباطه بالذات = الانسان؟

نشير هنا الى علاقة الموضوعية بـ الوضع وهي إحدى مقولات ارسطو العشرة.

واذا شئنا استعمال الصيغ التصنيفية الشائعة في الكتب التعليمية يمكن الاشارة الى المواقف التالية: المثالية الذاتية، المثالية الموضوعية، المثالية المطلقة، المثالية النقدية، من جهة، والتجريبية، والمادية خاصة فرعها الكبير المادية الجدلية والتاريخية من جهة ثانية.

التحرير

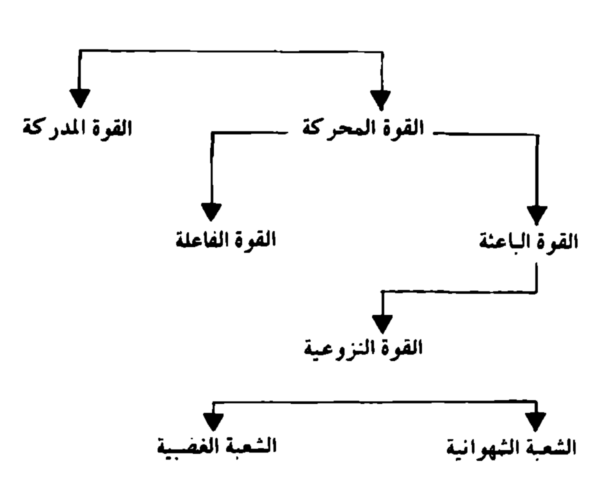
# نَزْعَة

**Tendance**
**Tendency**
**Tendenz**

1 ـ ينزع إلى شيء «يُقال للإنسان إذا هوى شيئاً، ونازعته نفسه إليه». (إبن منظور، «لسان العرب»، ج 8، ص 349).

وتُظهر اللغةُ أن النزعة تعني حركة من الداخل إلى الخارج؛ أو هي اخراج، وتحوّل في الموضع. وهنا نجد أن الانسان نَزَعَ إلى أهله معناه أنه «حَنَّ واشتاق» (نفسه، ص 350)، وينزعُ إلى وطنه أي «ينجذب ويميل». ونجد تلك الحركة عينها في الأفعال التي هي «أَخَوَةُ» نزع، إذ نقول: نَزَبَ، نزا، نزح، نَزَّ، نزف، الخ. وعلى ذلك فالمنازعة هي «المجاذبة في الأعيان والمعاني»، وهي أيضاً مجاذبة الحجج فيما يتنازع فيه الخصمان. ونازعه: جاذبه في الخصومة... باختصار، أن التنازع هو التخاصم (نفسه، ص 352). وهذا المعنى الثاني يثبت المعنى الأول حيث الفعل نزع الذي يدل على حركة داخل الانسان، ومن الانسان الى شيء ما هو الشخص ذاته، أو الغير، أو الأعيان، أو المعاني والأفكار؛ والذي يدل أيضاً على: الانجذاب، والميل القوي، والاشتياق، والحنين. وان اسقطنا على الفعل ذلك معان نفسانية حديثة قلنا: ان بين «النزعات»، بمعنى ميول واشتياقات، تخاصماً أو قد يقوم بينها النزاع والصراعات والتجاذب.

2 ـ النزعة والقوة النزوعية: النزع إلى شيء يكون، في الفلسفة العربية الاسلامية عند الفارابي، بواسطة القوة النزوعية التي بها «يكون الشوق إلى الشيء، والكراهة له، والطلب والهرب،....، والبغضة، والهوى، والشهوة، وسائر عوارض النفس» (الفارابي، «فصول منتزعة»، ص 28 ـ 29). وتلك القوة التي هي للحيوان موجودة في النفس الحيوانية، لكن كيف؟ إن للنفس الحيوانية، عند ابن سينا كممثل للفلسفة العربسلامية قوتين: محرِّكة، ومدركة. والمحركة على قسمين: إما باعثة؛ وإما فاعلة. والأولى هذه، الباعثة، هي القوة النزوعية الشوقية. وللقوة النزوعية الشوقية شعبتان: قوة شهوانية، وقوة غضبية. (إبن سينا، «الشفاء»، ص 33، «النجاة»، ص 159). وذلك وفق الرسيمة التالية:




وفي مكان آخر فإن إبن سينا يقول موضحاً أكثر: «وأما القوة النزوعية، فتخدمها الشهوة والغضب» («النجاة»، ص 168).

3 ـ النزع: يستعملها إبن سينا بمعنى التجريد. ونزع فعل يعني جرّد. إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة. فتارة يكون النزع عن المادة نزعاً مع تلك العلائق كلها أو بعضها؛ وتارة يكون النزع نزعاً كاملاً (إبن سينا، «النفس»، ص 50؛ وص 51، سطر 10 ـ 13).

4 ـ تؤخذ كلمة نزعة، في المصطلحات الفلسفية العربية الراهنة، للدلالة على المنحى الفكري الأساسي في نظرية. وتؤخذ، بشكل عام، مع كلمات متجاورة متقاربة هي: نسق، نظام فلسفي، مذهب، نظرية، تيار، حركة. إلا أن النزعة ليست نسقاً عقلانياً، ولا نظاماً محكماً ممنهجاً، ولا مذهباً متكاملاً، ولا نظرية عامة منطقية الأسس وازائية Synoptique الاطلالة. ثم أن نزعة توضع، في بعض الأعمال، مقابلة للاحقة الأجنبية اسْم Isme الفرنسية، وإزْمْ Ism الانكليزية، وإسْموسْ Ismus الألمانية. إلا أن نزعة تدل، في وجهها الأخص، على الطابع المميّز، المعلوم به، في النظرية الفلسفية أو هي تحمل الاتجاه الواعي الذي يسم تلك النظرية. وهذا، مع أنه قد يكون ذلك الاتجاه غير بارز كفاية، ولا هو القصد الأول والغاية الكبرى، ولا مأخوذاً عن تصميم أو بوعي منور منعكس ومفكر فيه.

وهكذا يقال لمذهب أنه ينزع إلى الثنائية إذا وجدناه يميل بوعي وتبلور، مختلف الدرجة والحدة، إلى تبني التقسيم إلى مادي وروحي. والنزعة التلفيقية، في نظرية معينة، تدل على أن تلك النظرية تتأسس على التلفيق، أو تحن إليه، وتنجذب نحوه، وتنحو باتجاهه، وتستلطفه؛ أو متلوّنة به. والنزعة الفردية تقوم على الايمان بالحقوق المطلقة للفرد. كذلك فإن النزعة المنطقية هي التي تقول بأن الرياضيات تردّ إلى المنطق. ان في النزعة ـ بشكلها الدقيق المحدد ـ معرفة، وتصوراً لغاية، واتجاهاً واعياً وبقصد إلى تحقيق تلك الغاية المنزوع إليها. وكلما خفّ اقتراب النزعة من الوعي المنعكس والمعرفة الواضحة، تحولت تلك النزعة إلى لون آخر داخل نطاق الميول والعلميات، وكفّت عن أن تكون توجهات فكرية أو فلسفية. ذاك أن النزعة تفترض الوعي، وتدلّ على الميل المحمّل بالوجدانيات، القريب من العاطفة والرغبة.

5 ـ النزعة الكبرى في الفلسفة: يلاحظ أن الفلاسفة ينزعون، يميلون بوعي مختلف الشدة، إلى القول بقانون شمّال واحد يفسر كل شيء، وإلى الأخذ بمنحى عام أو إلى التعميم، وإلى البحث عن فكرة مطلقة في كل ميدان معرفة. وتلك النزعة يحركها، ويعززها، النظر إلى الفلسفة على أنها قمة العلوم وذات أهداف هي أيضاً قمة الأهداف.

6 ـ تدرس «النزعة» في المجال الواسع الذي تحتله «الميول» في الحياة النفسية. وتشكل الميول احدى القطاعات الأشد غموضاً في العلمنفس، لذا يدرسها علماء النفس في تمظهراتها أكثر مما يدرسونها في ذاتها. وهكذا تقرأ الميول في العواطف، والرغبات، والنزعات، والدوافع والحاجات، وغير ذلك من قوى حيوية موجهة إلى غايات محددة. هنا نميز:

أ ـ الميل والنزعة: يتوضح معنى كلمة نزعة أن قربناها من الكلمات المجاورة، وبخاصة من كلمة ميل: أن الميل Streben, Riehtung, Tendency قوة حياتية، حيوية، توجه نشاط الانسان إلى غاية يولد اشباعها لذة. وهكذا فإن الميل، بشكله السوي وعموماً، لا واع. إنه توجه؛ وهو اندفاع ومحدد بأهداف تعاد كلها إلى الحياة وتنصب، بوجه عام، على توليد لذة.

ب ـ ويتوضح معنى كلمة نزعة أن التمسناها أيضاً في قرابتها الأخرى لكلمات شبيهة أو مرتبطة بها. فأولاً هناك الحاجة: والحاجة تولد ميلاً، كالحاجة للأكل التي تثير الميل للطعام. وهناك الغريزة التي هي في شكلها الفج، أي عموماً، معرفة وفعل معاً بشكل فطري لا مخلوق، ومحدد مسبقاً بحتمية. فالغريزة مجموعة ردود فعل معقدة، قليلة المرونة، لا تتطور؛ وتتشابه عند النوع كله. ويميل التحليل النفسي بشكل خاص إلى استعمال الدافع بدل كلمة غريزة، وخاصة لنقل الكلمة الألمانية «تْريبْ» Trieb إلى الفرنسية أو الانكليزية اللتين تستعملان Impulse, Impulsion. وهناك أيضاً القوى الشهوية Les appétits، التي هي قوى عضوية فجة، وعنيفة. ونرتفع باتجاه الوعي، في سلم العاطفيات (الوجدانيات / Affectivité) فنبلغ الرغبة. ان الرغبة هي الميل المصحوب بتمثل لغرض. انها ميل عفوي وواع إلى غاية معروفة أو متخيَّلة. أما القصد، والنية، والارادة فمصطلحات مختلفة؛ لكن هي تطلق على الميل الشديد الوضوح إلى شيء ما. فأنا أقصد الى هذا، أو أريد ذلك، يعني أنني أطلبه، ويكون القصد أقرب إلى الصعيد الفكري منه إلى الميدان العملي.

باختصار، ان الاحساس بالجوع يولد حاجة للأكل، وعلى ذلك الصعيد نجد الدافع، والمحرك، والحافز،... وهنا يكون الباعث دافعاً مصدره خارجي. فإذا ولد الدافع سلوكاً مقصوراً على ما هو بيولوجي سمي حاجة. أما إذا ولد سلوكا اجتماعياً فهو ميل، أي أن الدافع هنا عضوي نفسي. وإذا ظهر الميل وانسرب إلى الوعي، أي إذ صار الميل موعّى به، سميناه نزعة. وإذا صارت النزعة واضحة محددة فإنها تغدو رغبة. أما العاطفة فهي نزعة قوية مستقرة. فالاختلاف إذن، كما بدا في هذا السلم، يكون بمقدار الاقتراب من الوعي.

7 ـ تؤدي بنا النزعة الى قضايا فلسفية، وأخلاقية، ونفسانية (علمنفسية). وذلك يكون إن شئنا دراسة طبيعة النزعات إذ لا نلبث أن نلاقي النظرية الحسية، والثنائية الحيوية، والواحدية المادية، والنظرية الشكلية، ونظرية المادة الحية أو الأشكال الحية (الهيلومورفية). أما أهم المشكلات الأخلاقية في النزعات فتتلخص في سيرورة التسامي. وكذلك فإن علم النفس يهتم بتصنيف النزعات إلى شخصية، وغيرية، واجتماعية، ومثالية؛ ويصنِّفها آخرون إلى انسانية، ومثالية، وانانية الخ... إلا أن الذي يهمّنا هنا هو تربية النزعات بأن نخضعها للعقل، والجماعة، والقيم، بأن نقلقها، ونَعِدَها، ونساعدها. وهكذا فإن علينا أن نجمعن النزعات، أن نجعلها مقبولة عند الجماعة، متمركزة على الآخرين، وتجذب إلى الغير، وإلى التقدير الاجتماعي. كما أنه علينا أيضاً أن نروحن النزعات، أن نرفعها ما أمكن وباستمرار باتجاه تغليب السامي، الروحي، على ما هو بيولوجي وخاص بالبدن فقط. ان اعطاء دور للعقل والمعايير الاجتماعية والقيم الروحية، في صقلِ النزعات، عامل حضاري يطور النزعات، والانسان، والمجتمع، والانسانية.

## مصادر ومراجع


- ابن سينا، كتاب النفس، الشفاء ـ الطبيعيات، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، تحقيق قنواتي وزايد، 1975.
- ابن سينا، النجاة، القاهرة، مطبعة الكردي، ط 2، 1938.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار بيروت، ودار صادر، 1968 ج 8.
- الفارابي، فصول متنوعة، تحقيق ف. النجار، بيروت، دار المشرق، 1971.
- القوصي، عبدالعزيز، أسس الصحة النفسية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 7، 1969 (والمؤلف يأخذ النزعة على أنها ميل اجتماعي عام انظر: ص 76 وما بعد).
- مراد، مصطفى، مبادىء علم النفس العام، القاهرة، دار المعارف، ط 5، 1966.
- Burloud, A., Principes d'une Psychologie des Tendances, Paris, 1937.
- Encyclopédie, Universalis, Paris, T1.
- يراجع في لالاند (Lalande).

Inclination, Instinct, Penchant, tendance etc....


علي زيعور

---

# نِسْبي

**Relatif**
**Relative**
**Relativ**

تعبّر كلمة «نسبي» عن فكرة محورية قائمة في مختلف ميادين التفكير، العلمي منه، والأخلاقي، والفني، والتنظيمي، والرياضي، بل والتكنولوجي أيضاً. بعبارة أخرى: تؤلف مقولة النسبية السمة المميزة للوعي الموضوعي حيال الواقعات الملموسة وحيال العمليات الذهنية، إذ انها هي المرتكز لكل عمل تحليلي، علماً بأن التحليل، أي استكشاف العلاقات التي تنتسب بها عناصر الأشياء بعضها الى البعض الآخر، أصبح القاعدة المنهجية للنمط المعرفي الذي كرسته الثقافة الحديثة بفعل الانجازات الثابتة التي حققتها.

لا حاجة لاستعادة المساجلة الفلسفية التقليدية حول أولوية الفكر أو الواقع، لتقرير مصدر مقولة النسبي والبت بما اذا كانت هذه المقولة أحد قوانين العقل، على حد قول ايمانويل كانط، أو أحد نواميس الكينونة بالذات، كما اعتقد أرسطو من قبل. إنما نكتفي هنا بالتعريف بهذه الفكرة، والتمييز بين مختلف مدلولاتها بحسب المعارف التي تتناولها. أما بلورة المسألة الانتولوجية حول أصل وجود فكرة النسبي، هذه الثنية الجوهرية الماثلة في بنية كل عملية تفكير، فمنوطة بمبحث آخر هو مبحث القانون في المنطق.

### مقاربة معجمية

تتصف لفظة «نسبي» بتعارضها العام مع لفظة «مطلق». فاذا ما استعرضنا مختلف معانيها القاموسية يتبين أنها تستعمل، حسب الحالات، بثمانية معان رئيسية:

1 ـ نسبي بمعنى المتعلق بشيء ما؛ مثلاً: هذه المشاريع مفيدة نسبة الى العمل الانمائي.

2 ـ نسبي بمعنى ما يؤلف، او يدلّ، على وجود علاقة بين شيئين كل منهما مستقل عن هذه العلاقة، مثلاً: موقع كل من هذين الجرمين الفضائيين نسبي الى الآخر، او موقف كل من هاتين النظرتين العلميتين نسبي الى موقف الأخرى.

3 ـ نسبي بمعنى القياس المرتبط، أي تبع شيء آخر، أي غير الحاصل بموجب قيمة مطلقة، مثلاً: كانت الأمة العربية، إبان العصر العباسي الثاني، في أوج عزها، بالنسبة الى الأمة

اليونانية الواهية القدرة آنذاك.

4 - نسبي بمعنى الإرتهان لشيء آخر لدرجة يصبح معها لا معقولاً أو مستحيلاً، أو وهمياً، في حال انتفاء وجود ذاك الشيء الآخر؛ مثلاً: مردود هذا البستان نسبي الى خصوبة تربته.

5 - نسبي بمعنى عدم القيام بالذات، بل استمداد الكينونة من كائن آخر؛ مثلاً: المخلوقات كائنة بالخالق.

6 - نسبي بمعنى ما لا يمكن تأكيده دون تحفظ أو حصر؛ مثلاً: هذا الصنف من السجاير السورية هو أجود الأصناف الموجودة في السوق المحلية.

7 - نسبي بمعنى ذاتي، أي خاص؛ مثلاً: الذوق الجمالي نسبي.

8 - نسبي بمعنى المنسوب أو المتناسب مع شيء آخر؛ مثلاً: المعاش التقاعدي للموظف نسبي الى عدد سنواته في الخدمة الفعلية.

**مقاربة وظيفية**

ما هو الدور الذي يقوم به مفهوم النسبي على صعيد تمفصل الفكر بالواقع؟ إننا انطلاقاً من المبدأ الفلسفي القائل بأن عملية التفكير هي النسق الدليلي للعمل بمفهومه الواسع، أي الصيغة الواعية للتمفصل بين الانسان والعالم، نحاول أن نفهم مرمى فكرة النسبي على صعيدي الموضوع والحكم، ومن ثم نعمد الى استجلاء فاعليتها في المضمار المعرفي.

**أولاً - على صعيد الموضوع:**

ثمة واقعات مفهومة على أنها نسبية محض، أي تقوم على علاقة لازمة بين أمرين؛ مثلاً فكرة السببية. إننا نحكم على الأشياء ذهاباً من معيار ما أو من معلم ما؛ مثلاً العربة التي تسير بسرعة خمسين كيلومتراً في الساعة كانت تبدو في القرن الماضي سريعة جداً. أما بالنسبة الى احكام عصرنا فأنها تبدو بطيئة. ذلك ان معايير الحكم الخاصة بالحركة قد تبدّلت بمرور الزمن. مثل آخر: اذا ذاق أحد الناس من سكان القطب الشمالي شراباً، حرارته عشر درجات مئوية، حكم عليه بأنه ساخن؛ إلا أن الشراب نفسه يبدو بارداً بالنسبة لمحتسيه في البلدان الاستوائية. مثل آخر ايضاً: تقع مدينة القدس في الجنوب بالنسبة الى السوريين، مع ان سكان اليمن يحكمون بأنها في الشمال... جميع هذه الأحكام نسبية، لأن المعايير التي تستند اليها هي معايير مرتبطة بالواقع الموضوعي. خلاصة الأمر أن فكرة النسبي ثابتة التلازم مع التفكير الذي يتناول الصعيد الواقعي، بالرغم من المتغيرات الزمانية والمكانية، الأمر الذي يجعل منها إحدى الخصائص الناموسية اللازمانية واللامكانية للفكر.

**ثانياً - على صعيد الذات:**

الحكم نسبي أيضاً الى الذات التي يصدر عنها، من حيث ارتباطه برغائب من يصدره أو بحاجاته، مثلاً: يعتبر الطقس الممطر سيئاً بنظر المتنزهين، لكن المزارعين يحكمون بأنه شيء جيد. والحكم نسبي إلى الذات من حيث ارتباطه بأفكار من يصدره وبمستوى معرفته مثلاً: هذا الهيكل الحديدي الضخم السابح في الفضاء أمر مدهش ومستغرب لدى القبائل البدائية، لكنه شيء عادي بنظر تقنيي شركة انتاج الطائرات.

ان هذه الأحكام، شأنها شأن أي حكم آخر، نسبية، أي انها، في حقيقتها، مقياس كفاءة الذات التي تصدر الحكم، ومقياس مدى تجذر هذه الذات في الواقع ودرجة تفاعلها معه.

**ثالثاً - في المضمار المعرفي:**

استناداً الى نقاط التمييز الآنفة تأخذ كلمة نسبي خمسة معان، من حيث دورها المعرفي:

1 - يمكن اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها علاقة بين طرفين هما الذات العارفة والموضوع المعروف. فأنا العارف وهذه الصفحة التي اقرأها، كلانا مطلق قائم بذاته، مستقل عن الآخر، بمعنى أن وجود أحدنا لا يشرط وجود الآخر ولا يشترطه على الصعيد الوجودي المحض، أي خارج هذه العلاقة المعرفية المحددة. لكن ضمن هذه العلاقة، أي عبر فعل المعرفة، تصبح الذات العارفة، أنا، والموضوع المعروف، الصفحة المعنية، كلاهما شارط للآخر ومشروط به. فالذات لا تستطيع أن تعرف إلا إذا كان ثمة موضوع يعرف. المعرفة، تعييناً، هي هذه العلاقة، هذا التناسب، بمعنى المشاركة التي تعبر عنها صيغة «تفاعَل» اللغوية. إنها ذات طبيعة «علاقية». ولقد سبق وأشرنا الى كون كلمة نسبي، تدل فيما تدل، على معنى العلاقة.

عادة يؤدي الميل الواقعوي الى تصوُّر المعرفة على أنها نوع من النظير الذهني للموضوع. ويبدو التذكّر، بالأخصّ، كأنه صورة فوتوغرافية عن موضوعه، أو مستند موضوع في خزانة المحفوظات. لكن اذا تجاوزنا هذا التصور التقريبي، ندرك اننا لا نعي، أي لا تحصل لنا معرفة، الا بواسطة استذكار الأحداث الماضية، أو بالأحرى استذكار المعرفة التي حصلت

لنا في الماضي عن تلك الأحداث. هذا الاستذكار يعطينا فوراً الموضوع الخارجي بالنسبة الى الوعي، لا أحد محتويات الوعي. الوعي هو دائماً وعي «شي ما»، فهو إذن نسبي الى هذا «الشيء ما». وبالمقابل، فهذا «الشيء ما» من حيث كونه معروفاً، هو بدوره نسبي إلى الوعي الذي نعيه به. علم النحو نفسه يفسر هذا الأمر، إذ إن كلمة «معروف» هي اسم مفعول، وبالتالي تفترض فاعلاً هو «العارف». خلاصة القول إنه ما من موضوع معرفة إلا نسبة الى ذات عارفة.

نستخلص مما سبق أن المعرفة علاقة نسبية بين ذات وموضوع، أي أن فكرة النسبي تؤلف قوام العمل المعرفي. لهذا السبب يصبح ادعاء معرفة الشيء في ذاته إدعاء وهمياً.

ثمة نص للفيلسوف الألماني نيتشه تتجلى فيه جوهرية فكرة النسبي في المضمار المعرفي إيما تجل: «يتمنى فيلسوف المعرفة ان يكون الشيء الذي يسعى الى معرفته غير متعلق به بتاتاً، وغير متعلق بأحد من الناس. لكن هذا التمني يؤدي الى تناقض أول بين ارادة المعرفة وبين الرغبة بألا ينطوي فعل المعرفة على أية مصلحة للعارفين، إذ لو كان فعل المعرفة يهدف الى تأمين مصلحة، فما عساها تكون قيمة المعرفة كمعرفة؟ ويؤدي ايضاً الى تناقض ثانٍ، اذ ان ما لا يعني احداً هو غير موجود، وبالتالي لا يمكن معرفته. فعل المعرفة هو انشاء علاقة [أي إقامة نسبة] بين الذات التي تضطلع، به، وبين الشيء الذي يطاله هذا الفعل، هو شعور هذه الذات بأنها مربوطة بما تعرفه ورابطة له بدورها. أي أن المعرفة هي، دائماً، إدراك وجود علاقات وتعيين هذه العلاقات وجعلها واعية (وليست عملية استنطاق كائنات أو أشياء أو كينونات «في ذاتها»). (نيتشه، «إرادة التفوق»، المقطع 175، المجلد الأول، ص 92، منشورات غاليمار).

هناك من يعترض على هذا الفهم للفعل المعرفي المبني على فكرة التناسب (بمعنى التشارك) بين حدين، انه الاعتراض القائل بواقعة معرفة الذات، تلك العملية التي يختلط فيها العارف بالمعروف، لكن الأصح هو رفض عبارة «معرفة الذات» واستبدالها بعبارة «وعي الذات» إذ ان الفكر أثناء عملية معرفة الذات، يكون منكباً، لا على الأنا الحالية، بل على ذكريات، أي على مجموعة من المعارف تؤلف موضوعات للعمل المعرفي، لا واقعاً حالياً معيوشاً.

إن هذه النسبية أي هذه الصفة الذاتية الجوهرية التي تتسم بها المعرفة، تشكل ما يسمى نسبية قيمة المعرفة، وبالتالي تجعل الحكم المنطقي نسبياً دائماً مبطلة بذلك مقولة المطلق على الصعيد المعرفي.

2 ـ ويمكن ايضاً اعتبار المعرفة، على صعيد التفكير او الحكم، نسبية بمعنى انها غير كاملة، أي بمعنى انها تنطوي على قسط من الخطأ ومن عدم الصحة أو من الغموض، وذلك نتيجة لنسبية المعايير أو المقاييس التي نعتمدها في إصدار الحكم. إذ إن المعايير والمقاييس المختلفة من شخص الى آخر تؤدي الى تناقضات. وهذه التناقضات هي بالذات الواقعة التي يستثمرها الريبيون. لئن كانت هذه التناقضات لا تمنع، كما أسلفنا، حصول توافق في العمق، إلا أنها على الأقل تبرز الجانب غير الكامل الماثل في المعرفة الانسانية، تلك الثغرة التي تؤلف أحد أشكال نسبية المعرفة.

تبدو العلوم الرياضية في منأى عن هذه العاهة: فعندما أجري عملية الضرب الآتية: $2 \times 2 = 4$ أكون قد حصلت على نتيجة، عادة، خالصة من مقولة النسبية. فهل يحق لي القول إذن اني بلغت معرفة مطلقة؟ الواقع ان هذه الحقيقة ليست مطلقة بل تتراءى كذلك لأنها تقع خارج حيز التفاعل بين الذات والموضوع، اذ ما أن أعمد الى تطبيقها على الواقع الموضوعي حتى أراها تتنسَّب (تصبح نسبية) بالفعل، فعندما أغادر صعيد التجريد وأعود الى صعيد المحسوس وأقول: مقعدان يتسع كل منهما الى شخصين، إذن يتسع مجموعها الى أربعة أشخاص، يكون حكمي المعرفي هذا غير آبه، بسوى حيز ضيق من الواقع، أي يكون نسبياً الى العدد التجريدي، ومتغاضياً عن الفروقات الواقعية من حيث الحجم الفعلي لكل من هؤلاء الأشخاص ومن حيث فاعلية كل منهم وحاجته المكانية الخ... ان عملية الضرب الذهنية المجردة هذه تتجلى عن كون الفكر قد تحول نوعاً ما الى محل مطلقية الواقع بواسطة أحكام نسبية من هذا الصنف دون أن يتمكن قط من استيعاب الواقع استيعاباً فعلياً.

ثمة شرح قدمه الفيلسوف الفرنسي لوروا تفسيراً لهذه الحالة يقول فيه: «... من الممكن ان تستبدل هذه العملية الاستدلالية السكونية المكونة من أحكام متجاورة بالتفكير الديناميكي الحدسي الذي يقوم بعملية إذابة الكثرة في وحدوية كلامية. ان التفكير المطلقي ليس سوى ادراك المجموعة الاندماجية لمنظورات نسبية فيما بينها في سياق عمل حدسي واحد». (لوروا، «الفكر الحدسي»، الجزء الثاني، ص 241). لكن شميلة وجهات النظر عن أحد الموضوعات لا تعادل الموضوعة ذاتها إلاَّ إذا سلمنا، كما يفعل لوروا نفسه بأن الموضوعة الواقعية تختزل الى معرفتنا عنها، أي تستنفد

كلياً في هذا الفعل المعرفي. والحال إن المعرفة، اذا ما تخطينا الفرضية المثالوية التي لم يعد باستطاعة أحد أن يدافع عن صوابيتها في الميدان النظري، ليست سوى مقاربة تهدف الى امتلاك موضوعها في ذاته امتلاكاً ذهنياً تجريدياً، مهما ضاقت المسافة التي تفصلها عن موضوعها، حتى وان أخذنا المعرفة في مجملها. ذلك ان الموضوع يظل موضوعاً، أي كينونة قائمة مقابل الذات العارفة، وبالتالي خارجاً عنها.

3 ـ ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للانسان العارف. فالمعرفة نسبية الى التركيب الفيزيائي، أي الى اعضاء الحواس. أهم الحواس فاعلية في عملية تكوين المعرفة هي، ولا ريب، حاسة البصر. المعرفة الانسانية في أساسها بصرية. فالعالم، بالنسبة الى الانسان، هو قبل كل شيء مركب من الألوان والأشكال لدرجة تصبح معها معطيات الحواس الأخرى تحتاج، غالباً، الى مستند الادراك أو الصورة البصريين. وإذا كان التوافق بين الحواس يتحقق بسهولة في مضمار المعرفة الحسية، أي إذا كان الناس لا يختلفون عادة في تقرير شكل الأشياء وألوانها وأوزانها وأحجامها وأوضاعها، فذلك لأن الناس الأسوياء لهم جهاز عصبي من نوع واحد. فالمعرفة نسبية الى هذا الجهاز العصبي، أي أن مقولة النسبي متجذرة في هذه الوضعية البدنية الأولية. اذ لو كان للناس حواس النحل أو الكلاب لكان العالم يبدو لهم مختلفاً عما يرونه الآن كبشر. ان المعطيات الحسية التي نكوّنها عن العالم الذي يبدو عبر تركيبنا العصبي ـ الحسي، أي عن عالم الظهورات، هي التي تتيح لنا أن ننشىء علماً يصح بالنسبة الى جميع الناس، لكننا، بالتأكيد، لا نعرف عن هذا العالم إلا ما هو بالنسبة إلينا، أي ليس بمقدورنا أن ندرك كنهه في ذاته. وهذه هي إحدى الحقائق التي تغطيها مقولة النسبي.

4 ـ ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث كونها مشروطة بالتركيب الذهني للانسان، أي بالنواميس الأساسية التي بموجبها يعمل الفكر. إن الانسان، بفضل ملكة الفكر التي له، لا يكتفي بالمعطيات المباشرة التي تمده بها الحواس، إذ بواسطة عملية التجريد التي نجريها على هذه المعطيات نشكل أفكاراً عامة، أو كليات نفسر بها الظهورات ونحاول الولوج الى طبيعتها. علماً بأن المسألة التي تطرحها مقولة النسبي هي، بالتعيين، قيمة هذه الكليات. بعد عملية التجريد تقودنا حاجة التفسير الى تصور حيّز قائم ما وراء المعطى. لكن التفكير الذي يسعى الى الانتقال من المعطى الى ما وراء المعطى يرتكز على ما يسمى مبادىء عقلية، لا سيما مبدأ العلة الكافية. وهنا نطرح من جديد مسألة قيمة المبادىء العقلية، أي مسألة ما اذا كانت هذه المبادىء مطلقة او نسبية. لا جدال في أننا لا نستطيع ان نفكر الا بواسطة الارتكاز على المبادىء العقلية. لكن هذا النمط من التفكير الذي يصح بالنسبة إلينا، هل له قيمة مطلقة أم أن قيمته نسبية ليس إلا ؟

5 ـ ويمكن أيضاً اعتبار المعرفة نسبية من حيث ارتباطها بالوسط الاجتماعي. فالانسان كائن اجتماعي ينتمي الى وسط اجتماعي معين. هذه الفكرة تصح، بالأخص، حيال العامة التي، من طبعها، أن تفكر على طريقة القطيع. لكنها تصح أيضاً حيال الفلاسفة، فهؤلاء يأتلفون في مدارس حول استاذ يقولب أذهانهم، إذ صح التعبير. خلاصة القول ان جميع الناس، محترفي الفكر منهم والعاديين، يتأثرون بالأحداث السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي منها يستوحون مفاهيمهم عن الحياة. مثلاً على ذلك التيار الفكري التفاؤلي الذي أعقب بداية الاكتشافات العلمية التطبيقية في النصف الثاني من القرن الماضي، أو التيار الفكري التشاؤمي الذي انتشر في الأوساط الاجتماعية كافة، إثر الحرب العالمية الثانية والانجازات العسكرية التدميرية التي تحققت في العقدين الأخيرين. إن مقولة النسبي متجذرة إذن في الشروط والأوضاع التاريخية التي تكتنف الحياة الواقعية. لذلك نرى نظريات سائدة إجمالاً في أحد العصور تتهافت في العصر اللاحق. وهذه هي بالتعيين الواقعة التي تشكل قاعدة النظرية التاريخوية القائلة بأن الحقيقة تاريخية، أي أنها خاصة بكل مرحلة زمنية من مراحل التاريخ، وتتغير بتغيُّر هذه المرحلة، وبالتالي فهي نسبية.

## مصادر ومراجع


- لالاند، القاموس الفلسفي، المصطلحات التقنية والنقدية.
- لورو، الفكر الحدسي.
- نيتشه، إرادة التفوق.


رشيد مسعود

# نَسَق

**Système**
**System**
**System**

تستخدم هذه الكلمة في الرياضيات البحتة، وفي المنطق بمعنى واحد، وفي العلم الطبيعي بمعنى مشتق من المعنى السابق، وفي الفلسفة بمعنى مختلف.

## في الرياضيات البحتة

نقصد بها أساساً علمي الهندسة والحساب. وتعني «نسق» System منهجاً معيناً يستخدمه علم الهندسة الاقليدية، ومؤداه أن تبدأ الهندسة بوضع مجموعة محدودة العدد من التعريفات Definitions والبديهيات Axioms والمصادرات Postulates يمكن أن تستنبط منها النظريات Theorems بطريق الاستنباط الصوري المحكم، ومن ثم يسمى النسق في هذا المجال «النسق الاستنباطي» Deductive System أو الأكسيوماتيك Axiomatic. ومن أمثلة التعريفات في الهندسة تعريف النقطة والخط المستقيم والزاوية والتوازي والمثلث والمربع الخ.. ومن أمثلة البديهيات فيها أن الجزء أصغر من الكل، والمساويان لثالث متساويان، ومن أمثلة المصادرات من نقطة معينة يمكن رسم أي خط مستقيم إلى أي نقطة أخرى. والتعريفات اصطلاحية يتفق عليها أصحاب العلم، والبديهيات نقبلها بلا برهان ولا تحتاجه لوضوحها، والمصادرات نسلّم بها بلا برهان وإن كان يمكن البرهان عليها، لكن نسلّم بها لأن البرهان عليها يعوق تقدم العلم. وجدير بالذكر أن أرسطو واضع أسس هذا النسق لهندسة اقليدس مما تجده في كتابه «التحليلات الثانية». وفي القرن الثامن عشر الميلادي بدأت الهندسة تتطور فنشأت الهندسات اللاإقليدية بنسقات استنباطية مختلفة عن نسق اقليدس، أي بدأت بتعريفات مختلفة وقضايا أولية مختلفة تضم بديهيات ومصادرات دون تمييز بينهما، وبالتالي تستنبط منها نظريات هندسية مختلفة وتعارض نظريات اقليدس. وحينئذ بدأ التساؤل: إذا كانت النظريات الهندسية الاقليدية واللاإقليدية مختلفة متعارضة فأي الهندسات هي الصادقة؟ وكان الجواب أنها جميعاً صادقة شريطة أن تكون النظريات في كل هندسة مستنبطة استنباطاً صورياً صحيحاً محكماً من مجموعة اللامعرفات والتعريفات والقضايا الأولية الموضوعة منذ البدء في هذه الهندسة أو تلك. ولقد حاول علم الحساب أن يضع لنفسه نسقاً استنباطياً فيضع منذ البدء لا معرفات وتعريفات وقضايا أولية تستنبط منها نظريات الحساب بفضل فريجه Fregé 1848 ـ 1925 وبيانو Peano 1858 ـ 1932 وآخرين.

## في المنطق

أرسطو مؤسس علم المنطق الصوري القديم، وواضع أسس النسق الاستنباطي للهندسة الاقليدية مما أعان اقليدس على وضع هندسته فيما بعد، لكن أرسطو لم يضع منطقه في نسق استنباطي. لا نجد النظريات المنطقية الأساسية الأربع في منطق أرسطو (التقابل بين القضايا والاستدلال المباشر، والقياس، وردّ الأقيسة) موضوعة في نسق، أي لم يبدأ أرسطو كل نظرية ـ ولا كل النظريات مجتمعة ـ بوضع تعريفاتها وقضاياها الأولى، ورغم ذلك لاحظ المناطقة المحدثون أن بمنطق أرسطو مقومات النسق. لكن أقدم صورة للنسق الاستنباطي في المنطق نجدها عند المناطقة الرواقيين، ثم حاول لايبنتز Leibniz في القرن السابع عشر وضع بوادر المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي الحديث ـ وهو تطوير للمنطق الصوري القديم ـ في نسق استنباطي لكنه جاء في صورة جبرية رياضية بحتة، كما أن جورج بول Boole في القرن التاسع عشر قدم نظرية جبر الأصناف Algebra of Classes ـ وهي نظرية منطقية أخرى في المنطق الرياضي الحديث ـ في صورة نسق ناقص ـ لكن يرجع الفضل إلى بيانو وفريجه وراسل ووايتهد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في إقامة صرح كامل للمنطق الرمزي الحديث في نسق استنباطي كامل لنظرياته الأربع ـ وهي نظرية حساب القضايا وحساب الدالات وحساب الأصناف وحساب العلاقات، يبدأون كل نظرية منها بوضع قائمة من اللامعرفات والتعريفات (ويتعلقان بما يسمى في المنطق الثوابت المنطقية Logical Constants، مثل أداة النفي وواو العطف وأداة الفصل وأدوات الشرط وما إلى ذلك) والقضايا الأولية وهي قواعد منطقية أساسية، تستنبط منها قواعد منطقية أكثر تركيباً. ويلاحظ أن ليس للمنطق الرياضي الحديث نسق استنباطي واحد وإنما تعددت الانساق، كما يلاحظ أن كثيراً ممن ساهموا في اقامة النسق الاستنباطي في الرياضيات هم أنفسهم من أقاموا النسق الاستنباطي في المنطق.

## في العلم الطبيعي

من المألوف أن يكون منهج البحث في العلوم الطبيعية هو المنهج الاستقرائي الذي يبدأ بملاحظات حسية وتجارب عملية

ثم نقدم فرضاً علمياً يفسر هذه الملاحظات والتجارب ثم نختبر صدق هذا الفرض بتطبيقه على وقائع جديدة فإن اتسق الفرض مع الوقائع كان قانوناً علمياً وان تعارض معها بطل الفرض ولنبحث عن فرض جديد.

نلاحظ أن هذا المنهج لم يعد صالحاً الآن إلا في بعض العلوم التجريبية كالكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء، وقد كان صالحاً في علم الطبيعة في بدء نشأته التجريبية، لكن علم الطبيعة لم يعد يتبع هذا المنهج الاستقرائي، وإنما يتبع المنهج الفرضي الاستنباطي. وجدير بالذكر أن الاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة تصاغ في معادلات رياضية وصيغ هندسية صورية يمكن لبعضها أن تجد تطبيقاً على الواقع المشاهد، ويظل بعضها الآخر لا يقبل التحقيق التجريبي المباشر. وتتضح هذه الملاحظة من الالمام بنظريات بطليموس وكوبرنيك وكپلر في علم الفلك وغاليليو ونيوتن وبلانك وأينشتين في علمي الطبيعة والفلك، ومؤدى المنهج الفرضي الاستنباطي الا يبدأ العالم بملاحظات حسية وإنما بفروض صيغت صياغة صورية رياضية ثم استنباط ما يلزم عنها من نتائج تسمح بالتطبيق التجريبي، أو فروض لا تفسر ملاحظات وإنما تفسر قوانين سبق وصولنا إليها بالمنهج الاستقرائي. لكن تبيَّن الآن أنها بحاجة إلى ـ تفسير ـ ويرى بعض العلماء المحدثين والمعاصرين أن القانون المصاغ صياغة استنباطية سليمة مقبول حتى لو تعارضت معه الوقائع والملاحظات. ومن هنا يمكننا فهم وضع علم الطبيعة الحديث في نسق، ومعناه ألا نبدأ البحث بملاحظات حسية وإنما نبدأ أولاً بتحديد معاني مفاهيم أساسية مثل الحركة والمكان والزمن والقوة والكتلة والسرعة وتغير السرعة Acceleration وكمية الحركة Momentum تشتق منها قوانين أساسية مثل قوانين كپلر الثلاثة في الفلك، وقوانين الميكانيكا الثلاثة عند نيوتن، ومن هذه أمكن صياغة قوانين الجاذبية وقوانين تركيب الذرة وحركاتها والطبيعة الجسيمية أو الموجية للضوء وما إلى ذلك.

### في الفلسفة

لكلمة نسق ـ أو بالأحرى كلمة مذهب ـ معنى في الفلسفة مختلف عنه في الرياضيات البحتة والمنطق والعلم الطبيعي، اذ تشير في الفلسفة الى هدف الفيلسوف من عمله وهو اقامة مذهب فلسفي. والمذهب الفلسفي «وجهة نظر» أو «رؤية جديدة للعالم» يفسر بها الفيلسوف ما يلحّ علينا من تساؤلات واهتمامات وما يجري أمامنا من حوادث ووقائع وموقف الانسان منها. يريدنا كل فيلسوف عملاق أن ننظر معه الى العالم من خلال وجهة نظره. والمذهب الفلسفي لأي فيلسوف عملاق مؤلف من عدد من النظريات، وتجيب كل نظرية عن مشكلة فلسفية معينة، وتتألف النظرية الفلسفية من عدد مترابط من الحجج يدعم بها الفيلسوف وجهة نظره، وتتألف كل حجة من عدد مرتبط من القضايا الفلسفية. ويحدد الفيلسوف في مذهبه مواقفه من التصورات الأساسية التي تشغلنا مثل طبيعة الوجود والانسان والحياة والغايات القريبة والبعيدة والحرية والجبرية والمسؤولية والقانون والتدبير والنظام والصدفة والعبث والتطور والعلل والضرورة والامكان واليقين والاحتمال ونحو ذلك. والآن يمكننا تحديد معنى المذهب الفلسفي بقولنا إن مجموعة نظريات مترابطة متشابكة متكاملة تؤلف كلا عضوياً يفسر بعض أجزائها البعض الآخر. وما دام المذهب الفلسفي وجهة نظر جديدة الى العالم فإن المذاهب تتعدد بتعدد الفلاسفة، والمذهب الذي يسود هو الذي يتوفر فيه الاقناع، ومقومات الاقناع ان يكون المذهب بسيطاً نسبياً لا شديد التعقيد، وان يكون واضحاً سهل الفهم لا غموض فيه ولا عسر، وان يكون شاملاً يلبي حاجات الفرد ويجيب على كل تساؤلاته. ومن أمثلة المذاهب الفلسفية العملاقة فلسفات أفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا ولايبنتز وكانط وهيغل ومن في مستواهم. وبهذا المعنى لا نقول عن المذهب انه صادق أو كاذب وانما نقول هذا مقنع وذاك أكثر اقناعاً وجاذبية أو أقل اقناعاً وجاذبية.

محمود فهمي زيدان

---

## نِظام

**Système-ordre**
**Systeme-Order**
**System**

---

ليس لفظ نظام مصطلحاً فلسفياً على وجه التخصيص. ولقد زجته المعاجم الفلسفية العربية المعاصرة ضمن المصطلحات الفلسفية نتيجة تسامح في الترجمة. فترجمت Ordre-Order بنظام بمختلف معاني اللفظ الاجنبي (راجع مادة نظام في معجم جميل صليبا ومعجم مجمع اللغة العربية) وقالت في الشرح إن النظام «وضع الأشياء أو الأفكار على صورة مرتبة». أو قالت: «والنظام بالمعنى العام أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزماني والترتيب المكاني والترتيب العددي، والسلاسل والعلل والقوانين، والغايات،

والاجناس والأنواع والأحوال الاجتماعية، والقيم الاخلاقية والجمالية». (صليبا).

وواضح من ذلك ان واضعي المعاجم العربية لم يكلفوا أنفسهم عناء التمييز بين تسمية حاصل الترتيب نظاماً وبين فعل الترتيب، الذي هو التنظيم، كما لم يميزوا بين ترتيب الأشياء وترتب الأفكار.

وكان الأحرى أن ينقل Ordre-Order بنسق، بمعناه الفكري والقولي فيقال مثلاً: نسق القول أو سياقه، ونسق الأفكار أو ترتيبها، ويترك المعنى الاجتماعي للفظ نظام، فيقال: النظام، بمعنى المحافظة على النظام، كما في قولنا: النظام العام، في مقابل الاضطراب والفوضى.

فالنظام، عندي، يشير الى الشكل الحاصل، ويفيد معنى الثبات، أكثر مما يشير الى أجزاء المنظم أو علاقتها ببعضها، تراتبها.

ولذا أضع لفظ النظام بازاء لفظ Système بمعناه غير الفلسفي فأقول: النظام الاجتماعي، والنظام الاقتصادي، والنظام الشمسي، ونظام القرابة، والنظام النقدي، الخ...

وفي جميع هذه الاستعمالات يحتفظ لفظ النظام بالدلالة على مجموع العناصر المكونة للكل المنظم والذي يتخذ من جرّاء ذلك هيئة ثابتة. فهو وصف خارجي: لأن ذكر العناصر المكونة لا يهتم بالضرورة بتراتبها ولا بتكونها.

فالنظام الاقتصادي مثلاً، يدل على شكل ائتلاف البنيات العامة ضمن قوانين محددة. ونظام القرابة (ستروس) يشير الى العناصر الثابتة في تبادل الزيجات ويخضع لقوانين محددة.

حتى اذا ما نظرنا الى هذا الكل من حيث علاقة أجزائه بعضها ببعض وتراتبها وتكونها كان من الأفضل تعريب اللفظ الأجنبي والقول إنه سِسْتام (على وزن مِفْعَال). فأقول: سِسْتام فلسفي، وأعني مجمل أجزاء المذهب الفلسفي وأفكاره الأساسية من حيث تراتبها واندراجها جميعاً بموجب مبدأ توزيعي خاص بالمذهب تحت فكرة رئيسة أو وجهة نظر عليا.

وبهذا المعنى يمتاز السستام الفلسفي عن المذهب الفلسفي في ان الثاني يدل على الأفكار ومضمونها وعلى وجهة النظر في حين يدل الاول على ترتيبها وموضعها وشكل توزعها. كما يمتاز السستام عن النظام الفلسفي الذي لا يشير الا الى البناء من خارج، وهو نادر الاستعمال على كل حال.

ولعل من الضروري هنا التمييز بين سستام ونسق، وهو اللفظ الذي اعتمده المترجمون العرب المعاصرون في غالبيتهم للدلالة على سستام (مراجعة مادة نسق). والنسق هو الـ Ordre عندي. أي نظام ترتيب القول والافكار فيتضمن السستام الفلسفي عدة أنساق، فأقول نسق المقولات الكانطية مثلاً ونسق عرض الحجج في نقد العقل المحض، في حين أقول السستام الكانطي.

واشتق من سستام، سستم سستمة فهو مسستم وسستامي، وكلٌ بمعنى خاص.

اخلص إذن الى:

إنه من المستحسن إخراج مصطلح النظام من الاستعمال الفلسفي، وتركه لسائر النشاطات المعرفية التي عليها ان تحدد مصطلحاتها بنفسها وفي سياق تطورها: واقترح استبدال الاستعمال الشائع للفظ نسق بلفظ سستام المعرّب، وتخصيص استعمال النسق بالترتيب الخطي.

موسى وهبه

## نَفْي (نَفْيُ النَفي)

**Négation (Négation de la négation)**
**Negation (Negation of Negation)**
**Negation (Negation der Negation)**

مقولة النفي ليست مقولة حديثة، واذا كانت قد ارتبطت بشكل خاص بفلسفة هيغل وبالفلسفة الماركسية، فإنه يمكن العثور عليها في الفلسفة الهندية القديمة، وفي الفلسفة اليونانية. فهي موجودة في فلسفات افلاطون وأرسطو وهيراقليط، حيث تتجلى في فكرة العلاقة بين الوجود واللاوجود، فالوجود مرتبط بأشكال مختلفة، بعدم الوجود ووجود الشيء نفي لعدم وجوده، كما أن عدم وجوده هو نفي له أو هدم له. وبهذا المعنى تأخذ مقولة النفي معنى التحول او الانتقال من وضع الى آخر. ويمكن أن نجد مكاناً لمقولة النفي في فلسفتي سبينوزا وكانط، حيث يظهر معنى النفي في تحولات الأشياء. وقد أخذت مقولة النفي معنى جديداً لدى هيغل وماركس، اذ لم تعد تشير فحسب الى تحولات الأشياء، أو الى (كمال العالم وفساده) بل أصبحت تشير الى الارتقاء في حركة التاريخ، والى الغائية القائمة في هذه الحركة. أما أساس هذه الحركة فهو الصراع بين الأشياء أو العلاقات، لأن الأشياء غير ثابتة، وكل شيء يصبح شيئاً آخر، وكل ما هو موجود يتضمن عدم

وجوده، وهذا الانتقال من شيء الى آخر لا يتحقق في شكل حركة دائرية أبدية، انما يتحقق بمعنى ما، وفقاً لمسار صاعد، لأن الشيء الذي ينتهي يعطي مكانه لشيء آخر جديد أكثر صلاحية ومواءمة. إن الصراع بين الأشياء، والذي هو أساس الارتقاء، لا يتعين ببساطة بنفي الجديد للقديم، بل يتعين بشكل أكثر تحديداً وتعقيداً، اذ إن نفي الجديد للقديم هو نتيجة لتبدلات نوعية في الأشياء ذاتها تؤدي الى نفي النوعيات القديمة، أي أن النفي ليس عاملاً ثانوياً قائماً خارج الأشياء المتصارعة، بل هو عامل التطور الداخلي القائم في داخل هذه الأشياء في لحظة معينة. ان ربط تحقيق النفي بلحظة معينة يعني أن النفي لا يتحقق الا في شروط معينة تكون فيها التغيرات الكمية داخل الأشياء المتصارعة قد أصبحت ناضجة. لهذا ينبغي التمييز بين النفي والسلب. فالنفي هو العلاقة التي ينفي فيها موضوع موضوعاً آخر غيره، في حين أن السلب هو تناقض الشيء مع ذاته والذي لا يؤدي بالضرورة الى تغيّر هذا الشيء وارتقائه.

لما كان النفي هو أساس ارتقاء التاريخ، فان هذا الارتقاء لا يتحقق الا عندما يكون النفي محدّداً، أي عندما يكون قادراً على الاحتفاظ بكل ما هو ايجابي، وبهذا المعنى يكون النفي هو وحدة النفي والاثبات، لأن النفي المطلق لا يمكن أن يكون أساساً للارتقاء. وانطلاقاً من مقولة النفي المحدد أقام هيغل مفهومه للتقدم، وكان أول من أشار الى مقولة نفي النفي كقانون خاص للتطور، حينما رأى ان أي تعريف للمفكرة المطلقة يتضمن نفياً لذاته، ولذا فإنه يرجع إلى نقيضه، فكل تحديد لما هو متناهٍ يتضمّن في ذاته، من أجل أن يعرّف نفسه، تحديداً معارضاً ووجوداً لآخر محدَّد له، بحيث أن هذا الآخر يمر فيه، وهذا المرور يشكل النفي الأول لاستقلال ولثبات التحديدات المتناهية، فكل نقيض متناه يحمل في داخله نقيضه، ولكن في هذه العلاقة حيث يلتقي الطرفان المتناقضان، يستعيد كل نقيض هويته ليس في شكلها الاول، ولكن من خلال توسط الآخر. تشكل هذه الاستعادة نفياً جديداً أي نفي النفي، حيث يغتني التحديد الاول ويجاوز وضعه الاول. فالنفي ليس اعداماً بل هو تجاوز واحتفاظ.

واذا كان هيغل أقام مقولتي النفي ونفي النفي في إطار المنطق، فان ماركس قد أعاد بناءهما وربطهما بالوعي الاجتماعي وبالتحولات الاجتماعية، حيث تنتقل المقولات من «المضمون» المجرد الى «المضمون» المادي، لأن النفي لا يحيل الشيء الى شيء مجرد، بل الى شيء له مضمون محدد، أي أن النفي له مضمون محدد ومشخّص ومميز، ونمطه يعتمد على طبيعة كل ظاهرة، فكل شيء له شكل نفيه الخاص به. ولقد عمّمت الماركسية مقولة نفي النفي على جميع الظواهر الطبيعية والاجتماعية. (ما هو النفي؟ انه قانون تطور الطبيعة والتاريخ والفكر ـ انجلز) فقانون نفي النفي يجد تحققه في المملكة الحيوانية وفي عالم النبات وفي حقل الجيولوجيا، مثل ما يجد تحقّقه في ظهور نمط الانتاج الرأسمالي، حيث ينتهي المنتجون الصغار أمام الانتاج الرأسمالي الموسّع والمعتمد على تمركز رأس المال.

واذا كانت الماركسية ترى في النفي عملية تجاوز واحتفاظ، فان بعض الفلسفات تماثل بين النفي والعدم، وتعتبر الجديد هدماً لكل ما سبقه، فتستبدل النفي الإيجابي بالنفي السلبي (أدورنو، ماركوزه..).

## مصادر ومراجع


- Encyclopedia Universalis, Dialectique, Balibar et Ma-cherey.
- G. Labica, Dictionnaire Critique du Marxisme, P.U.F. 1982.
- S. Karsz, Thèorie et politique Louis Althusser, Fayard, 1974.
- Studia philosophica No 13, Budapest, Akadémia Kiadi, 1971.
- Yu. A. Kharin Fundamentales of Dialectics, Moscow, 1981.


فيصل درّاج

### اضافة

كان الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون 1895 ـ 1941 في كتابه «التطور الخلاق» قد انتقد الذين يقيمون تشابهاً أو موازاة بين «تأكيد الشيء» أو «نفيه» فهؤلاء كانوا يتخيلون أن النفي كالتأكيد قائم بحد ذاته وله القدرة نفسها على خلق الافكار ولكن بفارق واحد. اذ ان الافكار التي ينتجها تكون سلبية او «نافية». فقد رأى برغسون أن هذا التشبيه أو الموازاة هما عملان اعتباطيان. فمن غير المعقول أن يكون «التأكيد» عملاً فكرياً كاملاً وبوسعه أن يعطي فكرة، و«النفي» نصف عمل فكري يخبّئ النصف الثاني من الفكرة لمستقبل غير محدد. وهو أيضاً يرفض التسليم بأن يكون التأكيد عملاً من صنع الذكاء الخالص و«النفي» عملاً من خارج نطاق الذكاء ويأخذ خصوصيته بتدخل عنصر خارجي. فبالنسبة لبرغسون: «النفي» هو موقف ذهني مقابل «تأكيد» محتمل الوقوع، فلا نستطيع أن ننفي شيئاً غير ممكن الحدوث أو غير ممكن الوجود.

أما الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان لاكروا فقد اعتبر «النفي» الوجه الثاني «للتأكيد». هذا إذا كان لهذا الأخير قيمته

«الانطولوجية»، ولكن إذ أخذناه بمفرده، فإنه يقودنا إلى الدوغماتية والتعصب. «فالنفي» وحده ينقذنا من هذا الخطر بفضل عمله التجاوزي. فهكذا تتكامل العمليتان. فاذا كان «التأكيد» له قيمة «انطولوجية» فالنفي له قيمته «المنهجية».

أما في علم النفس «فنفي» الواقع هو طريقة للدفاع ضد القلق. وتقوم هذه الطريقة برفض التسليم بالواقع الحقيقي للأمور. ومن خلال عملية النفي هذه، يستبدل الانسان الوقائع الحقيقية المؤلمة والمثيرة للقلق بوقائع خيالية لا تمت الى أرض الواقع بصلة. فالولد الصغير ينفي الواقع بطريقة اللعب التي يمارسها والانسان الراشد ينفي الواقع باللجوء الى الأحلام خالقاً عالماً خاصة به. والمصاب بانفصام الشخصية ينفي العالم الواقعي بخلق عالم خاص به حيث تكون له عليه السلطة والقوة مما يعطيه الراحة النفسية لأن هذه الأمور كان يفتقدها في العالم الحقيقي.

وبعض علماء النفس اكتشفوا ان الانسان البدائي يستعمل طريقة «النفي» ليضع نفسه في مأمن من خطر وهمي. وقد اكتشف أحدهم وهو الدكتور هـ. اوبن ان الرجال في الكاميرون يدعون أنهم لا يسمعون صوت الشلالات، فحسب اعتقادهم السائد كل من يسمع أصوات هذه الشلالات يدركه الموت.

كميل الحاج

## نَقْد

**Critique**
**Critic**
**Kritik**

1 ـ يبدو أن القول الفلسفي العربي يضيق باستعمال مصطلح «النقد» الفلسفي. وحيث يمكن أن نتوقعه نجد مصطلحات مثل التهافت والنقض والتزييف والابطال والنفي. الخ... وسارت الأمور كما لو أن النقد مختص بالنقد التاريخي والنقد الأدبي على ما يقتضيه المعنى اللغوي للفظ «النقد».

يقول ابن منظور في «لسان العرب»: «النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها»؛ وينقل حديث أبي الدرداء: «أن نقدت الناس نقدوك» ويضيف شارحاً: «معنى نقدتهم عِبْتهم واغتبتهم».

ولعل ابن منظور يلخص في ما نقلته عنه مسار «النقد» العربي بأسره. فيختص المعنى الأول: اخراج الزيف بالاستعمال «العلمي» للنقد. ويختص المعنى الثاني: النسبة الى العيب والاغتياب بالاستعمال الأدبي الدارج (الايديولوجي).

ويطغى المعنى الأول على المعاجم الفلسفية والأدبية العربية المعاصرة. فلا يجد «المعجم الفلسفي» (الذي أصدره مجمع اللغة العربية) ما يقوله في النقد سوى هذا: النقد الخارجي وهو «ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها» ويقابله النقد الداخلي «وهو الذي يحلل النصوص والوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض».

وواضح أن مفهوم النقد سواء كان نقداً تاريخياً، أو نقداً مضمونياً، لا يتعدى المعنى اللغوي الأول. فنحن ما نزال في اخراج الزيف من موضوع النقد والبحث عن صحته.

ويتأكد المعنى إياه في فهم النقد الادبي كما لخصّه جبور عبد النور في معجمه الأدبي، بقوله، «هو فن تحليل الآثار الادبية والتعرف الى العناصر المكونة لها للانتهاء الى إصدار حكم يتعلق بمبلغها من الاجادة». وتعزز ممارسة النقد الادبي والفني العربي المعاصر هذا الفهم وهذه الوظيفة: إصدار حكم لتعيين مبلغ الإجادة أو القرب من النموذج المتخيل.

والأغلب أن هذا المعنى لا ينفصل عن نظرية في الخطأ والصواب وعن واحدية الحقيقة؛ إذ حتى يمكن إظهار الزيف وإعمال النقد لا بد من أن تكون ثمة حقيقة واحدة للشيء أو الموضوع يعمل النقد على تقويم القول فيها واعادته الى جادة الصواب.

ولعل ذلك ما يفسر غياب مصطلح النقد الفلسفي عند فلاسفة العرب، حيث يقرر الفارابي مثلاً، أن الفلسفة واحدة. وحيث يعد ابن رشد بعض آراء ابن سينا «غلطاً».

2 ـ أما المعنى الأدبي الدارج ـ ويسميه جميل صليبا «الانتقاد» ويرى أنه بالمعنى الخاص «إظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وهو انتقاد سلبي، وعكسه الانتقاد الايجابي» ـ فهو المعنى الشائع في الممارسة الأدبية والفكرية العربية المعاصرة، التي اكتسبت من الفكر السياسي التمييز بين النقد والنقد الذاتي. فاذا كان النقد تجريحاً أو تبياناً للخطأ، فإن النقد الذاتي يتحول الى تجريح ذاتي واعتراف بالخطيئة أمام هيئة تعلو على الفرد وتغسله من أخطائه.

وواضح ان هذا المعنى الثاني، وان ارتدى طابعاً أخلاقياً على وجه التخصيص، لا يفترق عن المعنى الأول الا من حيث افتراق الفرع عن الأصل. فما نزال في دائرة الحكم بالصواب

أو الخطأ على اعتبار ان الناقد يملك معيار الصواب.

3 ـ والحق أن النقد لم يتخذ معنى فلسفياً متميزاً إلا ابدءاً من عمانوئيل كانط الذي أعلن منذ 1781 : «عصرنا إنما هو بخاصة عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شيء. وعادة ما يحاول الدين، متذرعاً بقدسيته، والتشريع متذرعاً بجلاله، ان يتملّصا منه، ولكنهما يثيران بذلك الشكوك المحققة بصددهما، فلا يمكنهما أن يزمعا الى ذلك التقدير الصادق الذي لا يوليه العقل إلا لما يجتاز إمتحانه العلني الحر بنجاح».

وإمتحان العقل العلني الحرّ هذا يتمثل عند كانط في الفحص عن مبادىء المعارف جميعها. والنقد عنده هو التمهيد الضروري لإقامة الميتافيزيقا كعلم. إلا انه تبين فيما بعد أن جلّ النشاط الفلسفي الكانطي اقتصر على التمهيد، أي على النقد ولم يتعده ويتجاوزه إلى إقامة علم الميتافيزيقا فانحصرت فلسفته بالنقد. ولعله أدرك ذلك منذ 1783 عندما فضل أن يسمي مثاليته الخاصة، المثالية النقدية.

واشتهر كانط بكتب النقد الثلاثة، وهي «نقد العقل المحض»، و«نقد العقل العلمي»، و«نقد الحاكمة».

ويحدد كانط، في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة»، برنامجه النقدي على هذا النحو: «يجب ان يكون ثمة نقد للعقل نفسه يعرض لنا العدة التي نمتلكها من الأفهومات القبلية ويقسمها بحسب مصادرها المختلفة: الحساسية، والفاهمة، والعقل (ويضيف فيما بعد الحاكمة). ويجب بالاضافة الى ذلك ان يعرض لنا النقد جدولاً كاملاً لهذه الأفهومات، وتحليلاً كاملاً لها مع النتائج التي تستخلص منها. ومن ثم ينبغي فوق كل شيء أن يبين لنا النقد كيفية إمكان المعرفة التوليفية عن طريق استنباط هذه الأفهومات والمبادىء، كما أنه يجب ان يبين لنا في النهاية حدود استعمالها، وكل ذلك في سستام متكامل. وهكذا يتضح لنا أن النقد، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيداً، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علماً، اذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى».

لكن الميتافيزيقا العلمية لم تقم. وبقي المشروع النقدي وحده. وصار بالإمكان تلخيص السؤال النقدي الكانطي بالسؤال عن «شروط إمكان المعرفة المطابقة وحدودها».

واستطيع تبسيط هذا السؤال على الوجه التالي: ما هي الشروط التي يجب ان تتوافر في الذات وفي الموضوع حتى تكون معرفتي بالموضوع معرفة مطابقة؟

وقد نتج عن هذا السؤال تحديد مجال كل من الفاهمة (العلوم والعلوم الانسانية) والعقل (الميتافيزيقا) والحاكمة (الذوق). وتمّ توجيه ضربة قاضية الى الدوغمائية الفلسفية المتمثلة في الميتافيزيقا الكلاسيكية. وكان أهم انجازات النقد في هذا المجال اعتبار المقالات الميتافيزيقية مجرد فروض تفسيرية، لا يمكن إثباتها في ذاتها، بل يدور الجدال كله حول ما يمكنها أن تفسر.

وغني عن البيان أن هذا الموقف هو في أساس الفكر النظري المعاصر بأسره باستثناء قطاعاته المتخلفة التي ما يزال يقين الايديولوجيا يستغرقها. (ولعل ذلك ما يفسّر لماذا ظل النقد الكانطي غائباً عن الفكر العربي الغالب، في حين لم يجد هيغل التاريخي صعوبة في الوصول اليه عبر تفسيراته الدوغمائية).

4 ـ فهيغل يأخذ علماً بالنقد الكانطي، ويعده منحى ذاتياً في المعرفة، ويرفض الشيء ـ في ذاته اللا ـ يُعرف. لكنه لا يتوقف هنا، أي حيث تقف به الشروحات المتداولة في «الحقل الايديولوجي» العربي. بل يحاول أن يجعله آناً من آنات السيرورة الفلسفية عملاً بفهمه الجديد لعملية النقد الفلسفي.

واذا كنا لا نعثر على «النقد» كأفهوم أو كمقولة منطقية في منطق هيغل فلأن النقد يعمل عنده في تاريخ الفلسفة بوجه خاص، ويقدم بوصفه الضد مما يسميه التهفيت أو النقض Widerlegung.

ويرى هيغل ان ثمة ثلاث طرق، هي ثلاث آنات في دراسة فلسفة من الفلسفات ـ الأولى، وهي التهفيت، أي إظهار تهافت الفلسفة موضوع الدراسة (كما عند الغزالي وابن رشد) وإبطالها أو اخراج الزيف منها بالمعنى اللغوي الأول لكلمة نقد. ويرى هيغل أن هذا المنحى في المعالجة يقوم على الفصل الميكانيكي بين الخطأ والصواب، فيخطىء فهم التتابع الفلسفي، ويتناول الفلسفة المعنية من الخارج. وهو تناول مغلوط لأنه يقوم على الحكم على الفلسفة بمقارنتها بمعيار خارج عنها. ويصف هيغل هذا المنهج بأغلظ النعوت: فهو منهج تجريدي، وأحادي الجانب، وتعسفي، وذاتي، وسطحي.

ـ الثانية، وهي الفهم، أو الاستيعاء. ويقوم على فهم الفلسفة كسستام عضوي ومن وجهة نظره هو. لأن كل سستام هو سستام وجهة نظر معينة. فلكي نفهم فلسفة ما يجب ان نتعرف على وجهة نظرها. (فلسفة سبينوزا مثلاً هي وجهة نظر

الجوهر) ويتم التعرف على وجهة النظر بوصفها عرضاً لما يتم إثباته فيها. بوصفها وجهة نظر أفهومها. مما يعني ان فهم فلسفة ما يعود الى تعيين الأفهوم الذي حوله انتظمت كل مشكليتها.

ـ لكن المنهج الاستيعائي ليس بكاف. فلا يكفي أن نفهم ونوافق ونبرر. لأن موقف الموافقة والخضوع لا يتيح لنا التخلص من الذاتية القائمة في التهفيت الا برمينا في أحضان الموضوعانية القائمة على تبرير كل السستام موضوع الدراسة واعتباره صحيحاً بأسره أي خاطئاً بأسره. فحتى نفهم سستام ما ندخل فيه ولا نعود نخرج منه. ذلك أنه لا يمكن للسستامات أن تكون موضوع تفكير.

ولذا يجب القول إن وجهة نظر الأفهوم الفلسفي لا يمكن أن تعرف بصورة عقلانية الا اذا تم نقدها وتجاوزها. وأقول: نسخها Aufhebung.

فالنقد الحق عند هيغل هو وجه من وجوه النسخ: والمعرفة الحقة للفلسفة هي التي تفهم الأخطاء كأخطاء للسستام. وما ينبغي تجاوزه في كل سستام هو كونه يزمع الى وجهة النظر الأسمى. ففلسفة سبينوزا مثلاً صحيحة بقدر ما هي فلسفة وجهة نظر، وخاطئة بقدر ما تزمع أن تكون سستام جميع أوجه النظر الممكنة. «وجهة النظر تنشطر على نفسها فلا تعود تفهم حدودها، ولا تتعرف على نفسها الا بإلغاء نفسها» وهذا الزعم الى الكلية هو الذي يحبس كل سستام.

ويقوم النقد بالقضاء على هذا الزعم. ويتم له ذلك بالعودة الى المبدأ الأساسي للستام، بالعودة الى وجهة النظر. وبذلك يدرك ان السستام نسبي، ويحيله الى نسبي. متجاوزاً إشكالية تضاد الخطأ والصواب.

(لكن هذا النقد لا يتم الا من وجهة نظر أعلى، وتقيم وجهة النظر هذه بدورها سستاماً يزمع الى الكلية، كما هو الشأن في سستام هيغل. وكأن هيغل يقدم لنا مفتاح نقد سستامه مشترطاً أن ينقد من وجهة نظر أعلى. ويبدو أن ذلك لم يحصل حتى الآن إلا جزئياً).

5 ـ وواضح أن فهم هيغل للنقد يندرج في فهمه التطوري للفلسفة والحقيقة. وأنه لا يمكن الاحتفاظ بوجهة نظره الا بقدر ما يتم الاحتفاظ بالتدرج في تطور الحقيقة، والا تمت العودة الى فهم كانط للنقد بعد أن يطهر من ميتافيزيقاه. ولسوف نلحظ هذا المنحى أو ذاك، أو ما يجمع بينهما في الفكر الفلسفي اللاحق. ومع أن الكتب التي حملت عنواناً نقدياً كثيرة فإننا نقتصر منها على اثنين.

الأول لماركس، وهو «الكابيتال»، أو «نقد الاقتصاد السياسي»، وفيه يطبق ماركس على الاقتصاد السياسي نوعاً من النقد الهيغلي إنما بعد إعمال تعديل كانطي فيه. فهو يضع موضع التساؤل لا مبدأ الاقتصاد السياسي وإنما موضوعه. أي يطرح سؤال مشروعية الاقتصاد السياسي نفسه ويفند مزاعمه العلمية بتبيان ان موضوعه «الظاهرات الاقتصادية» ليس بموضوع عملي. ويبين انه ليس سوى تبرير لوجهة النظر الطبقية ولأصحابه. بمعنى آخر: يجمع نقد الاقتصاد السياسي الفهم الكانطي (سؤال شروط إمكان العلم) الى الفهم الهيغلي (الكشف عن وجهة النظر).

والكتاب الثاني لسارتر، وهو «نقد العقل الديالكتيكي»، وفيه يعرّف سارتر مهمته النقدية بالقول إنها «تحاول تعيين صلاح العقل الديالكتيكي وحدوده». أي أنه يفهم النقد بالمعنى الكانطي في جزء منه.

ولعل مراوحة النقد عند هذين المعنيين هو ما أدى الى استبداله في الستينات في فرنسا، بالقراءة التشخيصية كما مارسها ألتوسير، وهي قراءة تحاول ان تستفيد من النهج التحليلي النفسي لقراءة بياض النص وسكوته، أكثر منها قراءة صريحة، أو بالبحث عن «شروط إمكان» انبجاس القول في أثريّات العلم السلطوية كما ذهب الى ذلك ميشال فوكو.

6 ـ أخلص الى أن مصطلح النقد، يتضمن عدة معان: معان غير فلسفية، وهي:

- إظهار الزيف.
- والنسبة الى العيب
- أو التجريح والنقض

وهي معان متداخلة تستند الى الفصل بين الصواب والخطأ وواحدية الحقيقة.

- معان فلسفية، وهي:
- سؤال شروط إمكان العلم
- تعيين حدود ملكات المعرفة وحدود العلوم نفسها
- أو الاثنين معاً كما هو عند كانط.
- نقد المبدأ الفلسفي أو وجهة النظر التي تسنده، وإحالتها الى وجهة نظر نسبية، كالشأن عند هيغل.

والى أن الغالب في الفكر الفلسفي العربي هو المعاني غير الفلسفية.

7 ـ المعاني القريبة والمشتقة: الانتقاد، النقدية، النقض، التزييف، الابطال، التهفيت، النقد الذاتي.

المعاني المضادة والمشتقة: التبرير، التسويغ، الدوغمائية، الوثوقية.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة.
- التوسير، قراءة رأس المال.
- سارتر، نقد العقل الديالكتيكي.
- عبد النور، جبور، المعجم الأدبي.
- ماركس، رأس المال.
- المجمع اللغوي العربي، المعجم الفلسفي.
- هيغل، دروس وتاريخ الفلسفة.
- هيغل، علم المنطق، المنطق الكبير.


موسى وهبه

### إضافة

يصعب التسليم بحكم رفض «النقد» في قول فلسفي معين بالاستناد الى غياب اصطلاح النقد. وكما أن غياب اصطلاح «حرية» في القول الفلسفي اليوناني الأفلاطوني والأرسطي لا يلغي حضور فعل الحرية ضمن دلالة استعمالية محددة. بل ألا يمكن الافتراض بأن القول الفلسفي في تاريخ الفلسفة ليس سوى معركة نقدية مستمرة؟ لم يتكرس اصطلاح «نقد» بمدلوله الفلسفي الحديث الا مع «كانط» وبعده. وتبرهن كرونولوجيه الاصطلاح Critique تطوره الدلالي الذي يشير الى «أزمة» تتأرجح بندولياً بين ارتجاج وانهيار. بهذا المعني يمكن ان نعتبر اصطلاح «تهافت» الذي يدل على «تناقض ذاتي» واصطلاح «نقض» الذي يحيل الى نقد تام وكذا اصطلاحات «إبطال» وتزييف» و«نفي» بوصفها جميعاً اصطلاحات نقدية تختلف بالدرجة النقدية لا بنوعها، اذ يبدو أمراً متعذراً من الناحية الفلسفية ممارسة تلك الاصطلاحات دون ممارسة نقدية أياً كانت الغائية التي تحكم مسارها.

على هذا يتجلى «تهافت» الغزالي كنص نقدي كذلك «تهافت التهافت» لابن رشد كنقد نقدي، ثم جميع النصوص النقدية التي دخلت معركة الفلسفة العربية ووقفت مع الغزالي وضده، أو مع ابن رشد وضده. بصيغة ثانية معركة الفلسفة واللافلسفة في الثقافة العربية. ولم تكن هذه المعركة ممكنة فلسفياً دون ان تلج التحليلات والتحليلات المضادة دائرة حدود الفكرات في دفاعها عن منطقيتها ونقدها لخصومها، أي أن تتمدخل في العلمية النقدية.

أما نظرية الحقيقة الفلسفية الواحدة فليست قراراً فلسفياً وضعه الفارابي أو الفلسفة العربية، إنما هي صيغة كلية قام العقل الانساني برسم حروفها منذ الحضارات الاولى لأنها ترتكز على فرضية وحدة العقل أو ملكة التعقل بالتالي، ووحدة النوع الانساني بوصفه كذلك.

ولعل تحديد أخوان الصفا حول «العقل الغريزي» وقرار الفارابي بأن الفيلسوف ابن الانسانية» وتعريف ديكارت «العقل أفضل الأشياء توزعاً بين الناس» وغيرها من الشذرات التي يمكن إيرادها هنا حول الحقيقة الفلسفية الواحدة التي ترتكز على واحدية النوع الانساني مهما تنوعت بنية الثقافات واختلفت.

على هذا يمكن القول بأن العقل الفلسفي يفترض التمييز بين مستوى ممارسة الاصطلاح ومستوى صيغته. فالشعوب البدائية التي لم تستعمل اصطلاح «منطق» لا يلغي حضور نظامية منطقية معينة تضبط تشكلها الاجتماعي وموقفها البيئي والكوني.

وينطبق على الثقافة العربية المعاصرة الافتراض العام للثقافة الفلسفية العربية الوسيطة. هذا مع إقرار تغيير نسبي، خاصة وأن الشروط الموضوعية ـ المجتمعية ما زالت ترفع سيف التحريم كبديل للحوار. ولنتذكر معاً مستوى الإمكان النقدي الفلسفي العربي المعاصر منذ قرن تقريباً. والسؤال الفلسفي الشامل الذي يثيره الفكر هنا، الى أي مدى تتقبل المجتمعات المعاصرة دون استثناء فعل النقد الفلسفي وغير الفلسفي؟ يبدو أن المواربات التي صاغها كانط في نقده الفلسفي ما زالت تنبض داخل الدوائر المسموح بها من قبل هيكليات السلطة أياً كانت نمطيتها. لذا سيبقى مصير الفيلسوف مرهوناً بنقده المضمر أو الصريح، المنشور وغير المنشور، لمواضعات عصره. وإلا كيف تكون مغامرة التفلسف؟

محمد الزايد

---

## نِهايَة

**Fin**
**End**
**Ende**

---

**تمهيد**: إن الصعوبة الرئيسية في تحديد مفهوم نهاية يكمن

في فصل هذا المفهوم عن مفهوم الغاية، إذ إن كلمة نهاية، في الفلسفة، استعملت في غالب الأحيان مقرونة بكلمة غاية وكأن النهاية لا تكون إلا بتحقيق الغاية والوصول إليها. من هنا كانت الحاجة أولاً للكلام عن النهاية المرتبطة بتحقيق الغاية، كما استعملها الكثير من المدارس الفلسفية والتيارات، قبل الحديث عن مفهوم النهاية بمعنى التلاشي والزوال دون بلوغ هدف معين بالضرورة.

**النهاية كمفهوم مقترن بالغاية:** اذا كانت الغاية هي الهدف الذي يكمن وراء ظاهرة معينة أو الوظيفة التي تفسر عضواً معيناً ذلك «أن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً»، فالنهاية، كما استعملها الكثير من الفلاسفة، تصبح تحقيق الهدف الأخير أو الغاية القصوى أي بلوغ المرحلة الأخيرة من التطور حيث ليس بعد من مزيد لمستزيد. بهذا المعنى تصبح نهاية الفلسفة في كمالها أي في تمامها وبلوغها آخر مراحل نموها وتطورها. لقد عبّر الفيلسوف العربي ابن رشد، في شرحه كتاب «ما بعد الطبيعة» عن مثل هذا الرأي حين أكد بأن الفلسفة تستطيع أن تصبح صرحاً متكاملاً لا يعتريه نقص، بفضل الانطلاق من البناء الضخم الذي شيده لها أرسطو، وإدخال بعض التعديلات على هذا البنيان الذي تمثّله الفلسفة المشائية. هل كانت كل شروحات ابن رشد محاولة للبلوغ بالفلسفة الى نهايتها أي الى كمالها وتمامها؟

في الفكر الغربي الحديث دافع ديكارت عن فكرة تقدم تقني لا يعرف حداً ولا يقف عند نهاية. غير أن المدارس التأريخانية Historicistes المنطلقة من كانط نفسه في كتابه «الدين في حدود العقل» دافعت عن فكرة نهاية للفلسفة تكون تتويجاً لتاريخ البشرية، وانتصاراً لمبدأ الخير، ووضع حد لكل التناقضات، وهذا يعني بأن نهاية الفلسفة مقترنة بتحقيق الهدف الأسمى للبشرية وهو المصالحة Réconciliation. لقد قامت الحضارة الغربية على فكرة الصراع Conflit. ومن هنا كانت التأريخانية الغربية خطاباً حول المعنى الأخير للصراع والغاية القصوى للتناقضات فجعلت من المصالحة المنظور الأخير للفلسفة قبل أن تلفظ أنفاسها.

سنة 1964 م. أكد مارتن هيدغر بأن الفلسفة في عصرنا، قد دخلت مرحلتها النهائية أي أنها بلغت منتهى تطورها، ونهاية الفلسفة تعني تجمعها في مكان واحد؛ ذلك أن كلمة نهاية الالمانية Ende تعني المكان Ort، هذا المكان هو حيث تتجمع الفلسفة بأقصى الاحتمالات التي تحويها، فالأفق الذي فتحته الفلسفة كان إمكانية تطور العلوم المختلفة، وهذه العلوم خرجت نهائياً من الفلسفة واستقلت وأصبحت تكنيكاً يسير بعد اليوم مصير الانسانية. الفلسفة بلغت نهايتها في عصرنا لأنها حققت كل الانجازات العلمية التي كانت تحتويها، فأصبحت عملية اندماج الانساني في محيطه الطبيعي مهمة التكنيك لا الفلسفة.

**النهاية بمعنى التلاشي والزوال:** لقد مهّد كانط في فلسفته النقدية لفكرة نهاية للفلسفة، لعدم وجود موضوع لها يمكن أن يكون قابلاً لنظر يصل فيه العقل المحض الى اليقين. وفكرة تلاشي الفلسفة بسبب زوال موضوعها نجدها عند أكثر من فيلسوف في عصرنا. يكفي أن نقول بأن رودلف كارناب قد قال بمثل هذه النهاية للفلسفة اذ شبهها بشجرة ضخمة أنبتت مختلف العلوم، غير أن كل فرع جديد استقل عن الشجرة الأم والغصن الأخير الذي بقي لشجرة الفلسفة كان المنطق، غير ان هذا الغصن بدأ يستقل أيضاً ولن يبقى للشجرة الأم سوى جذع سرعان ما ييبس ويتلاشى. وكذلك فقد أكد ميشال فوكو بأن الفلسفة المتمثلة بالميتافيزيقا قد انتهت مع حلول الحداثة La modernité المتميزة بسيطرة الاقتصاد والبيولوجيا والألسنية والتي تنطلق من تحليلية التناهي؛ أي تنظر الى الانسان ككائن متناه يستعمل لغة لا يتحكم بكل دلالاتها، ويخضع لقواعد العمل دون أن تكون له السيطرة على الانتاج، ولا يوجد إلا بأعضاء بدنه وداخل تشعُّب أعصابه. ان الميتافيزيقا انتهت لأن الحداثة حين تطرح الانسان ككائن يعمل تندد بها كفكر مستلب وايديولوجيا، وحين تطرح الانسان ككائن يستعمل لغة معينة فإنها تظهر الميتافيزيقا كحقبة ثقافية Episode culturel قد مرّت ومضت الى غير رجعة.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، طبعة بويج، بيروت، 1938.
- Carnap, Rudolf, Le Problème de la logique, de la science, éd., Hermann, Paris, 1935.
- Foucault, Michel, Les mots et les choses, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Heidegger, Martin, La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Kiergaard Vivant, éd. Gallimard, Paris, 1966.
- Kant, E., La Religion dans les limites de la simple raison, éd. Vrin, paris, 1972.


جورج زيناتي

## هُوِيَّة

**Identité**
**Identity**
**Identität**

أ ـ الـ « هوية » كلمة مولدة اشتقها المترجمون القدامى من الـ « هو » لينقلوا بواسطتها الى العربية ـ كما يقول الفارابي ـ المعنى الذي تؤديه كلمة « هست » بالفارسية وكلمة « استين » باليونانية أي فعل الكينونة في اللغات الهندو أوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول، ثم عدلوا عنها ووضعوا كلمة « الموجود » مكان الـ « هو » و« الوجود » مكان الـ « هوية ».

ومع ذلك فلقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به يكون الشيء هو نفسه. يقول الفارابي: « هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل « واحد »، وقولنا إنه هو إشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك ». (التعليقات ص 21). ويميز الجرجاني في تعريفاته بين الماهية والهوية والحقيقة والذات والجوهر فيقول: « والأمر المتعقل (أي فكرتنا عن الشيء) من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً، ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً، ومن حيث أنه محل للحوادث جوهراً ».

يمكن أن نقرر إذن ان معنى « الهوية » في الاصطلاح الفلسفي العربي القديم قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره. فالهوية بهذا الاعتبار أخص من الماهية: الهوية تقال على الجزئي والماهية على الكلي. وبعبارة أخرى: « ما به الشيء هو هو يسمى ماهية اذا كان كلياً كماهية الانسان وهوية اذا كان جزئياً كحقيقة زيد ». (كليات ابي البقاء).

وتستعمل كلمة « هوية » في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى كلمة Identité, Identity التي تعبر عن خاصية المطابقة: مطابقة الشيء لنفسه، أو مطابقته لمثيله. والمطابقة بهذا المعنى تكون، إذن، إما عددية (أو شخصية)، Numérique, Personnelle وفي هذه الحالة تعبر عن كون الشيء يظل مفرداً وحيداً على الرغم من تعدد أسمائه وعلى الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه زمن وجوده، وإما نوعية (أو كيفية) Spécifique, Qualitative، وفي هذه الحالة تعبر عن التطابق والتماثل بين شيئين متمايزين من حيث العدد والزمان والمكان ولكن لهما الخصائص والصفات نفسها أو يشتركان في بعضها. وهكذا فـ « أبو نصر » و« الفارابي » و« المعلم الثاني » أسماء لشخص واحد هو الفيلسوف العربي المعروف الذي يبقى في هوية مع نفسه سواء سميناه بهذا الاسم أو ذاك، وسواء كان ذلك في هذا الزمان أو في زمان آخر، في هذا المكان أو في مكان غيره، فالهوية هنا عددية وشخصية. أما عندما نقول مثلاً « اننا نستعمل القلم نفسه » فان المعنى قد يكون اننا نتناوب على قلم واحد بالعدد هو هذا الذي بيدي، والهوية هنا عددية، وقد يكون المعنى اننا نستعمل النوع نفسه من الاقلام (قلم بيك مثلا) والهوية هنا نوعية. وفي جميع هذه الحالات لا فرق بين قولنا هوية وقولنا « ذاتية ».

هذا ويمكن استعمال كلمة « تذاوت » أو « تهاوي » ـ إسماً وفعلاً ـ لأداء معنى S'Identifier أي الدخول على صعيد الوجدان (أو الفكر أو الخيال) في هوية واحدة مع شخص آخر ـ بطل القصة مثلاً ـ وبالتالي التفكير كما يفكر، والشعور كما يشعر، والتصرف مثلما يتصرف.

ب ـ هناك معنى آخر لـ « الهوية » يعبر عنه الجرجاني في

تعريفاته بالقول: «الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق». وقريباً من هذا ما يقوله ابو البقاء في كلياته من أن «الاحق باسم الهوية من كان وجود ذاته من نفسها وهو المسمى بواجب الوجود والمستلزم للقدم والبقاء». وقال غيره إن الهوية هي الوجود المحض الصريح المستوعب لكل كمال وجودي شعوري. وفي «تعريفات» الجرجاني أيضاً: «الهوية السارية في جميع الموجودات ما اذا أخذ حقيقة الوجود لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء». وأيضاً «الهوية: الغيب الذي لا يصح شهوده للغير كغيب الهوية المعبر عنه كنهاً باللاتعيين وهو ابطن البواطن». وواضح أننا هنا أمام مفهوم يستمد معناه من رؤية تتبنى نوعاً ما من وحدة الوجود (قارن مع «الواحد» عند افلوطين و«الجوهر» عند سبينوزا).

ج ـ أما «فلسفة الهوية» Philosophie de L'Identité فهي مذهب خاص قال به الفيلسوف الالماني شلنغ Schelling 1775 ـ 1854 الذي كان يرى ان الحقيقة كامنة لا في الذات وحدها كما كان يقول سلفه فخته بل في وحدة الذات واللاذات. لقد ارتأى شلنغ انه على قمة الأشياء يوجد المطلق الذي تشكل فيه الذات والموضوع هوية واحدة. فالمطلق ليس ذاتاً ولا موضوعاً، وليس فكراً ولا طبيعة بل هو «الهوية» أو اللاتباين الذي يجمع في وحدة واحدة الفكر والطبيعة، الذات والموضوع مثله في ذلك مثل «الواحد» عند كل من برمنيدس وأفلاطون وأفلوطين.

د ـ مبدأ الهوية (أو مبدأ الذاتية) هو أحد المبادىء التي اعتبرها أرسطو مبادىء للعقل، واضحة بذاتها لا تحتاج الى برهان لكونها أساس كل برهان. وقد وضع أرسطو مبدأ عدم التناقض، وصيغته: «يمتنع ان يحصل نفس المحمول وان لا يحصل، في نفس الوقت، لنفس الموضوع، ومن نفس الجهة». نقول وضع أرسطو هذا المبدأ على رأس المبادىء العقلية ثم اشتق منه مبدأ الهوية الذي يعبر عنه بـ «ما هو هو». أما المبدأ الثالث فقد عبر عنه أرسطو بقوله «لا وسط بين النقيضين» وعبر عنه العرب القدماء بالقول «النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان» ويسمى بمبدأ الثالث المرفوع، أو مبدأ الوسط الممتنع.

أما المحدثون فيرتبون هذه المبادىء انطلاقاً من مبدأ الهوية الذي يعتبرونه الأصل، وذلك لاعتبارات منطقية لا مجال للخوض فيها هنا. المهم هو أن نؤكد على أن هذه المبادىء تخص أحكامنا عن الأشياء لا الأشياء ذاتها، فمبدأ الهوية يعبر عن الاتساق المطلق للفكر مع نفسه، لا عن دوام الشيء على حالة واحدة، الشيء الذي يؤدي الى إنكار الحركة والتغير. فاذا قلنا إن مبدأ الهوية يعبر عنه بـ «أ هو أ» أو (أ = أ) فالمقصود هو انه اذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبداً. مثال ذلك أننا اذا قلنا: «ان فلاناً ولد يوم 12 اكتوبر 1980» وكان هذا القول صادقاً في اليوم والسنة نفسيهما، فإنه سيظل صادقاً أبداً... أما مبدأ عدم التناقض فينصّ على أن القضية ذاتها لا يمكن ان تكون صادقة وكاذبة معاً، في حين ينص مبدأ الثالث المرفوع على أن القضية إما أن تكون صادقة وإما أن تكون كاذبة. ومن المفيد هنا لفت الانتباه إلى أن التناقض لا يعني التضاد. فالقضيتان المتناقضتان Contradictoire تشتملان على الحدود نفسها ولا تختلفان إلا في كون الواحدة منهما موجبة والأخرى سالبة. أما القضيتان المتضادتان Contraire فتختلفان لفظاً وتقرر الواحدة منهما عكس ما تقرره الأخرى. فالقضية «كل انسان فانٍ» نقيضها هي القضية «ليس صحيحاً أن كل إنسان فانٍ» أما ضدها فهو القضية: «لا انسان فانٍ» وواضح أن نقيض القضية السابقة يسمح بالقول: «إن بعض الناس فانون» في حين أن ضدها لا يسمح بذلك مطلقاً.

محمد عابد الجابري

## واجِب

**Devoir**
**Duty**
**Pflicht**

الواجب عند الرجل هو كل ما يترتب على المرء القيام به نتيجة اضطلاعه بمسؤولية او ارتباطه بعمل. فاذا أخذ المرء على عاتقه القيام بعمل ما، ترتبت عليه واجبات تحددها طبيعة ذلك العمل. وعليه فلا واجب الا بالاضافة الى التزام ومسؤولية، وهذا لا يحتاج الى توضيح. فالرجل الذي يصبح رب أسرة وينجب أطفالاً يكون مسؤولاً عنهم، وتترتب عليه واجبات تجاههم تتعلق بتربيتهم وتعليمهم والمحافظة عليهم... الخ. والرجل الذي يصير طبيباً تترتب عليه واجبات منها: معالجة المريض وانقاذ حياته... الخ. وهذه الواجبات تحددها القواعد السلوكية لمهنة الطب. ولكل مهنة قواعدها الأخلاقية الخاصة.

وقلما يثاب الرجل على القيام بواجباته الا في ظروف صعبة. ولكن من يهمل واجباته، فإنه يكون موضع نقد وازدراء ومقاطعة بل، قد يحال الى المحاكم لينال ما يستحقه من عقاب. فمن يقوم بواجباته لا يستحق ثناء ولا شكراً وان كان اهمالها يستتبع الملامة والتشهير والإبعاد او النفي وغير ذلك من العقوبات.

وقد تتعدد التزامات المرء ومسؤولياته وتتعارض، وبذلك تتعدد واجباته وتتعارض. فمثلاً قد يكون امرؤ رب أسرة كبيرة ويكون في الوقت نفسه محاسباً لشركة، فيكون في هذه الحالة مسؤولاً عن أسرته وعن أموال الشركة في وقت واحد وله واجبات تجاههما. فمن ناحية ينبغي أن يوفر لأسرته أسباب الحياة السعيدة، ومن ناحية اخرى ينبغي عليه أن يكون أميناً على أموال الشركة. فإذا حدث ان راتبه لا يكفيه لسد حاجات اسرته في حين تحقق الشركة منه أرباحاً كبيرة، فإن من الممكن ان يحدث صراع بين واجباته تجاه أسرته وواجباته تجاه الشركة. وأي منهما لا تفتأ محاولة ان تجتذبه. ويجد المرء نفسه في حالة من التوتر لا يزول الا اذا اختار احد الجانبين. وهذا الاختيار يتوقف على ما للمرء من مبادىء أخلاقية. فقد يختار ان تعيش أسرته في فاقة ويكون أميناً على أموال الشركة أو بالعكس، قد يختار ان تعيش أسرته في يسر وبحبوحة ويخون ما وكلت اليه الشركة من مسؤوليات.

وحين تتعارض المواقف، فإن اختيار المرء لموقف دون آخر يعتمد على اعتقاده بما للواجب من مكانة بين القيم الأخلاقية الأخرى. فمع ان فلاسفة الاخلاق يرون ان الواجب أحد المقولات الاخلاقية الرئيسة فأنهم يختلفون في أولوية هذه المقولة. فمنهم من يعتبر الواجب المقولة الأساسية التي لا ترتد الى المقولات الأخلاقية الأخرى ويعرف هذا الاتجاه بمذهب الواجب لأن أنصاره مثل كانط 1724 - 1804 وروص 1877 - 1940 يرون أن ما هو واجب مستقل عن المقولات الأخرى ولا يعتمد عليها مثل الخير واللذة والمنفعة والسعادة والاستحسان وغير ذلك. فللواجب من وجهة النظر هذه قيمة اخلاقية تبرر الالتزام به دونما اعتبار لما قد يستتبع من نتائج حسنة أو سيئة بالنسبة للفاعل سواء أكان فرداً ام مجموعة. فلا عبرة لما يترتب على القيام بالواجب من عواقب لأن الواجب ملزم بذاته ولذاته. وبكلمة أخرى للواجب قيمة اخلاقية باعتباره الغاية القصوى وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونه.

ولكن بعض الفلاسفة يرون أن الواجب ليس مقولة أساسية بل مستمد من مقولات اخلاقية اخرى كالحق والخير والسعادة والمصلحة الشخصية المستنيرة وغيرها. ويعرف هذا الاتجاه بمذهب القيمة، إذ يرى أصحابه مثل بنثام 1748 - 1832 وملّ

1806 ـ 1873 وسيجويك 1838 ـ 1900 وديوي 1859 ـ 1952 أن ما هو واجب يعتمد على ما هو نافع أو لذيذ أو ما يستحسنه المجتمع أو يخدم المصلحة أو يؤدي إلى تطور الشخصية وتكاملها... الخ. ولهذا لا يكون فعل ما، في نظر هؤلاء واجباً بذاته ولذاته بل لأنه لذيذ أو خير أو مستحب أو موضع استحسان المجتمع أو يخدم المصلحة الشخصية... الخ. بكلمة أخرى للواجب قيمة أخلاقية باعتباره أداة ووسيلة لتحقيق قيمة أخلاقية تعد الغاية القصوى.

وسواء أكان الواجب مقولة أساسية أم مشتقاً من مقولة اخلاقية أخرى وتابعاً لها، فأننا نستخدم للتعبير عن الواجب جملاً موجبة أو سالبة تتضمن الألفاظ « ينبغي » و« لا ينبغي » وما في معناها. فتقول « ينبغي أن نحفظ العهد »، « لا ينبغي أن نخون العهد ». « يجب أن نخلص في العمل »، « لا يجب أن نتهاون في العمل»، «ينبغي أن نذكر المعروف»، « لا ينبغي أن نتنكر للمعروف» وغيرها كثير. وكلها تفيد ما يجب عمله وما لا يجب.

وتجدر الاشارة هنا الى ان الفلاسفة لا يعترضون على صحة هذه الجمل بل يسلمون بها ويحترمونها ويتخذون منها قواعد يهتدون بها في حياتهم وتعاملهم مع الآخرين. فلا يجرؤ أحدهم على القول « لا ينبغي أن نحفظ العهد »، أو « خيانة العهد واجب ». وعليه اذا كان الفلاسفة متفقين على ما يجب غمله وعلى ما لا يجب، فعلام إذن يختلفون؟

الجواب أنهم يختلفون في تفسير وتحليل كلمة « ينبغي » و« لا ينبغي » وكل الألفاظ التي تفيد معنى الواجب. بكلمة أخرى أن الاختلاف بينهم ليس أخلاقياً بل هو إن جاز التعبير ميتا ـ اخلاقي. فإنهم يذهبون في تحليل « ينبغي » و« لا ينبغي » مذاهب شتى يمكن ان نحصرها إجمالا فيما يلي: الطبيعة او الاختبارية، اللاطبيعية أو الحدسية والوضعية المنطقية.

**1 ـ الطبيعة أو الاختبارية:**

نشأ المذهب الطبيعي في الأخلاق نتيجة محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في ميدان الأخلاق. فعمد أنصاره ـ برغم وجود اختلافات جوهرية بينهم ـ الى رد المفاهيم الاخلاقية ومنها الواجب الى مفاهيم سيكولوجية أو بيولوجية او اقتصادية او عملية، واعتقدوا ان الخلافات الأخلاقية يمكن حسمها على أساس معطيات هذه المفاهيم. فالخير عندهم يكافىء لفظة مثل « اللذة » أو « السعادة » أو « ما يكون موضع الاهتمام والرغبة »، و« ينبغي » تعادل لفظة مثل « ما يفرضه المجتمع » أو « تقتضيه المصلحة الشخصية المستنيرة » أو « ما يؤدي الى حل موقف متأزم » وغير ذلك.

ولما كان الطبيعيون يبدأون بمعطيات واقعية سيكولوجية أو اجتماعية، فإنهم مضطرون الى اشتقاق « ما ينبغي أن يكون » من « ما يكون ». ولذلك اعتبروا الواجب مقولة مشتقة من مقولات أخلاقية أخرى، وهذه بدورها تعتمد على معطيات طبيعية. فمثلاً اعتقد بنشام ان الخير الأقصى هو تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، ثم اشتق الواجب من مقولة الخير فقال « ينبغي تحقيق اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس ». وهكذا يجعل بنثام الواجب معتمداً على الخير والخير هو المنفعة ومستمداً منه. كذلك فعل مل حين قال ان الدليل الوحيد على أن شيئاً ما جديراً بالرغبة هو أن الناس يرغبون فيه بالفعل، فاستنتج مل ان السعادة ينبغي ان تكون ما يرغب به الناس من كل واحد منهم يرغب في تحقيق سعادته.

ومن الواضح أنه يتعذر استخلاص نتيجة تنطوي على الزام أو واجب من مقدمات لا تنطوي الا على معطيات واقعية. من هنا فان النظريات الاخلاقية التي تحاول استنتاج ما ينبغي عمله من وقائع موضوعية ترتكب في جملتها، مغالطة كان هيوم 1711 ـ 1776 أول من أشار اليها حين قال ان « ينبغي » لا يمكن استنتاجها من « يكون » لأن النتيجة لا يمكن ان تتضمن أكثر مما في المقدمات. وعليه فالنظريات الطبيعية لا تستطيع أن تقدم تفسيراً للواجب الذي يؤدي دوراً مهماً في الحياة الأخلاقية، فلا مكان للواجب في أخلاقيتهم.

ويذكر ان بريجارد 1871 ـ 1947 في مقال مشهور له بعنوان « هل تستند الفلسفة الأخلاقية الى غلطة؟ » الذي نشر عام 1912 في مجلة الفكر Mind شرح المغالطة التي ارتكبتها المذاهب الطبيعية الأخلاقية بشيء من التفصيل، فقال: ان أغلب الفلسفات التقليدية أخطأت حين زعمت أن كل ما هو واجب هو ما يؤدي الى الخير أو السعادة أو المنفعة. فإن ما هو واجب لا يحتاج الى تبرير. فليس من الضروري أن يؤول ما هو واجب الى ما هو خير أو نافع... الخ. فالسبب في أن أغلب الناس يحفظون العهود، هو أن حفظ العهد ملزم وواجب. فقد يكون فعل ما واجباً حتى لو لم يؤدِ الى خير بل قد يلحق الأذى أحياناً.

**2 ـ اللاطبيعية أو الحدسية:**

يرى أصحاب هذه النظرة عامة ومنهم، كانط وروص

وبريجارد ان الأشياء لا تكون خيرة والافعال ملزمة أو واجبة لأنها تؤدي الى أشياء أخرى كالسعادة أو اللذة او تحقيق رغبة أو منفعة او نيل استحسان المجتمع، بل لأنها كذلك بذاتها ولذاتها. وعلى هذا فهي لا تحتاج الى ما يبرر اعتقادنا بخيريتها او التزامنا بها. فهي خيرة بذاتها وملزمة بذاتها وجديرة بالتقييم وبالعمل بذاتها ولذاتها. وان الانسان يدرك خيرية الأشياء الخيرة والزام الأفعال الواجبة بالحدس. فيدرك ان بعض الأشياء خيرة بذاتها وبعض الأفعال ملزمة بذاتها وليس لأنها وسيلة لتحقيق غاية أخرى دونها. وعليه يكون السؤال «لماذا ينبغي أن نفعل كذا وكذا؟» مثل «لماذا ينبغي أن نحفظ العهد؟» غير وارد كالسؤال «لماذا ينبغي أن يكون العشب أخضر؟» لأنه سؤال مغلوط اذ لا يحتاج الى ما يبرره.

ويتفق أنصار هذا المذهب على أن للانسان ملكة خاصة يدرك بواسطتها خيرية الأشياء الخيرة والزامية الأفعال الملزمة مباشرة على نحو ما يدرك بالبصر اللون الأصفر. وهذه الملكة تدعى بأسماء مختلفة منها العقل الصرف، الحدس، الضمير أو الحاسة الخلقية، وهي أشبه بحاسة سادسة.

وفوق ذلك يتفق اللاطبيعيون على أن في الأشياء الخيرة والأفعال الملزمة خاصية أخلاقية موضوعية تدرك بالحدس مباشرة على نحو ما يكون في الاشياء خصائص طبيعية تدرك بواسطة الحواس مباشرة، ويرون ان القضايا الاخلاقية بسيطة غير مشتقة وعصية على التعريف في حدود أخرى شأنها شأن الخصائص الطبيعية كالأصفر. وإذا ادّعى بعض الناس انهم لا يدركون هذه الخاصية الأخلاقية غير الطبيعية. فلا يعني ذلك انها غير واقعية أكثر من ادعاء البصير أن اللون الأصفر غير موجود بحجة انه لا يدركه، انما يدل على انهم مصابون بالعمى الأخلاقي إصابة البصير بالعمى البصري.

لقد كان كانط من أشد دعاة نظرية الواجب في الأخلاق. ويمكن إجمال مذهبه فيما يلي:

أ ـ تقوم ماهية الأخلاق في الدافع الذي منه يصدر العمل، فيكون الشخص أخلاقياً حين ينطلق من احساس بالواجب. لهذا فالرجل الذي يحفظ العهد أو يسدد ديونه تحاشياً لعقوبة او خدمة لمصلحته ليس اخلاقياً، انما يكون اخلاقياً إذا أدرك فقط انه ينبغي ان يحفظ العهد ويسدد الديون لأن من واجبه ان يفعل ذلك بقطع النظر عن ما يترتب على ذلك من نتائج. وعلى هذا فالانسان الخير هو انسان ذو إرادة خيرة أي الذي يعمل انطلاقاً من احساس بالواجب. وبعبارة كانط لا يمكن ان نتصور شيئاً في العالم أو حتى خارجه يمكن ان نطلق عليه خيراً بصورة مطلقة وبدون قيد ولا شرط سوى الارادة الخيرة. فالارادة الخيرة خيرة لا لم لها من آثار ونتائج، بل لأنها خيرة بحد ذاتها. وان ما يستتبعها من نتائج نافعة وضارة لا يزيد ولا ينقص من قيمتها لأنها خيرة بذاتها.

(ب) تتمثل الارادة الخيرة التي تعمل انطلاقاً من الواجب في شمولية الفعل أو فيما اطلق عليه كانط الآمر المطلق. اذ لما كانت الكائنات البشرية كائنات عاقلة، كان من الواجب عليها ان تتصرف بطريقة عقلانية، وهذا يعني عند كانط أن الانسان ينبغي ان يتصرف وكأن طريقة سلوكه قد أصبحت قانوناً كلياً شاملاً. ولهذا فكل فعل ينبغي تقويمه في ضوء ما كان يحدث لو أصبح دستوراً أو قاعدة عامة للسلوك. وهكذا لا يمكن اعتبار الكذب فعلاً أخلاقياً تحت أي ظروف؛ لإننا لو اعتبرنا الكذب قاعدة عامة ينبغي على الناس الامتثال لها والعمل بمقتضاها، فإن الاخلاق تغدو مستحيلة. وقد صاغ كانط الآمر المطلق في صيغ متعددة منها قوله في القاعدة الأولى «افعل طبقاً للقاعدة التي تريد»، جعلها قانوناً شاملاً، فكل فعل يريده فاعله أن يصير قانوناً عاماً يكون فعلاً أخلاقياً وملزماً.

هكذا نجد أخلاق الواجب بلغت الذروة عند كانط. فما هو واجب واجب بما هو في ذاته وليس بما له من نتائج وآثار تعود على الفاعل.

ان نظرة كانط في الواجب تنطوي على صعوبة بالغة الأهمية إذ تعجز عن معالجة حالات تتنازع فيها الواجبات. وهذه حالات كثيرة مثيرة للحيرة والالتباس. لنفرض انني أخذت على عاتقي كتمان سر، ثم سألني أحد الناس عنه، فإنني لا أستطيع أن أقول الصدق وأحفظ عهدي. ولكن ينبغي ـ حسب الأخلاق الكانطية ـ أن أقوم بالاثنين معاً. وفي موقف كهذا يتعذر عليّ من الناحية المنطقية تعميم سلوكي: فإذا قلت الصدق، فإني أخون العهد الذي قطعته على نفسي بكتمان السر واذا حفظت العهد، فلا أقول الصدق، فينعدم هنا الاختيار بين موقفين متنازعين.

هذا النقص في نظرة كانط أدى ببعض الحدسيين مثل روص الى القول بأن القواعد الاخلاقية هي أقرب الى التعميمات منها الى الأوامر المطلقة التي لا تعترف باستثناء. فعلى العموم ينبغي ان نقول الصدق، ولكن قد تنشأ ظروف خاصة نشعر عندها انه يتوجب علينا أن نكذب، وليس في هذا أي تدهور أخلاقي. فمثلاً إذا جاءنا مجنون مسلح بمسدس يبحث عن أحد أقاربنا، فمعروف انه ليس من

الأخلاق في شيء اطلاعه عن مكان قرينا بحجة ان قول الصدق واجب. فإن قول الصدق وحفظ العهود وتسديد الديون إلتزامات ينبغي على المرء الإلتزام بها شريطة ألا تنشأ ظروف أخرى قاهرة تجعلها غير نافذة. وقد أطلق روص على هذه الالتزامات إسم الواجبات الظاهرية. فالمرء ملزم على القيام بها بشرط ألا تكون هناك ظروف قاهرة أخرى أو أن تتساوى كل الظروف. وعلى هذا النحو يتحقق الهدف من القواعد الأخلاقية الموضوعية دون تعارض مع أحكام الحاسة السليمة. حقاً اننا نستهجن سلوك جندي أسير يبوح بأسرار عسكرية تلحق الضرر بجيشه على أساس أنه يلتزم بمبدأ الآمر المطلق.

3 ـ الوضعية المنطقية:

الوضعية المنطقية حركة فلسفية حديثة نسبياً، انطلقت من المبدأ القائل بأن لا يمكن اختباره ولو من حيث المبدأ يعد هراء وسخفاً. فهو ليس صادقاً ولا كاذباً بل لا معنى له. وعلى هذا الأساس استبعدت الوضعية المنطقية الميتافزيقا واعتبرتها كلاماً فارغاً.

أما في مجال الاخلاق فقد رأى الوضعيون المنطقيون على العموم بأن الجمل الاخلاقية لا تعبر عن قضايا، وهي لذلك ليست صادقة ولا كاذبة، وفي الوقت نفسه أخذوا بمقولة هيوم واللاطبيعيين بأنه يستحيل بالمنطق أن نستنتج ما ينبغي عمله مما هو كائن. أي رد ما هو واجب الى ما هو واقع، ولكنهم لم يستبعدوا الأخلاق من ميدان الحياة لأنها تقوم بدور مهم فيه. لذلك كان لا بد من أن يجدوا تأويلاً آخر لها يختلف عن تأويل الحدسيين من جهة وعن تأويل الطبيعيين من جهة أخرى لأنهم عارضوا الحدسيين في إنكارهم وجود حاسة اخلاقية تمكن الانسان من ادراك ما هو أخلاقي وعارضوا في الوقت نفسه الطبيعيين في إمكان رد الأخلاق الى معطيات سيكولوجية أو اجتماعية وغيرها.

ومع وجود بعض الاختلافات الطفيفة بين اتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كادوا يجمعون على ان الجمل الاخلاقية تتضمن أوامر تنكرت في صيغ قضايا حملية. وعليه فلا تنطوي الجمل الاخلاقية على معان وصفية بل على معان توجيهية وإرشادية. أو هي تعابير عن انفعالات شأنها شأن تهاليل الفرح وصرخات الغضب وصيحات الاستحسان والاستنكار وتقوم بدعوة السامع الى القيام بشيء أو تجنب شيء. لهذا فالجمل الأخلاقية لا يناقض بعضها بعضاً أكثر من تناقض الأوامر والصرخات الانفعالية بعضها بعضاً. فالجمل الأخلاقية مبادىء للعمل وتجيب عن السؤال «ماذا ينبغي عمله»؟ والأخلاق علم عملي لأنه لا يسعى الى معرفة ما هو واقع بل الى ما ينبغي عمله.

فكارناب 1891 ـ 1970 يرى أن العبارة التقويمية ليست سوى أمر وضع في صورة لغوية مضللة وقد يكون لها آثار في أفعال الناس وردودها وقد تكون هذه الآثار مطابقة لرغباتنا أو لا تكون، ولكنها ليست صادقة ولا كاذبة. أما البرفسور آير 1910 فيرى أن الحدود الأخلاقية لا تعبر عن المشاعر فحسب، بل تستهدف إثارتها كذلك فتحفز الناس الى العمل. والواقع ان بعضها تستخدم على نحو يضفي على الجمل التي تستعمل فيها صفة الأوامر.

ومهما يكن الأمر، فإنه حين تنفي النظريات الانفعالية ـ الأمرية الموضوعية عن الجمل الاخلاقية، فإنها تحفزنا الى أن نكون اكثر اعتدالاً وتسامحاً مع الآخرين. ان تبني هذه النظريات لها آثار في حياتنا الأخلاقية إذ تجعلنا ننظر الى الحكم الأخلاقي على انه أقرب إلى العمل منه الى تقديم شهادة أو إعطاء معلومات.

كريم متى

## واحِد ( وحدة )

**Un**
**One (ness)**
**Ein (heit)**

1 ـ يكتب أرسطو في الميتافيزيقا: «بصورة عامة، يقال الواحد على كل ما لاينقسم، من حيث لا ينقسم». (1016 ب).

ويلخص هذا التعريف بعموميته تاريخ مصطلح الواحد في الفلسفة السابقة على أرسطو واللاحقة له لقرون عديدة، بما فيها اللاهوت وعلم الكلام. ذلك ان الخلاف الفلسفي سوف لن يتناول هذا الاطار العام بل ما يوجد ضمنه، أي ما هو الذي لا ينقسم.

أ ـ وأرسطو نفسه لا يفعل سوى أن يستعيد مجمل الآراء السابقة بعد تنظيمها، مقدماً بذلك نموذجاً يصلح للتعميم عن وضع المصطلح الفلسفي الفضفاض والمحدد بالسلب فقط.

ـ فالواحد يقال بدءاً في معارضة الكثير. وذاك هو تحديده السلبي ومعناه الدقيق الوحيد.

ـ والواحد يقال إيجاباً، على أول « سلسلة الأعداد الطبيعية » على حد تعبير الرياضيين. ويشكل مصدرها جميعاً، يضيف الفيثاغوريون، ويشرحون ذلك بالقول: ان الأعداد هي اما شفع واما وتر. والشفع لامتناه، أما الوتر فمتناه. والحال أن الواحد شفع ووتر معاً فهو مصدرها جميعاً بالإضافة. وعنه وعنها يصدر الوجود وجواهر الأشياء لأن الأعداد لحمة العالم.

ـ غير أن أول من أطلق الواحد على الواحد بالعدد وعلى الأول في الوجود كان اكسينوفان الذي أكد أن « الواحد هو الله »، لسبب بسيط ان الكون (الموجود) هو الله والله واحد. ويرى أرسطو في اكسينوفان رائد المدرسة ماليسوس في الوحدة المادية، ولمدرسة برمنيدس في الوحدة الشكلية (أو الصورية كما يقول العرب).

ـ ويشغل اتباع برمبيدس حيّزاً خاصاً في تاريخ الفلسفة بصدد مشكلة الواحد. فعنهم اشتهر ان الكل واقع واحد وان الكل ثابت لا يتغير. لأن خارج الكون لا عدم وثمة بالضرورة شيء واحد كائن هو الكون نفسه ولا شيء سواه.

ـ ويذهب أرسطو الى ان التأكيد على واحدية الكل لا ينفك عن التأكيد على واحدية المبدأ المفسر مادياً كان أم روحياً. ولا يسعني إلا الموافقة على استنتاج أرسطو وإن كانت الموافقة على تفسيره هو، تحتاج الى ضيق نظر خاص.

فأرسطو إذن يرفض المبدأ التفسيري الواحد للكون، إلا انه يظل يعتبر، مع ذلك:

ـ من جهة، أن لا فرق بين أن نلحق ما هو كائن بالكون أو بالواحد، فهما يتقابلان على الأقل ان لم يتهاهيا، لأن الواحد هو الكون والكون هو الواحد بمعنى من المعاني (1061 أ).

ـ ومن جهة أخرى، أن معرفة ما إذا كان الكون والواحد جواهر للأشياء، أم ما إذا كان كل منهما شيئاً آخر غير الكون والواحد، هي المسألة الأعسر على الحل والأكثر إلحاحاً من بين جميع مسائل الميتافيزيقا.

ولذا تراه لا يتردد في إعلان ان الميتافيزيقا نفسها علم الجوهر والواحد والكثير وأضدادها المشتقة منها.

إلا ان ذلك لا يمنعه من الاعتراف ان الواحد اسم مشترك أساساً (مشكك يقول ابن رشد) أي يطلق بمعان تكاد لا تحصر، يلخصها المعنى الذي افتتحت به هذا البحث.

فالواحد يطلق بالعرض وبالذات عند أرسطو.

والواحد بالعرض عنده هو ما يدل على شيء واحد بعينه بعبارات مختلفة تشير إحداها الى جوهره والأخرى الى أعراضه اللاحقة به.

والواحد بالذات، هو الواحد المتصل من جهة. وهو الواحد غير المنقسم في النوع لدى الادراك من جهة أخرى، وهو الجنس الواحد كذلك، وهو أخيراً ما تعريفه يعبر عن وحدة ماهيته.

ولا ينسى أرسطو، وشراحه، ان يستعرضوا تقسيماً آخر للواحد فيقال:

الواحد بالعدد، والواحد بالنوع، والواحد بالجنس، والواحد بالمماثلة (بالمناسبة يقول ابن رشد).

ب ـ وباستثناء الشكاكين والذريين الذين يميلون الى التعددية، لا نجد ما هو جدير بالإشارة طيلة العصور الفاصلة بين أرسطو والفلسفة الحديثة سوى رأي افلوطين الذي يرفع الواحد فوق العقل والنفس ويعتبره مصدراً للوجود بأسره وضامناً لوحدة وجوده مع علوّه عن التعريف والمعرفة.

فأهل « التوحيد والعدل » في الاسلام (المعتزلة) يمعنون في الواحد تنزيهاً على طريقة أفلوطين وفي الدفاع عن وحدته ضد أهل التثليث والاشراك على طريقة أرسطو: « أن قولنا في الشيء انه واحد، يقتضي انه في الوجه الذي صار واحداً لا ينجزأ ولا يتبعّض » (القاضي عبد الجبار).

أما ابن رشد فلا يفعل سوى ان يشرح مذهب أرسطو في الواحد مصححاً انحرافات ابن سينا.

ج ـ وعلى الجملة كلما كان معنى الواحد مقترناً بالتناهي والتمام كلما كان ضامن اليقين وبالتالي الحقيقة ومطابقة القول للواقع، فالحقيقة واحدة ولا يمكن ان تكون أكثر. والعالم واحد هو الذي مركزه الارض ولا يمكن أن يكون أكثر. والله واحد لا شريك له. ولا يمكن الاحتجاج بلا تناهي قدرة الله وتمامية المتناهي، لأن رسم الدائرة المقفلة يعطي الصورة الممكنة لحل هذا التناقض فهي متناهية تامة ولامتناهية في آن معاً.

2 ـ وينبغي انتظار الريبية الحديثة مع هيوم، الذي يستعيد الشكلية القديمة، لتعود الحقيقة نسبية ويفتح المجال أمام مذهب الكثرة المعاصر الذي عممه برتراند راسل.

أ ـ إلا أن الواحد القديم سيعرف تحولاً أساسياً مع ديكارت، وبصورة خاصة مع كانط حيث ستصبح الوحدة في الفلسفة وحدة سستام معرفي في الأصل. وحدة نظام العلم المقفل الناجز. فمع كانط يصبح مصدر هذه الوحدة ليس الكون أو الله، او الطبيعة الطابعة (سبينوزا)، بل الأنا الأعلى

الذي يتمظهر في الكوجيتو الكانطي، ويضفي على المعرفة البشرية مشروعية كونها علماً بفضل انضوائها في ستام مقفل يمكن معرفة أجزاءه- ومواقعها وغيابها قبلياً: ستام أو كل واحد لا ينمو بالتراكم من خارج، بل بفعل التنامي الداخلي، فيكبرَ ويظلّ محافظاً على وحدته العضوية.

وتقول هذه الصفة الأخيرة الكثير عن مضمون الوحدة الحديثة: فهي، من جهة، تستعيد أعتق أبعاد المصطلح في الثبات والتناهي والكمال، مشكِّلة بذلك علامة الثقة بوحدة العلم ويقينه. غير انها تعلن، من جهة اخرى، وحدة الأنا الأعلى ووحدة الجنس البشري وتبشر بسلام العلم الواحد والعقل الواحد ازاء حرب المدارس الفلسفية «القائمة على الخطأ»، مشكلة بذلك رجعاً باهتاً للديمقراطية الحديثة وتساوي جميع الأفراد في وحدة الكل. وهي رغم إصرارها على نسبية المعرفة البشرية تطلق هذه المعرفة في مجال الظاهرات. وتتيح المجال لهيغل ليعود الى بناء الدوغمائية التوتاليتارية الخانقة (في قراءاته المشهورة على الأقل).

ب ـ فمع هيغل يتوحد معنى الواحد نهائياً بمعنى الكل توحداً عضوياً. وتمتد الوحدة في عروق الستام كله: مبدأ واحد يخترق الكون بأسره، عاملاً في جميع مستوياته ودوائره، مستوعباً تناقضاته وتنوعاته. فهو ان أقرَّ بالكثرة فإنما ليربطها بالصيرورة وتحوُّل الواحد الى الآخر، وليحيلها الى آنات جانبية لا معنى لوجودها إلا في وحدة الكل، وعودته الى ذاته في ثبات الفكرة التي تظل هي خارج التغير تشرف عليه وتضمن وحدته.

فهيغل يفرد للكثرة مجالاً خاصاً في ستامه، ويشدد على ان التنوع لحمة الوجود الواقعي والتاريخي، وأن روح العالم لا يسعه ان يتحقق الا بتمظهره في وجودات خاصة، إلا ان تلك الكثرة من الموجودات ليست سوى مؤقتة ومرحلية تنتسخ بفعل التطور وتكون شاهداً على فنائها الخاص في الكل الواحد. لأن الكل الواحد هو البداية والمحصلة معاً. وما يتم بين البداية والمحصلة لا يتم إلا لتحقق الكل واغتنائه. ولأن ثمة كلاً واحداً ثمة علم مطلق واحد حق وكل ما عداه أحادي الجانب.

وحسب القراءات المشهورة لهيغل يتطابق هذا العلم المطلق مع الكون المطلق والكل، ويصير اليقين والحق شيئاً واحداً.

3 ـ أخلص الى أنه أياً كانت الدلالة التي تحملها الوحدة والواحد، سواء في ذلك وحدة الكل أم وحدة الحقيقة أم وحدة الوجود، فقد ترافقت في تاريخ الفلسفة مع مضامين فلسفية معينة أميل الى نعتها بالدوغمائية الفلسفية (= مطابقة الفكر للواقع) وأراها مرتبطة بما يسمى «التوتاليتارية»: فسواء ارتبط الواحد بالتناهي التام (الدائري)، أم بوحدة الوجود الحلولية وحتميتها الشاملة، أم بصورة الكون العضوية، فسيظل الكل قوّاماً على الجزء، والبنية على العنصر، والجمع على الفرد، وسيتحول الفرق بين الموجودات الى مجرد اختلاف في المستويات يستنفد الجهد في البحث عن استقلالها النسبي (= أي تبعيتها الكلية).

لقد كانت مقولات اللاتناهي والكثرة والمصادفة وأولوية الواحد المفرد على الوحدة المحصلة تسم الفكر الفلسفي للديمقراطية الحديثة، أو لما سمي فيما بعد بأيديولوجية البرجوازية الثورية. في حين ان التمامية ووحدة الحقيقة والضرورة الشاملة وأولوية الكل على الجزء والجماعة على الفرد تشكل السمة الغالبة لايديولوجية الاستبداد، ومنها الإتجاه الغالب في «الايديولوجية» العربية المعاصرة.

وان النقد البنيوي المعاصر لطغيان العام لصالح الخاص لا يغير في وضع المفرد شيئاً، ذلك ان مقولة الاختلاف يمكن استيعابها (نسخها) في وحدة كبرى أو صغرى إن لم تقترن بمشروعية المعارضة، والإقرار بأولوية الفرد بما هو فرد، على الجماعة، وإن لم تقم على فلسفة الكثرة الوجودية.

4 ـ المعاني المشتقة والمرادفة: وحدة، توحيد، اتحاد، توحد، تهاهي، كل.

ـ المعاني المضادة: كثيرة، كثرة، تعدُّد، تنوُّع، اختلاف.

## مصادر ومراجع


- ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، الطبعة العربية.
- أرسطو، الميتافيزيقا، الترجمة الفرنسية.
- افلاطون، برمنيدس، الترجمة العربية.
- عبد الجبار، القاضي، شرح الأصول الخمسة، اللغة العربية.
- كانط، مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن ان تصير علماً، الترجمة العربية.
- هيغل، فينومينولوجيا الروح، الترجمة العربية.
- وهبه، موسى، العلم والاستبداد، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 4، 10/9، الطبعة العربية.


موسى وهبه

# واقع

**Réel**
**Real - Actual**
**Wirklich - Real**

الواقع يعني وجود الشيء كمقابل أو كنقيض لعدم وجوده. والفلسفات بمعظمها تتعامل مع الواقع وان اختلفت الطرق وتشعّبت النظريات التي توصل إليه أو حتى تبينه أو تبتدعه. فقد يفهم الواقع على أنه العالم المحسوس أي ما هو معطى بواسطة الاحساس أو الادراك الحسي. فالواقع بهذه الصفة هو الكون Kosmos. هو هذا العالم المنظم المتناسق، المؤلف من مادة وشكل والخاضع لحركة المحرك الأول كما يقول أرسطو. أو أنه العالم الحسي المؤلف من المحدود واللامحدود كما يقول أفلاطون في كتابه «طيماوس»، يقابله عالم آخر هو عالم المثل، بل هذا العالم هو العالم الحقيقي أو الفعلي بنظره فيما العالم الحسي هو عالم الظن والخيال، إنه صورة للعالم الذهني، لعالم المثل. كذلك تعتبر الديانات السماوية هذا العالم الحسي عالماً فانياً مقابل عالم أكثر استمرارية وبقاء وخلوداً، مقابل العالم الآخر.

إلا أن العالم لا يوازي تماماً فكرة الواقع بالمعنى الفلسفي الذي نريده. فقد يكون الواقع موجوداً ولا يكون بالضرورة مدركاً بواسطة الاحساس. فالفيلسوف المثالي، باركلي Berkeley مثلاً يشكك في وجود العالم المادي الذي ندركه بواسطة الاحساس وذلك لاعتباره الاحساسات انما تقوم في الذهن وليست نابعة من العالم الخارجي. بل ان العالم ليس إلا عبارة عن تصورات ذهنية قائمة في شخص مدركها وحسب. والواقع بالنسبة لبارمنيدس هو ما يعاكس الظاهر. والفلسفة كل فلسفة تسعى نحو ما هو واقع أي ما هو ثابت. وهكذا أعطى بارمنيدس صورة ثابتة مستقرة عن الواقع والا لما أمكن التوصل إليه. عكس هيراقليطس فيلسوف الصيرورة الذي، وإن أنكر الواقع في صورته الثابتة كما أراد بارمنيدس، فقد أثبت بدوره واقعاً آخر لا يقل عنه شأناً في تاريخ الفلسفة. هذا الواقع هو الحركة. فالوجود عبارة عن حركة مستديمة، ولا يمكن فهم الواقع إلا من خلال حركته الدائمة.

إزاء هذين الموقفين المتناقضين من الواقع، اتخذ أفلاطون موقفاً لا يمكن ان نعتبره وسطاً، بل أنه موقف جديد. فما هو واقع يجب ان لا يخضع للصيرورة، بل يجب ان يحافظ على ثبات نسبي. وهذا لا يمكن ان يكون في هذا العالم المحسوس حيث تشهد التجربة - في ابسط أشكالها - التجربة الحسية - بصيرورة الموجودات وتنقلها من حال الى حال بل بزوال بعضها وفنائها. ومع ذلك ندرك هذا الواقع المحسوس ونتعرف اليه بطرق شتى بالحس أحياناً وبالعقل أو بالذهن أحياناً أخرى. اذن لا بد ان تكون هنالك صلة ما بين هذا العالم وبين العالم المدرك، عالم الافكار والمُثل ولا بد من مشاركة بين العالمين. والنفس بنظر أفلاطون، النفس التي شهدت عالم المثل وعاينت اصل الوجود والموجودات قادرة على تذكر ما هو موجود بالفعل. ما هو قائم بذاته ولذاته - أي المُثل.

فالواقع بنظر افلاطون هو هذا العالم المتعالي. العالم الموجود فعلاً، أو الموجود وجوداً ذهنياً (يجب الإشارة إلى أن أفكار أفلاطون قد فسرت بأكثر من تفسير) مع ما يظهر ذلك من تباين أو حتى من تناقض مع فكرة واقع بالمعنى العيني او الموضوعي للكلمة. ومع ذلك فالفكر بتوجهه نحو الواقع لا ينظر العالم المثالي مستقلاً عن عالم محسوس ولا العكس، بل إلى العالمين ككل متداخل منسق. فالمبدع Demurge خلق العالم المحسوس على صورة عالم المثل الذي يرعاه إله الخير Le Bien. والعالمان متدخلان بحيث لا يمكن فهم أحدهما مفصولاً عن الآخر.

مع أرسطو الذي اتخذ من نقد افلاطون نقطة انطلاق لتفكيره، ينطبق مفهوم الواقع على ما يفهم من كلمة جوهر. ومن ثم على مجمل العالم الطبيعي الذي يشكل جزءاً من الفلسفة. فالجوهر في أحد معانيه هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر خارج عنه. ثم يحدده أيضاً بمعنى الموجود القابل للحركة الذي لا يفارق المادة. أي الموجود الذي تحققت فيه القوة والفعل. وبهذا المعنى يفهم الجوهر على أنه الموجود المركب من مادة وصورة أي أنه الجسم الفردي الحامل للأعراض والقابل للحركة. وهذا هو الجوهر الطبيعي بمعناه العريض أي أحد الأقسام الطبيعية التي يتشكل منها الجماد والنبات والحيوان والمركبة أصلاً من العناصر الطبيعية الأربعة. والعالم هذا عالم متحرك وأفضل حركاته الحركة الدورية. إلا انه مع ذلك عالم مترابط تتأتى فيه الحركة عن محرك أول أو سبب أول. فالواقع بهذه الصفة هو أيضاً هذا الكل المترابط. وما يميز ضمنه من موجودات جزئية أو فردية، فهذه ليست الا اجزاء واقع متكامل يرعى المحرك الأول حركاته ووجوده.

مع الفلسفة الحديثة نجد ابتعاداً عن هذا التصور الكمي للوجود وللواقع. إذ صار الواقع عبارة عن كلية مجردة. فديكارت لا يرى الواقع مفصولاً عن حقيقة أخرى هي حقيقة الامتداد L'Etendue. وهذا الامتداد هو من الأفكار الواضحة. إذ إن الفكر لا يستطيع أن يدرك بشكل مباشر واقعاً آخر خارجاً عن ذاته بل إدراكه للشيء الواقعي هو إدراكه لذاته. والعالم الخارجي لا يدرك إلا بعد هذا التصور الذاتي له. أما هل ينطبق الادراك على جزئيات الواقع، فهذه مسألة تضمنها صحة الادراكات أو صدقها من جهة وضمان الله لها من جهة ثانية.

ظلّ هذا التصور المثالي للواقع قائماً لفترة طويلة. فهذا يراوح بين التصور الفكري أو الذهني له وبين البناء الميتافيزيقي انطلاقاً من عنصر أول، يجب افتراضه بالضرورة موجوداً، انه مونادا أو جملة مونادات وضعها الله ونسق بينها بحيث لا تتناقض ولا تنهار، كما في تصور لايبنتز.

والواقع في الفلسفة الديالكتيكية عبارة عن حركة. سواء حركة الفكر نفسه كما لدى هيغل أو حركة المادة كما بالنسبة لماركس. هذا مع العلم ان فصل الفكر عن الواقع ليس حاداً الى الدرجة التي نتصور. فهيغل يعتبر ان «كل ما هو واقعي هو عقلي، وكل ما هو عقلي هو واقعي». أي أنه ما من حدث أو من شيء إلا وأمكن استخلاص أسبابه ومجرى تحققه من مبادىء العقل أو الذهن. فالمعرفة تطال كل شيء والذهن لا يخفى عليه شيء البتة. بل ان الوقائع أو الظواهر مهما بدت متناقضة مشتتة وغير منسقة فهي قد تحققت حسب نمط فكري معين سواء كنا واعين لذلك أم لم نكن، هذا من جهة، والعكس ايضاً صحيح. إذ إن كل ما أمكن استنتاجه بواسطة العقل ومبادىء الاستدلال السليمة لا بد له وأن يوجد كذلك في الواقع. من هذا المنطلق كتب هيغل «فينومنولوجيا الروح» حيث يوازي التحليل العقلي عمل الواقع فيظهر الكتاب عبارة عن عرض للتاريخ البشري كحركة كلية اندفعت من أصغر حلقاتها لتتكامل على مر السنين. إلا أنها حركة لا تنفصل عن وعي الذات لها. انها تداخل الحدث ـ الواقع ـ الظاهرة مع الوعي ضمن رؤية شاملة.

تعتبر الفلسفات المادية من حيث موضوعها ومنهجها أكثر ارتباطاً بالواقع من الفلسفات الأخرى. وواقع الفلسفة المادية هو على الإجمال واقع ملموس او هو واقع قابل للتحقق في الطبيعة أو في العالم الخارجي أم في التاريخ ككل. إلا انه لا يجب النظر إلى الفلسفة المادية باعتبارها فلسفة الواقع بمعنى بسيط أو مسطّح. فالفلسفة المادية تعني البحث عن المبادىء والأسس المادية الملموسة التي يمكن اعتبارها بمثابة قانون الطبيعة أو المجتمع أو التاريخ. كما في اعتبار الاقتصاد القاعدة التي تسير حركة المجتمع ـ أو في اعتبار الصراع الطبقي ـ والصراع سببه أيضا اقتصادي ـ المبدأ الفاعل الذي على أساسه تتشكل حركة التاريخ وتتقدّم.

في اطار العلوم الاجتماعية، تظهر مقولة الواقع بشكل أكثر دقة ووضوحاً مما هي عليه في مجال الفلسفة النظرية. والواقع الاجتماعي هو الواقع المعاش الذي يتشكل من اصغر الخلايا الاجتماعية حتى اكبرها. والتوصل لكشف هذا الواقع إنما يتم عبر الدراسات الوضعية أو عبر دراسة الظواهر التي يشكل تكرارها واقعة أو حدثاً اجتماعياً مميزاً. فالظواهر هي وقائع يمكن معاينتها بالملاحظة وبالاختبار وبالدرس الاحصائي. بل يمكن كذلك كشف القوانين التي تسيرها أو تؤدي الى ترابطها. في هذا الاطار تعتبر فلسفة أوغست كونت الاجتماعية رائدة. وعلم الاجتماع الحديث ينظر الى مادته باعتباره دراسة الوقائع ـ (ج واقعة) أو الاحداث الاجتماعية وذلك من نواحيها المتعددة. والدراسة تبدأ عادة بالوصف ثم بالتحليل وبعد ذلك بالتصنيف واستخراج القوانين أو المبادىء التي تتحكم بهذا الحدث الاجتماعي أو ذلك. إلا أن الواقع الاجتماعي ليس حالة جامدة بل دينامية متطورة لذلك ينظر البحث الاجتماعي أيضاً موضوعه من هذه الزاوية بحيث يمكن للباحث ان يستبق الحدث أو أن يتفهمه.

من الاهتمام بالواقع تفرّعت المذاهب الفكرية المتعددة التي أخذت اسم الفلسفة الواقعية. شملت هذه الفلسفات ميادين شتى، الفلسفة النظرية، الواقع الاجتماعي، الادب والفن الخ. يبقى أن نشير ان الواقع بالنسبة للأدب أو للفن إجمالاً هو واقع مصنوع لا موضوعي. فالواقع بالنسبة للفنان عملية خلق او تعبير نفساني عما يعيش. لذا نجد صعوبة أحياناً اذا حاولنا تفسير بعض الأعمال الفنية من منظار واقعي لها علماً أن هنالك مدارس أدبية أو فنية استلهمت الواقع الحياتي المعاش وأبرزته في أعمالها الأدبية أو الفنية.

## مصادر ومراجع


- غيث، جيرم، افلاطون، بيروت، 1970.
- فخري، ماجد، أرسطو ـ المعلم الاول، بيروت، 1977.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة، 1962.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1958.
- Bloch, Ernest, Hegel, 1972.

- Bothoul, G., Traité de sociologie, Paris, 1959.
- Chevalier, J., Histoire de la pensée, Paris, 1955.
- Subject - Object - Erlântesungen, 3èm.
- Wall, Jean, Traité de métaphysique, Paris.


جورج كتورة

## واقِعَة

**Fait**
**Fact**
**Tatsache**

الواقعة، والحدث أو الحادثة، والظاهرة، ألفاظ متقاربة في القول الفلسفي. ولنقل أن الظاهرة والعرض والظاهر والمرأى والخارج هي ألفاظ أقدم استعمالاً من الواقعة والحادثة. وهي الفاظ أطلقت على ظاهر الشيء وما يبدو منه في مقابل باطن الشيء وماهيته وجوهره وقوامه في ذاته. والملفت للانتباه ان فلاسفة العرب أطلقوا لفظ الحادث على العرضي أو على ما له بداية في الزمان في مقابل القديم. فقالوا: الحادث هو الممكن بذاته الواجب بغيره.

وأودّ من هذه الإشارة أن أصل الى القول، ان ورود مصطلح الواقعة او الحدث في القول الفلسفي إنما ينم عن وجهة القول التحليلية. وان دلالة هذا المصطلح لا تأخذ كل معناها إلاّ حين تصبح المعرفة المشكلة المركزية للقول الفلسفي. ولا يبدأ الكلام على الوقائع أو الأحداث (والتميز بينها وبين الظاهرات) إلا مع تعاظم أهمية التحليل في الفلسفة ومع ظهور العلوم الوضعية.

وفي هذا السياق يختلف الفلاسفة المحدثون حول الفروقات القائمة بين الواقعة والظاهرة، والواقعة والحدث. وتملأ حيثيات هذه الفروقات المعاجم الفلسفية. ولم يقصر واضعو معاجم الفلسفة العربية في تلخيصها وإثباتها. فميزوا بين الحدث والواقعة باعتبار أن الحدث مرتبط بالزمان في حين ترتبط الواقعة بالأحرى بالمكان، ثم تمّ التمييز بين الواقعة والظاهرة من جهة والواقع الحقيقي والعقلي من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والظاهرة من جهة أخرى. ثم بين الواقعة من جهة والشيء من جهة أخرى.

والحق أن مثل هذا الخلاف متعلق بالمعنى اللغوي المعطى لكل من هذه الألفاظ ومن ثم بالمذهب الفلسفي. فالفينومينا (وهو ما اصطلح على ترجمته بالظاهرة) هو في الأصل اليوناني المركب المتكون من تلاقي ما يصدر عن الشيء بما يصدر عن العين. فهو ليس الشيء بذاته وليس الانطباع المتكون عند الرائي عنه، بل هو مسبب الانطباع والكائن بين الرائي والشيء.

أما الواقعة فهي أكثر التصاقاً بالشيء من جهة أولى لكنها لا تعني جوهر الشيء بقدر ما تعني جانب الشيء المدرك والعرضي: الشيء هو ما تتغير عليه الوقائع. وهي من جهة ثانية توحي في معناها اللغوي اللاتيني، بالمصطنع والزائل أي بما هو على صلة مباشرة بالانسان العارف والفاعل.

ما أودّ أن اقوله هو أن خلافات الفلاسفة الغربيين حول مقام كل من الواقعة والظاهرة يجد له، في النهاية، مستنداً لغوياً. فالذين اعتبروا الواقعة ذات معنى وصفي وعيني بالأحرى، ودالة بالتالي على مركب معطى حدسياً في التجربة، وعلى معطى موضوعي مستقل عن العقل (كالواقعة التاريخية) في حين اعتبروا الظاهرة ذات معنى تحليلي وتجريدي، ومركباً بعدياً يدخله عنصر العقل والعلم (كالظاهرة الكيميائية)، هؤلاء نظروا الى الواقعة بمعناها الملتصق بوجود الشيء.

أما الذين اعتبروا الواقعة ذات معنى فردي وعرضي ودينامي في مقابل معنى الظاهرة الأكثر ثباتاً واستقراراً وتركيباً (كما في قولنا: الظاهرة اللغوية وظاهرة ازدياد السكان في العالم الثالث في مقابل واقعة ان زيداً أثرى أو عمر طويلاً الخ). فهؤلاء نظروا الى الواقعة من حيث هي زائلة وعرضية وغير أساسية. وقد ذهب الأمر ببعضهم الى حد اعتبار الظاهرة العنصر المادي في الواقعة انطلاقاً من معنى الاصطناع الذي في اللفظ اللاتيني. فقابلوا بين الواقعة العلمية والظاهرة الطبيعية.

وأياً كان أمر الخلاف بين الفلاسفة فإن القول الفلسفي بالعربية لا يمكنه أن يقوم على مجرد ترجمة الألفاظ دون سياقها. والواقعة بالعربية لا توحي البتة بمعنى الاصطناع والزيف، بل توحي على العكس بمعنى الواقع والقائم خارجاً، كما توحي بصيغتها بمعنى الفردية. كما تختلف عن الحادث والحدث والحادثة بدلالة هذه الألفاظ الأخيرة على الزمان. وتختلف عن الظاهرة من حيث تتضمن الظاهرة من تظهر له أي الانسان المدرك أو العارف.

وعليه أرى أن الواقعة لفظ يطلق على وصف يصف حالة بعينها. وتتعلق الحالة بشيء بعينه منسوباً الى نفسه أو الى أشياء أخرى أي الى علاقاته، أو الى أشياء وعلاقات في حالة معينة. دون أن يكون للوقائع المتعاقبة على الشيء أو العلاقة صلة بما

يسمى العرض والجوهر. مثال ذلك: واقعة ان زجاج غرفتي مكسور وواقعة ان كتبي موجودة في المكتبة، وواقعة ان السير مزدحم اليوم الخ. وقد نطلق لفظ الواقعة والحدث على أمر بعينه فيكون ذلك من وجهتين مختلفتين، فـ « هزيمة نابوليون في واترلو » هي واقعة تاريخية بمعنى إثبات حدوثها عبر الوثائق والتواتر، بمعنى النظر اليها في حد ذاتها. وهي حدث تاريخي أو حادثة تاريخية بمعناها الزمني فقط أي غير المتكرر.

ويظلّ التمييز قائماً عندي بين الواقعة والظاهرة، باعتبار الظاهرة، كما عند كانط، مركباً من أحداث ووقائع أجمعها ذاتياً في سياق عملية المعرفة. فالظاهرة أو الشيء الظاهر لنا يقابل عند كانط الشيء في ذاته أو النومينا غير المدرك. وليست الظاهرة عنده ما يظهر من الشيء أو مجرد ما يتلقاه الاحساس من الشيء عبر الزمان والمكان الذاتيين، بل هي اجتماع شتات المحسوس في صورة قبلية للموضوع اجتماعاً يشكل منها ظاهرة صالحة أن تكون مادة معرفة، أي اجتماعاً يكونها كموضوع. ففي الظاهرة ثمة عنصر نشط، هو الجامع أو الضام، وهو عنصر ذاتي، أفهوم. والمعرفة العلمية هي معرفة بمواضيع أي بظاهرات وليس بمجرد متلقّى أعضاء الحس.

فاستناداً الى هذا الفصل الذي أعمله كانط بين ما أتلقاه من العالم الخارجي وهو انطباعات مشتتة ومتفرقة، وبين ما أقيم به معرفتي العلمية وهو المؤلف والمجتمع من هذا الشتات بناء على مبدأ قبلي للتجربة، يمكن القول ان الواقعة وصف أنعت به أحوال اشياء العالم المفردة والمتميزة عن وقائع اخرى. فشرط الواقعة الإفراد والواقعية (بصرف النظر عن بنية الواقع وتركيبه، أي مع التحفظ لجهة ذاتية الواقع أو موضوعانيته واستقلاله).

ولعلّ هذا الفهم للواقعة يتناسب مع فهم فلاسفة التحليل لها، وبخاصة الذريين الواقعيين منهم، (وراسل أساساً)؛ وذلك بصرف النظر عن مسلماتهم الفلسفية.

والحق أن فلاسفة التحليل هم الذين اعطوا هذا الزخم المعاصر لمصطلح الواقعة، لما تلعبه الواقعة من دور في بنائهم الفلسفي المنصب أساساً على تحليل اللغة.

وقد خص زكي نجيب محمود، رائد الوضعية المنطقية في العربية، لفظ حادثة وجمعها حوادث بذره الوجود المادي في تتابع لحظات وجودها، ولفظة واقعة بمجموعة من الحوادث تؤلف شيئاً مفرداً يصلح ان يكون موضوعاً في قضية حملية.

وتبنى موقف الذريين الواقعيين القائل: « ان العالم الذي نعيش فيه قوامه هذه الحوادث التي ترتبط في مجموعات، تجعل كل مجموعة منها شيئاً واحداً ». فأمكنه أن يقول أيضاً ان العالم قوامه وقائع. والواقعة الواحدة البسيطة التي لاتنحل إلى أبسط منها نقول عنها أنها واقعة ذرية. ومع أن الكلمة الواحدة هي مجموعة من حوادث، وبالتالي واقعة مادية، فإن الجملة البسيطة الأولية هي جملة ذرية أي ترمز الى واقعة ذرية بعينها.

العالم كثير، يقول راسل، وقوامه وقائع وأحداث. بل ويذهب الى أبعد من ذلك: انه من الحدث البسيط يمكن ان نستمد معرفة. بل وهو اساس كل معرفة.

وأخلص الى:

- ان مصطلح الواقعة هو مصطلح حديث نسبياً.
- وان الواقعة تتميز عن الظاهرة بواقعيتها واستقلالها عن النشاط المعرفي.
- وان الواقعة فردية وانها بذلك تتميز عن العرض والظاهر.
- وأن البحث في الواقعة متصل بالبحث في طبيعة المعرفة ووحدة الوجود أو كثرته؛ فالقول بوحدة الوجود ينفي استقلال الواقعة وفرديتها بالضرورة ويحيلها الى عرض أرسطي أو حال سبينوزية في أحسن الأحوال.

## مصادر ومراجع


- راسل، المعنى والحقيقة، الترجمة الفرنسية.
- لالاند، معجم الفلسفة التقني والنقدي، اللغة الفرنسية.
- محمد، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، اللغة العربية.
- ميرلوبونتي، فينومينولوجيا الإدراك، اللغة الفرنسية.


موسى وهبه

# وَجْد

**Extase**
**Ecstasy**
**Ekstase**

ـ الوجد، لغة، الحزن. وهو أيضاً السرور (التهانوي مج 2، ص 1454)، وانفعالات أخرى. إلا أن الوجد يرجع أيضاً، في المصطلح الصوفي، ليس إلى مكاشفات فقط؛ بل وأيضاً إلى تغيرات وأحوال في النفس « كالشوق، والخوف،

والحـزن، والقلـق، والسرور، والأسـف، والنـدم، والبسـط والقبـض» (الغـزالي، إحيـاء ...، ج 2، ص 293). هـذا المعنى المصطلحي للوجد يستدعي مصطلح الوجدانيات بمعنى الحس الباطن (الجرجاني، مـادة «إحسـاس»، ص 5)، أي التي هي «ما تكون مدركة بالحواس الباطنة» (عينه، مادة «وجدانيات»، ص 110). كما يستدعي هنا أيضاً الوجدان بمعنى النفس وقواها الباطنة أو، على الأدق، القوى الباطنة للنفس (انظر: الوجدان بمعنى الضمير). أما مصطلح وجود فهو، بحكم الانطلاق من الجذر، يدل على ما هو قائم في النفس (المعلوم به، الذهني) وأيضاً على مـا هـو قـائـم فـي الأعيان (الأشياء، الموجودات، العينيات)؛ أي أن وجـود يدل على المعرفي والخارجي. وقد أشار الفارابي في معالجته للمصطلح «موجود» إلى أن وجدت زيداً كريماً تعني عرفته كريما (كتاب «الحروف»، ص 110). لكن لكلمة وجود معانٍ أخرى لا تهمنا هنا، منها: المصادفة، ولقاء شيء بعد طلبه أو العثور عليه بعد أن كان ضائعاً (إبن منظور، «لسان العرب»، مادة: وجد).

ـ تكثر جداً تعريفات الوجد الصوفية، فمنها: أنه «ما يصـادف قلبـك، ويـرد عليـك، بلا تعمـد ولا تكلـف» (القشيري، «الرسالة»، ج 1، ص 248)؛ ومنها: أنه «حالة في القلب» (الغزالي، «إحياء...»، ج 2، ص 268)؛ أو إنه حالات، أو أحوال، «تسمى بلسان الصوفية وجداً مأخوذاً من الوجود والمصادفة أي صادف مـن نفسـه أحـوالاً لـم يكـن يصادفها قبل السماع» (عينه، ص279). وقد أخذ ابن عربي الوجد بتعريفات كثيرة، متماثلة جداً، ومتفقة مـع مـا قـالـه القشيري، فمنها: أنه «ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده». (مصطلحات إبن عربي، ص 116). أما الجرجاني فيكرر ويكثف الصيـاغـات إذ قـال: الوجـد «مـا يصادف القلب ويردُ عليه بلا تكلّف ولا تصنُّع». (الجرجاني، «التعريفات»، ص 109). لقد تطوَّرت قليلاً، كمـا يظهـر أعلاه، تعريفات الوجد. لكنها كلها تشدد على الانطلاق من أنه حال نجده (أي نلاقيه، نصادفه، ونعرفه بعد طلبه) في القلب (أو في النفس) وذلك بفعل السماع. فلنفصل بسرعة معنى كلمة حال أولاً؛ ثم معنى كلمة وجد الشيء (أو وجدانه ووجوده) ثانياً.

أ ـ الحال، عند القوم، هو «معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم. من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق...» (القشيري، ج 1، ص 236)؛ الدلالة عينها في: (السراج الطوسي، «اللمع»، ص 66). والحال، في صفاتـه الأسـاسيـة، لا يستقـر لأنـه تحـول، وإلا صـار مقـامـاً (السهـروردي، «عـوارف»، ص 529). وإذن فالأحوال تصادف في النفس، نجدها في القلب عندما ترد عليه بلا تكلف. وهذا يقـودنـا إلـى معنـى صادف الأحوال، ووجدها أي عثر عليها والتقاها.

ب ـ إن الوجد يفهم بالانطلاق من الفعل وجد الذي يعني صادف ولاقى. (القشيري، 1، 248؛ الغزالي، «إحياء...»، 2، 279؛ الكلابـاذي، «التعـرف»، ص 112؛ السراج الطـوسي، 375؛ الجـرجـانـي، ص 109؛ ابـن عـربـي، ص 116...). هنا ينبغي التوقف لتوضيح فهم الوجد على أنه المصادفة. لا شك في ذلك؛ والدليل أن القشيري يرى أن الوجد هو ما تصادفه من النفس من أحوال. ويؤكد الغزالي ذلك إذ يقول: الوجد سمي حالا لأن صاحبه «قد وجد ما كان معدوماً عنده» (إحياء، 2، 292)؛ ثم يكرر أن الوجد هو «ما يجده المستمع من نفسه». (عينه، ص 293)؛ وأنه «سمي وجدا لأنها حالة تجدها من نفسك» الخ.

إلا أن للفعل ذاك معنى آخر يهمنا ويقودنا إلى طبيعة الوجد من حيث هو، كما سنرى أدناه، معـرفـة وجـدانيـة، وحدس، وكشف، وعلم، ومشاهدة؛ وذلك بالإضـافـة إلـى طبيعته التي رأينـاهـا أعلاه أي التي هـي حـال «صـوفيـة»، وانفعال، أو مجموعة عواطف وانفعالات تحصل فـي ظـرف معين وعند شخص مهيأ. وباختصار، فإن الوجد يكون، في الوجهين الأساسيين لبنيته العامة، أحوالاً نلقاها ونصـادفهـا؛ ومع تلك الأحوال معلومات أي معارف من نوع معين هو حدسي أو كشفي ومشاهدات بالمعنى الصوفي.

ـ ينقسم الوجد إلى مكاشفات ومشاهدات هي من قبيل العلوم والتنبيهات؛ وإلى أحوال ليست مـن العلوم بـل هـي كالشوق والخوف والحـزن والقلـق... وذاك تقسيـم يمكـن التوصل إليه انطلاقاً، كما فعلنـا أعلاه، مـن اكتنـاه الجـذر وتحميل الكلمة. ولقد قسموه أيضاً، بأخذه من زاوية أخرى، إلى ما يمكن الافصاح عنه، وإلى ما لا يمكن. وهناك تصنيف آخر: المطبوع الهاجم؛ والمتكلف. ويكون الوجـد، بحسـب النظر إلى حدته، أما ضعيفاً؛ وإما قويـاً (الغـزالي، إحيـاء، ج 2، ص 293 ـ 296؛ الكلابـاذي، ص 112 ـ 113؛ السراج الطوسي، ص 375 ـ 389). أما الواجد فقد يكون ساكناً، أو صاحب وجـد فيـه حـركـة وانـزعـاج (السراج الطوسي، ص 383) مما يجعله موجِّداً أي، بحسب التعبير

الدارج، كثير الصراخ والانفعالات كالحزن وغيره.

ـ الوجد ـ من حيث هو مصادفة أحوال، أو رؤية معنى، أو كشف حالة بين العبد والله ـ نلاقيه عند السماع؛ ولا نصادفه قبل السماع. ذلك أن «القلوب والسرائر خزائن من الأسرار ومعادن الجواهر...؛ ولا سبيل الى استثارة خفاياها إلا بقوادح السماع». (الغزالي، إحياء، ج 2، ص 279). والحقيقة أننا لا نذهب إلى حد تذويت السماع والوجد، لكننا لا نفصل الظاهرتين؛ فهما تتداخلان بالسماع. تنقدح في قلب الصوفي مكاشفات، وتحصل فيه حالات. وإن شئنا الدليل على ذلك الارتباط فلنقرأ الغزالي: كل ما وُجِد عُقيْب السماع فهو وجد (إحياء، 2، 296)؛ اثارة (الغزالي، إحياء...، ج 2، ص 268)؛ في القلب بالوجد، يثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد (عينه، ص 268)؛ أحوال الوجد تحصل للقلب بالسماع (ص 279)؛ الوجد عبارة عما يوجد عند السماع (ص 292)؛ عبارة عن حالة يثمرها السماع، واردُ حقٍ جديدٍ عقيب السماع يجده المستمع من نفسه (ص 293) الخ. وذلك ما تقوله كتب التصوف الينبوعية. (الكلاباذي، ص 160؛ السراج الطوسي، ص 238 ـ 374؛ القشيري؛ ج 2، ص 746 ـ 748؛ السهروردي،ص 187 ـ 191. انظر أيضاً الهجويري، ابن عربي، الخ...).

ـ يصاحب الوجد تغيرات في البدن، ووظائف الأعضاء، والوعي. وقد درس تلك الظواهر بعض الصوفيين عندنا بدرجة يُعمِّقها علم النفس الحديث فيقرّب، كما سنرى، بين الوجد والانجذاب من جهة وبعض الأمراض العقلية من جهة أخرى. الأهم الآن هو الظواهر المرافقة للوجد: لقد قال الغزالي، في ذلك المجال، «يثمر الوجد تحريك الأطراف أداء بحركة غير موزونة فتسمَّى الاضطراب، وأما موزونة فتسمى التصفيق والرقص». (إحياء، 2، ص 268). وتحدث الصوفيون عندنا عن كرامات [خوارق للعادة، وللقوانين الطبيعية] تحصل لهذا أو ذاك من أصحاب الوجد. لكن تقرّي الكرامات التي تحدثوا عنها في الكتب الينبوعية التي أشدّد عليها وحدها، تجعلنا نستخلص أن الوجد تصاحبه الظواهر البدنية التالية: افراز عرق كثير، خروج عن الشائع، فقدان الحس بالألم، اظهار أصوات عالية وصراخ وزعيق، اقشعرار الجلد، البكاء اللاسوي الجم، ارتجاف أو تيبس، شهقات قوية، تمزيق الثياب، الرقص والدوران، التصفيق الشديد والهيجان، القفز، التعري، الوقوع مغشياً عليه، الموت...

ويظهر الزبون خارج نفسه؛ فعيناه مفتوحتان لكنه لا يرى شيئاً. وهو موجود، لكنه غائب أي غير مرتبط بالموجودات والعالم، إذ قد تحلل من العلائق، وانتقل إلى حالة المحو والفناء وحيث الغيبة عن النفس والآخر.

ـ وفي الوجد يكون الشطح. فهذا يقول أنه صار الله، أو صار والله واحداً، أو فني في الله. ويقول آخر بالحلول، أو بالاتحاد، أو بالوصول. ويسكت البعض فلا يفصح. ويقال ان التجربة تلك لا تقال، ولا يعبر عنها؛ فهي تعاش؛ إنها تذاق فقط. وهكذا فإن ما يعقب الوجد عند الأفاقة كثير؛ ومن الشائع أن الصوفيين عبر التاريخ ومن أمم وأديان شتى يتفقون على أنهم بعد الوجد يشعرون بأحوال تتشابه عند الجميع وهي أنهم يتطهرون. فالوجد، عند أولئك، يُنقي ويُزكّي، ويصل بالمطلق. إن الغزالي، عندنا وللمثال، يرى أن للوجد روادف وتوابع «تحرق بنيرانها القلب، وتنقيه من الكدورات... ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات...». (إحياء، ج 2، ص 279). ولقد قال في «المنقذ» (ص 39) أنه، في تلك الأحوال، تُسمع أصواتُ الملائكة، وتُشاهد أرواح الأنبياء، وتؤخذ من هناك معلومات، وتحصل للشخص كرامات... عدا ذلك، تحصل بعد الوجد، حالة من الاطمئنان والشعور بالغبطة، والارتياح، والاتساع في الوعي، ورؤية فائقة. وقد درس ذلك، للمثال، جانبه مقارناً أقوال الصوفي بما يقوله المريض العقلي (علي زيعور، «العقلية الصوفية ونفسانية التصوُّف»، فصل: التصوف بين الظواهر النفسمرضية والسوية، ص 80 ـ 93). ومن الثابت أن أقوال الصوفي تتفق مع أحوال يراها هذا المريض عقلياً أو ذاك؛ ومع أحوال يبلغها متناول بعض العقارات والسموم. ومن الثابت أيضاً أن الوجداوي، والمجذوب، والمشترك في حفلات الرقص الجماعي الدينية، والمصاب بحالات عقلية أو تسميمية تخديرية معينة، يتفقون في مشاعر وأقوال ورؤى. لكن ذلك لا يكفي لإعادة كل تلك الأحوال الى ظاهرة واحدة غير سوية. (انظر برغسون والتصوف، في: ع. زيعور، «العقلية الصوفية»، ص 89 ـ 93).

ـ يقترب الوجد من الذوق. فالمصطلحان يؤخذان كمترادِفَيْن تارة، ومتجاورين قريبين تارة أخرى. انهما، عند النظرة الشمّالة، متداخلان؛ لكنهما غير متواحدين، ولا يتذوّت الواحد في الآخر. فالوجد أحوال ومكاشفات «لا يحيط بها الوصف بها. يعرفها من ذاقها، وينكرها من كلَّ حسّه عن ذوقها». (الغزالي، إحياء، ج2، ص 279). وذلك كلام يوضح الترجرج في المصطلح «ذوق» الذي هو «حالة

يتبعها الشرب ثم الري...»؛ فصفاء معاملات القوم [الصوفية] يوجب لهم «ذوق المعاني» (القشيري، ج 1، ص 271). وذلك ما يراه أيضاً السهروردي بأن «الذوق إيمان، والشرب علم...». مما يؤكد أن الذوق ليس الوجد، ولا هو الإدراك الوجداني المباشر؛ هذا، حتى وإن رأينا بعض المتصوّفين يقرّبونه جداً من الوجد.

ـ ولفهم أفضل للوجد ينبغي التذكير بالجذب (Ekstase, Ecstasy, Extase) الذي هو «تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيّئة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه» (الكاشي، ص 17). فالجذب خروج عن الذات باتجاه التشارك مع حقيقة واقعية شاملة سامية. وهنا يميز بين الجذب السلبي، والجذب الايجابي؛ وهناك من يميز الجذب الإلهي من الجذب الشيطاني، الخ (انظر: أفلوطين). إن الجذب، كما رأينا الوجد، حالة بدنية متميزة بالجمود والتيبس، وبضعف في الوظائف الدموية والتنفسية، وانقطاع عن الآخرين. وهنا أيضاً نلقى المتكلم عن مشاعره الغبطوية، وفرح عارم يغمره بعد الأفاقة.

ـ للوجد درجات؛ فهو ذو حدّة تبدأ درجتها الأولى عند التواجد. وهكذا فإن التواجد «استدعاء الوجد بضرب اختيار». (القشيري، ج 1، ص 246)، أي أنه اجتلاب واكتساب؛ ولذا «ليس لصاحبه كمال الوجد» لأن الوجد مطبوع، هاجم، بلا تكلف. وفي قمة الوجد هناك الوجود الذي يُبْلَغُ «بعد الارتقاء عن الوجد»، والذي يكون «بعد خمود البشرية وظهور سلطان الحقيقة». وباختصار، فإن التواجد بداية؛ والوجود نهاية؛ أما الوجد فهو الواسطة بينهما. وفي تشبيه طريف قيل: «إن التواجد يوجب استيعاب العبد، والوجد استغراقه، والوجود استهلاكه». وبالتالي فنحن أمام حالات متدرجة هي: «كمن شهد البحر، ثم ركب البحر، ثم غرق فيه» (القشيري، ج 1، ص 249 ـ 250). ويضع آخرون الوجدان في درجة أعلى داخل ذلك السلم. (التهانوي، كشاف، طبعة كلكوتا، مج 2، ص 1455).

•

الوجد حالة تحصل في شخص مهيأ هو الصوفي. لكنها تحصل أيضاً، بدرجات ومعان مختلفة، كاستجابة على مثيرات خارجية، أو عقّارية، أو في وضع ذهاني. نال الوجد اهتماماً في بعض النظريات الفكرية عبر التاريخ؛ وأُخِذَ كممارسة وتجربة حية في السلوكات الصوفية عند أمم شتى، وأديان مختلفة، منذ قرون سحيقة. وتتصف تلك التجربة بأنها تكون مصحوبة بظواهر انفعالية، وتغيُّرات في البدن وفي الوعي؛ ومعبرة عن مشاعر بالارتياح والابتهاج العميم؛ ومعقبة عن تحلل من الأثقال الحياتية والنفسية؛ ومحصلة لمعرفة تذاق يقول أصحابها انها الهامية، وتنقدح في القلب أو تنقذف في الصدر.

## مصادر ومراجع


- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشرة كلكوتا، مج 2، 1862.
- الجرجاني، التعريفات، نشرة دار الكتب العلمية، طهران، تصوير للطبعة المصرية، المطبعة الخيرية، 1306 هـ.
- زيعور، علي، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- زيعور، علي، الفلسفات الهندية، بيروت، دار الاندلس، 1980.
- زيعور، علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، بيروت، دار الطليعة، 1977.
- السهروردي، عوارف المعارف، بيروت، دار الكتاب العربي، 1966.
- الطوسي، السراج، كتاب اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1960.
- عفيفي، أبو العلاء، التصوُّف، الثورة الروحية في الاسلام، الاسكندرية، 1963.
- الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، تصوير لطبعة مصرية، د. ت.
- الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت، نشرة ف. جبر، ط2، 1969.
- الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970.
- القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، جزءان، القاهرة، دار الكتب الحديثة، 1972 ـ 1974.
- الكاشي، المصطلحات الصوفية، كلكوتا، 1845.
- الكلاباذي، التعرف لأهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه سرور، القاهرة، 1960، منشورات مؤسسة النصر، طهران.
- المكي، ابو طالب، قوت القلوب...، جزءان، القاهرة، المطبعة الميمنية، 1310 هـ.
- الهجويري، كشف المحجوب، تر. إسعاد قنديل، بيروت، دار النهضة، 1980.

- Lalande, A., Vocabulaire Technique et critique de la philosophie, Paris, P.U.F., 9ème édi, 1962.
- Laplanche et Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1968.
- Porot, A., Manuel Alphabétique de psychiatrie, Paris, P.U.F., 1960.


علي زيعور

# وُجُود

**Existence**
**Existence**
**Dasein**

أ ـ الوجود، الموجود، الهوية (قديماً) والكينونة، والكائن (حديثاً): كلمات عربية مولدة صاغها المترجمون لينقلوا بها الى اللغة العربية معنى لا يستقيم اداؤه الا في اللغات الهندو أوروبية، أو قل انه من خصائص هذه اللغات، ومنها اللغة اليونانية، اللغة ـ الأم للفلسفة.

في العربية نكتفي بالقول «زيد مريض» عندما نريد أن نخبر عن شخص نعرفه، اسمه زيد، بأنه يوجد في حالة مرض، مضمرين هكذا فعل «يوجد». إما في اللغات الهندو أوروبية فيضيفون بين الموضوع (زيد) والمحمول (مريض) رابطة وجودية هي باللغة الفرنسية فعل الكينونة Etre، ويقولون ما ترجمته حرفياً: «زيد موجود مريضاً». وهكذا فقبل أن ينسبوا الى زيد، أو الى أي موضوع آخر صفة من الصفات أو يحملوا عليه معنى من المعاني يثبتون وجوده أولاً، باعتبار ان «الوجود» هو أكثر الصفات كلية وعمومية وبعبارة أخرى هو أعم المقولات، اذ لا يمكن أن يقال أي شيء عن شيء قبل أن يقال عنه انه موجود، فهو إذن أول عنصر في أي تعريف، ولذلك كان من غير الممكن تعريفه. يقول ابن سينا: «ان الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أول لكل شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء» (إبن سينا، «النجاة»). وفي هذا المعنى يقول باسكال: «ليس في الإمكان تعريف الوجود دون الوقوع في الخلف، ذلك أنه من غير الممكن تعريف شيء دون البدء، صراحة أو ضمناً بقولنا هو Est (والـ «هو» يعني هنا «موجود»)، وهكذا فإذا أردنا تعريف الوجود فإنه سيكون حتماً علينا استخدام المعرف في التعريف وهذا غير جائز».

وكان الفارابي أول من سجل الصعوبات التي واجهت المترجمين القدامى عندما أرادوا نقل معنى هذه الرابطة الوجودية الى العربية. وهكذا فبعد أن يلاحظ من جهة، ان معنى كلمة الموجود في «لسان العرب» هو «أن يحصل الشيء معروف المكان وأن يتمكن منه في ما يراد منه ويكون معرضاً لما يلتمس منه» يلاحظ من جهة أخرى، انه «ليس في العربية منذ أول وضعها لفظة تقوم مقام «هست» في الفارسية ولا مقام «استين» في اليونانية (Etre بالفرنسية) ولا مقام نظائر هاتين اللفظتين في سائر الألسنة» التي تتوفر على «لفظة يستعملونها في الدلالة على الأشياء كلها، لا يخصون بها شيئاً دون شيء، ويستعملونها في الدلالة على رباط الخبر بالمخبر عنه، وهو الذي يربط المحمول بالموضوع متى كان المحمول اسماً، أو أرادوا أن يكون المحمول مرتبطاً بالموضوع ارتباطاً من غير ذكر زمان». ويشير الفارابي الى أن بعض المترجمين استعملوا «لفظة «هو» مكان «هست» و«استين» باليونانية (...) وجعلوا المصدر منه الهوية». غير أن مترجمين آخرين رأوا «أن يستعملوا مكان تلك الألفاظ، بدل «الهو»، لفظ الموجود واستعملوا الكَلِم الكائنة منها كَلِماً وجودية روابط في القضايا التي محمولاتها أسماء، مكان كان ويكون وسيكون، واستعملوا لفظ الموجود في المكانين في الدلالة على الأشياء كلها وفي أن يربط الاسم المحمول بالموضوع حيث يقصد ان لا يذكر في القضية زمان، وهذان المكانان هما اللذان فيهما «هست» بالفارسية و«استين» باليونانية.

ويحصي الفارابي معاني هذه اللفظة «إذا استعملت في العلوم النظرية»، فيحصرها في ثلاثة:

1 ـ الموجود يقال على المقولات كلها «وهي التي تقال على مشار اليه، ويقال على كل مشار اليه كان في موضوع أو لا في موضوع». وهذا ما أشرنا إليه قبل حينما قلنا أن الوجود أعم المقولات وانه أول عنصر في تعريف الشيء، أي شيء، وانه لهذا لا يمكن تعريفه.

2 ـ والموجود يقال أيضاً «على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فهم، وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس، وهذا معنى انه صادق، فإن الصادق والموجود مترادفان».

3 ـ والموجود يقال أخيراً «على ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس تصورت أو لم تتصور». وعلى الرغم من أن الفارابي يجعل الموجود والصادق مترادفين كما رأينا فإنه يحرص على التمييز بينهما، يقول: «وظاهر ان كل صادق فهو منحاز بماهية ما خارج النفس، والمنحاز بماهية ما خارج النفس هو أعم من الصادق، لأن ما هو منحاز بماهية ما خارج النفس انما يصير صادقاً اذا حصل متصوراً في النفس، وهو من قبل أن يتصور، منْحازٌ بماهية ما خارج النفس، وليس

يُعَدُّ صادقاً. وانما معنى الصادق هو أن يكون المتصور بعينه خارج النفس كما تصور، وإنما يحصل الصدق في المتصور بإضافته الى خارج النفس، وكذلك الكذب فيه». (الفارابي، كتاب «الحروف»، فقرة 80 وما بعدها).

ويجمل ابن رشد ما تقدم فيقول: «ان اسم الموجود يقال على معنيين: أحدهما على الصادق»، «مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود؟ وهل يوجد كذا أو لا يوجد كذا»، «والآخر يقال على الذي يقابله العدم، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة وهو كالجنس لها، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور التي هي خارج الذهن، وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر، وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته، وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته. وأما الموجود الذي بمعنى الصادق فتشترك فيه جميع المقولات على السواء. والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الأذهان، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس». (إبن رشد، «تهافت التهافت»، ص 482، ج 2، دار المعارف، مصر، 1965).

ب ـ إن «الموجود» بهذا المعنى هو الذي جعله أرسطو موضوعاً للفلسفة الأولى وبذلك كانت هي «البحث في الموجود بما هو موجود». وانما سمى أرسطو هذا النوع من البحث «فلسفة أولى» لأنها تتناول الوجود بأعم معانيه مما يؤهلها لأن تكون علماً يعطي المبادىء التي يتوقف عليها البحث والبرهان في العلوم الأخرى. والبحث في الوجود من هذه الزاوية يتناول أقسام الوجود مثل الجوهر والعرض والوجود بالقوة والوجود بالفعل، والواحد والكثير، والتام والناقص... ومبادئه كمبدأ الذاتية (أو مبدأ الهوية) ومبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع ومبدأ السببية... وجهاته كالوجوب والإمكان والامتناع...

ج ـ والنظريات الفلسفية في الوجود تنطلق من اتخاذ موقف صريح أو ضمني من مشكلة علاقة المادة بالروح أو الواقع بالفكر. فالنظريات التي تعطي الأولوية للروح أو الفكر تصنف ضمن «المثالية» والنظريات التي تعطي الأولوية للمادة تصنف ضمن «المادية».

د ـ هذا وقد ظهرت في الفكر الفلسفي والاجتماعي والتاريخي الحديث مقولة فلسفية جديدة هي «الوجود الاجتماعي» وهي من بين المقولات الأساسية في الماركسية وتعني: الحياة المادية للمجتمع التي تتألف من انتاج السلع المادية ومن العلاقات الناتجة عن عملية الانتاج تلك والتي تفرض نفسها على الناس دون أن يشعروا فتتحكم فيهم وتوجّه رؤاهم، وبعبارة أعمّ: وعيهم الاجتماعي (ويشتمل على الآراء والأفكار والمفاهيم والنظريات والحقوق والدين والفلسفة.. الخ)، يقول ماركس: «ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم». إن هذه المقولة هي حجر الأساس في المادية التاريخية.

هـ ـ أما الفلسفات الوجودية المعاصرة فهي تعطي للوجود Existence معنى خاصاً، فتجعله «لا يقال الا على الموجودات الواعية» وبالتحديد: الانسان الواعي المشخص. فالوجود عندهم ليس موضوعاً للمعرفة ولا مقولة كلية بل هو حياة وعاطفة ومعاناة وتوتر وقلق، ولذلك فهو يخص الفرد ذاته لا الكل التصوري المجرد. يقول كيركغارد أبو الوجودية: «انني لست جزءاً من كل، وان كل من يعدّني مجرد فقرة في كتاب الكون فقد أنكر حقيقة وجودي». ويميز هيدغر بين الأشياء والحيوان والانسان على أساس درجة «معاناتها» للوجود فيرى ان الأشياء «كائنة» والحيوان «يحيا»، أما الانسان فيتميز بكونه الموجود الوحيد الذي «يدخل فهمه للوجود، وانكشاف الوجود له، في صميم وجوده الخاص» انه الكائن الوحيد الذي يضع نفسه موضوع السؤال، الكائن الذي ليس وجوده وجوداً جاهزاً، بل وجوداً هو في حقيقته مشروع وجود، وقوة وجود، ومن هنا كانت ماهية الانسان كامنة في وجوده. والموجود البشري بهذا المعنى هو الدازاين Dasein وهو وجود ـ في العالم ـ، بمعنى انه لا يمكن تصور الدازاين خارج العالم، فعلاقته بالعالم علاقة داخلية صميمة، انه انفتاح عليه، يتجه دوماً الى ما ليس هو ما يجعل منه نزوعاً مستمراً، وامكانيات تنزع الى التحقيق. ومن هنا كان ارتباط الوجود البشري بالزمان ارتباطاً عضوياً: فالنزوع المستمر نحو المستقبل يجعل الزمان «زمانية» Temporalité أي حركة تدفع بالمستقبل الى الماضي للوصول الى لحظة لا مستقبل فيها، هي لحظة الموت. فالموت، أو العدم، هو إذن احدى الامكانيات التي تنزع للتحقق في الموجود البشري، بل انه الامكانية الوحيدة التي يعلم علم اليقين انها ستتحقق ضرورة، ومن هنا توتره وقلقه، ومن هنا أيضاً كان العدم من صميم وجوده.

ويميز سارتر بين الوجود ـ في ـ ذاته L'être-en-soi ويعني به أشياء العالم، وقد سمّاها كذلك لأنها مطابقة لنفسها باستمرار فالحجر هو دائماً حجر، لا حياة ولا نزوع ولا

توتر، انه منغلق باستمرار على نفسه خالٍ من أي معنى، غث ثقيل يبعث على «الغثيان» وعندما تتدخل الذات (الانسان) يتحول هذا الوجود ـ في ـ ذاته الى وجود من أجل الذات فيصبح الحجر أداة للبناء أو للزينة أو للدفاع عن النفس... وحينئذ، وحينئذ فقط، يكتسب معنى تضفيه عليه الذات هو بالجملة معنى الأداة.

وفي مقابل الوجود ـ في ـ ذاته يضع سارتر ما يسميه بالوجود ـ لذاته L'être-pour-soi وهو وجود الوعي المتجه دوماً الى موضوع سواء كان هذا الموضوع هو الوعي نفسه أو كان العالم الخارجي. إنه ذات متفتحة على نفسها وعلى العالم... إنه الدازاين بلغة هيدغر.

ولما كان الوجود ـ لذاته (الانسان) كله تفتح ونزوع فإنه لا يمكن إعطاؤه ماهيّة محددة فكل ما يمكن أن يقال عنه هو انه ظاهرة بمعنى أنه «ليس وجوداً إلا بمقدار ما يظهر لذاته» ومن هنا كان الوجود بالنسبة للإنسان سابقاً للماهية. يقول سارتر إن الوجودية «ترى أنه بالنسبة للإنسان، وبالنسبة للانسان فقط، الوجود سابق للماهية. وهذا يعني أن الانسان يوجد أولاً ثم يكون بعد ذلك هذا أو ذاك. وبكلمة واحدة أن على الانسان أن يخلق ماهيته الخاصة».

**محمد عابد الجابري**

---

## وِحْدَة

**Unité**
**Unity - Unit**
**Einheit**

---

الوحدة لفظة معقّدة، هي صفة الواحد، تطلق على أمور شتى من هذه الجهة وتستعمل في مختلف العلوم والمجالات وتأخذ معاني متباينة وفق الأشياء التي تطلق عليها والمجالات التي تستعمل فيها.

### 1 ـ الوحدة والوجود:

الوحدة صفة تقال عن الشيء وتعني انه غير منقسم من الجهة التي قيل عنه فيها انه واحد. انها تدل اذن على سلبٍ هو عدم الانقسام. وبما ان السلب ليس زيادة حقيقية، فالوحدة، في هذا المعنى، لا تزيد على الشيء شيئاً ثبوتياً، بل تنفي عنه القسمة فقط. هي إذن ضد الكثرة. لكن السلب البارز في اطلاق صفة الوحدة على الشيء، ليس أولياً، بل انه يستند الى ايجاب، هو المقصود أولاً، وهو ذات الشيء أو ذات الموجود. وحدة الشيء لا تدل على انه غير منقسم فحسب، بل تدل أولياً على أن للشيء ذاتاً قائمةً، وانه مميّز بوحدة ذاته عن باقي الأشياء. الوحدة، في هذا المعنى، هي إذن مبدأ الكثرة.

انطلاقاً من هذين الاعتبارين، يظهر بجلاء الترابط بين الواحد والوجود. يعبّر عن هذا الترابط الوثيق بالقول التالي: الوجود والواحد متساوقان. حول هذا الموضوع ورد على لسان ابن رشد القول التالي: «ان الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيته) وانما يختلفان من الجهة فقط: وذلك انه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، واذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سمّيت ذاتاً وموجوداً».

### 2 ـ الوحدة والعقل:

لا شك في أن عقل الانسان مرتبط بحسّه. لذلك، فإنه ينطلق دائماً، في أفعاله، من الكثرة التي هي بالضرورة موضوع ادراك الحس. لكن العقل يعمل، بمنطق عفويته بالذات، على تخطي الكثرة والرجوع بها الى الوحدة.

في مجال المنطق، قال أرسطو، وتبنّى كبار المناطقة فيما بعد، بأن أفعال العقل ثلاثة: التصور الحاصل بالتجريد على طريق الحس والحكم والاستقلال. يدرك العقل بالتصور ماهيات الموجودات الكثيرة المتمايزة، ويثبت بالحكم والاستدلال ما يتبيّنه من علاقات جوهرية وخاصة وعرضية، وينتهي الى حصر هذه الماهيات المتمايزة في ما يسمى بالمقولات المتضمنة كلها في مقولة الوجود. وفي مجال التفكير الفلسفي العام، يلتقي الفلاسفة، منذ فجر الفلسفة، في محاولتهم إرجاع الكثرة الى الوحدة، ولا يتباينون أو يختلفون إلا في تعينهم لطبيعة هذه الوحدة، فيعتقد بعضهم بأنها مادية والبعض الآخر بأنها روحية.

### 3 ـ أنواع الوحدة:

تتنوّع الوحدة بتنوُّع الموجودات التي تطلق عليها. ففي الموجود البسيط الذي ليس منقسماً ولا قابلاً للقسمة، الوحدة جوهرية لأنها تلائمه أولاً وبالذات، كما أن الوحدة هي أيضاً جوهرية بالنسبة الى الموجود الطبيعي المركب من أجزاء طبيعية، اذ لا يصير هذا الموجود الطبيعي موجوداً الا عندما يحتفظ بوجوده، إلا باحتفاظه بوحدته. أما في الموجود أو

المركب الصناعي أو الاجتماعي الذي يتألف من جواهر متمايزة ومرتبطة، من جهة ما، بعضها ببعض، فالوحدة عرضية من حيث انها تؤمن بين الجواهر المتمايزة (أي بين ما هو كثرة بالفعل) عدم انقسام من جهة ارتباطها بعضاً ببعض (أي في ما هو واحد بالتركيب). كل آلة مصنوعة، وكذلك كل هيئة اجتماعية، هي كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب. بالاضافة الى الوحدة الجوهرية والوحدة العرضية تجدر الاشارة الى الوحدة العددية التي هي مبدأ الكمّ أو الكمية، أي مبدأ قسمة الموجودات الكمية أو المادية أجزاء مقاسة بوحدة عادّة لها.

من هنا وجب القول بقابلية الوحدة للأشدّ والأضعف: «الذي لا ينقسم أصلاً أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقساماً عقلياً أولى بالواحدية مما ينقسم بالحسّ، والذي ينقسم بالحس انقساماً بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة» (يوسف كرم).

**4 ـ الوحدة، الوحدانية، الأحدية:**

الواحد هو، في الأساس، مصدر هذه الألفاظ الثلاثة التي تتباين في الشكل أكثر مما تتباين في المعنى. فكما تدل الوحدة على صفة الواحد من حيث انه غير منقسم في ذاته أو في تقويمه أو في تركيبه، وانه منفرد في ذاته ومتميز عما سواه، كذلك تدلّ الوحدانية والأحدية على نفس المعنى. لكن هاتين اللفظتين الأخيرتين لا تطلقان على الموجودات، بل على الله الواحد وحده، لذلك فإنهما تنطويان، لا في المفهوم فقط، بل في الشكل أيضاً على الفرق الشاسع والمسلم به عامة، القائم بين صفات الله وصفات أي كائن آخر.

توما مهنا

---

## وَحْي

**Révélation**
**Revelation**
**Erleuchtung**

---

أصل «الوحي» ـ في اصطلاح اللغويين ـ: الإعلام في خفاء.. ووسائل هذا الإعلام، الخفي والمستتر، عن غير الموحى اليه المقصود بالإعلام مباشرة، متعددة، فمنها: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإيماء، والالهام، والكلام الخفي.. الى آخر سبل توصيل الإعلام الخفي الى الغير.

وكذلك يطلق لفظ «الوحي» على اسم المفعول منه، أي الموحى، مكتوباً كان هذا الموحى أو كتاباً.

ولقد سمي وحي الله، سبحانه، الى أنبيائه ورسله: وحياً، لأن الله قد أسرَّه الى هؤلاء الأنبياء والرسل، وخصهم به، وأخفاه عمن عداهم... وهذا هو وجه تسمية جبريل، عليه السلام: «ناموس الله» كما ورد في الحديث النبوي ـ إذ أصل «الناموس» ـ كما يقول الشريف الرضي 359 ـ 406 هـ 970 ـ 1015 م في كتابه «المجازات النبوية»: «المكان الذي يستجن ـ (يستتر) ـ فيه الصائد عن الوحش لئلا تراه فتنفر منه. ومن ذلك سمّي من يجعله الانسان موضع سره: ناموساً.. فكأن النبي صلى الله عليه وسلم، إنما شبه جبريل بذلك لأنه يستخفي بما يؤديه عن الله سبحانه الى الانبياء» («المجازات النبوية»، ص 145، 146 طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ).

وفي القرآن الكريم، وفي الأدب العربي وردت الاستخدامات لمصطلح «الوحي» في المعاني والأغراض التي أشرنا اليها... فهو يعني في قول الله سبحانه: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب﴾ ـ «الشورى: 51» ـ يعني: الالهام والقذف في القلب، سواء كان ذلك في اليقظة أو في المنام ـ (الرؤيا) ـ.

وفي قوله تعالى: ﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي اليك وحيه﴾ ـ «طه: 114» يعني القاؤه الى الرسول، صلى الله عليه وسلم، بواسطة الملك.

وفي الآية القرآنية: ﴿قل إنما أنذركم بالوحي ولا يسمع الصمّ الدعاء اذا ما ينذرون﴾ ـ «الأنبياء: 45». يعني مصطلح الوحي: الموحى به، من إطلاق المصدر على المفعول.

أما في الآية: ﴿فأوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين﴾ ـ «ابراهيم: 13» ـ فهو وحي للرُسُل.. على حين يعني في آية: ﴿وأوحى ربك الى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً﴾ ـ «النحل: 68» ـ الالهام للحيوان غير العاقل.. أما في الآية: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء امرها﴾ ـ «فصلت: 12» ـ فانه يعني: التسخير: أي ان الله، سبحانه، قد سخر كل سماء لما يراد منها.. وهو قد جاء بمعنى الاشارة والإيماء في قول الله سبحانه.

﴿فأوحى اليهم ان سبّحوا بكرة وعشيا﴾ ـ «مريم: 11» ـ... وكذلك حاله في قول الشاعر:

يرمون بالخطب الطوال وتارة
وحي الملاحظ خيفة الرقباء

أي: الإشارة بالملاحظ.

وقد يأتي « الوحي » بمعنى الايحاء الى الملائكة، كما في آية: ﴿اذ يوحي ربك الى الملائكة أني معكم﴾ ـ « الانفال: 12 » ـ ... كما قد يأتي بمعنى: الوسوسة بالشر، كما، في قول الله، سبحانه: ﴿وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم﴾ ـ « الأنعام: 121 » ـ.

تلك هي أبرز معاني مصطلح « الوحي » في عُرف اللغويين، وفي المصادر الأولى للعربية.

أما في اصطلاح الشريعة فإن « الوحي » يعني: كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه.. وذلك اذا ما ثبت الإعلام الخفي ـ ( الوحي ) ـ بلسان الملك، فوقع في سمع النبي، بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة... والقرآن الكريم مثل على هذا النوع من « الوحي ».. كما يعني، في الشريعة أيضاً: خاطر الملك، يتضح باشارة منه للنبي، من غير بيان بالكلام.. يحكي عن هذا اللون من « الوحي » حديث الرسول، صلى الله عليه وسلم: « ان روح القدس نفث في روعي ان نفساً له تموت... » ـ الحديث ـ... ويعني أيضاً، في اصطلاح الشريعة: الالهام... وقد يكون الوحي في اليقظة، كما يكون رؤيا في المنام. وجميعه حجة عند علماء الشريعة.

وقريب من معاني « الوحي » لدى علماء الشريعة، من الفقهاء، معانيه لدى علمائها من المتكلمين، فهو يعني عندهم، كشف الحقيقة كشفاً مباشراً، مجاوزاً للحس، ومقصوراً على المختارين لهذا اللون من الاعلام.

أما الفلاسفة فأنهم يميلون الى تجريد « عملية » « الوحي » من طابعها الحسي، ويقولون انه: عبارة عن اتصال النفس الانسانية بالنفوس الفلكية، اتصالاً روحياً، فترتسم لديها صور الحوادث، وتطلع، بهذا الاتصال، على عالم الغيب.. وهم يرون ان في الأنبياء استعداداً خاصاً وفطرة خاصة تؤهلهم لهذا الاتصال، وهذا الاستعداد وهذه الفطرة تبلغ عند الأنبياء ما لا تبلغه عند غيرهم، حتى من « الأولياء » و« العارفين ».

وهذا التصور الفلسفي للوحي شائع لدى فلاسفة الاسلام، بل ولدى أصحاب النزعة العقلية من المتكلمين المسلمين.. بل إننا نجده لدى الاستاذ الامام محمد عبده 1266 ـ 1323 هـ 1849 ـ 1905 م ومدرسة التجديد الديني في عصرنا الحديث.. فعندما عرض الاستاذ الإمام في « رسالة التوحيد » لقضية الوحي حرص على أن يصرح فيها برأيه الخاص، وعلى أن ينبه على اختلاف تصوره هذا عن التصورات الشائعة عند النصوصيين أو الفقهاء، بل ومتكلمي الأشعرية.. فبعد ان عرض للمعاني اللغوية للمصطلح، قال ان التعريف الشرعي للوحي هو: « انه كلام الله تعالى المنزل على نبي من انبيائه »... ثم استطرد فحدد أن له رأياً مميزاً فقال: « اما نحن فنعرفه، على شرطنا، بأنه: عرفان يجده الشخص من نفسه، مع اليقين بأنه من الله، بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت!».

فهو علم وعرفان داخلي، يبلغ صاحبه درجة اليقين بأن مصدره هو الله، وقد يكون بواسطة، صوت يسمع أو دون صوت، كما يكون بغير واسطة.

وفي حالة ما إذا كان هذا « العرفان » بواسطة، صوتاً كانت هذه الواسطة أو شبحاً ـ كما هو ظاهر لفظ الأحاديث النبوية التي تقول إن الوحي كان يأتي للنبي، أحياناً، في صورة رجل يشبه دحية الكلبي ـ في هذه الحالة يميز الاستاذ الامام حدوث « العرفان » بهذه الواسطة ـ الصوت أو الشبح، أو هما معاً ـ ولكنه يجرد هذه الواسطة من الطابع الحسي والمادي، ويراها مجرد « تمثل »... فالحقائق المعقولة يجوز ان « تتمثل » صوتاً أو شبحاً لمن عنده الاستعداد الفطري لهذا اللون من « العرفان ».. فاذا علمنا ان « التمثل » Representation هو: « مثول الصور الذهنية، بأشكالها المختلفة، في عالم الوعي، او حلول بعضها محل بعضها الآخر.. » استطعنا ان نفقه تصور الاستاذ الامام لماهية وسائط « العرفان » ـ ( الوحي ) ـ صوتاً كانت هذه الوسائط أو صورة.

لكن الاستاذ الامام ينبّه على أن هذا « العرفان » ليس هو الالهام، لأن الالهام، على الرغم من انه وجدان تستيقنه النفس وتنساق الى ما يطلب، إلا ان النفس لا تستيقن ان مصدره هو الله، بينما يتميز « العرفان » ـ ( الوحي ) باستيقان النفس أن مصدره هو الله سبحانه.

وواضح، من سياق حديث الاستاذ الإمام، وحججه التي ساقها في هذا المقام، انه كان يجادل « الماديين » الذين ينكرون « الوحي » كجزء من إنكارهم كل ما لا يدرك بالحواس، ولذلك نراه يمضي في عرض إمكانية حدوث هذا « العرفان » للمستعدين لتلقّيه فيقول: « وأما إمكان حدوث هذا النوع من العرفان ( الوحي )، وانكشاف ما غاب من مصالح البشر عن عامتهم لمن يختصه الله بذلك، وسهولة فهمه عند العقل، فلا أراه مما يصعب إدراكه إلا على من لا يريد أن يدرك، ويحب أن يرغم نفسه على أن لا تفهم!... فمن

النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر، بأصل الفطرة، ما تستعدُّ به، من محض الفيض الإلهي، لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الانسانية الى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العين ما لم يصل غيرها الى تعقُّله أو تحسُّسه بعصا الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحاً على ما يتلقاه أحدنا عن اساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم الى تعليم ما علمت ودعوة الناس إلى ما حُملت على إبلاغه اليهم، وأن يكون ذلك سنة الله في كل أمة وفي كل زمان، على حسب الحاجة... أما وجود بعض الأرواح العالية، وظهورها لأهل تلك المرتبة السامية فمما لا استحالة فيه بعد ما عرفنا من أنفسنا وأرشدنا اليه العلم، قديمه وحديثه، اشتمال الوجود على ما هو ألطف من المادة، وان غُيِّب عنا، فأي مانع من أن يكون بعض هذا الوجود اللطيف مشرقاً لشيء من العلم الالهي، وأن يكون لنفوس الأنبياء إشراف عليه، فاذا جاء به الخبر الصادق حملنا على الاذعان بصحته. أما تمثل الصوت، وأشباح لتلك الأرواح في حس من اختصه الله بتلك المنزلة فقد عُهد عن أعداء الانبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصابين بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا أن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم ويصل الى درجة المحسوس، فيصدق المريض في قوله انه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة بواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة، ولا منشأ لها إلا في النفس، وان ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلم لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية؟ وان يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس وتتصل بحظائر القدس؟ وتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة، لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم؟ وغاية ما يلزم عنه ان يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم، وهو ما يسهل قبوله، بل يتحتم، لأن شأنهم في الناس أيضاً غير الشئون المألوفة، وهذه المغايرة من أهم ما امتازوا به وقام منها الدليل على رسالتهم، والدليل على سلامة شهودهم، وصحة ما يحدثون عنه». («الأعمال الكاملة» للإمام محمد عبده، ج 3، ص 414 ـ 416 دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت 1972 م).

فالوحي: عرفان، يجده أصحاب النفوس المفطورة على النقاء، ويوقنون بأن الله هو مصدره، أما وسائطه ـ إن كانت ـ من الصوت أو الصورة، فهي من باب تمثل المعقولات حتى تبلغ درجة المحسوس... وطرفا العلاقة في هذه العملية هما: «نفوس» الانبياء، والمعقولات المتمثلة، التي هي واسطة النفوس الى العرفان!

ونحن نلاحظ ان الأستاذ الإمام يرى أن «نفوس» الأنبياء قد امتلكت النقاء الذي أهلها لهذا العرفان «بأصل الفطرة»... وهذا هو الذي نجده عند جمال الدين الافغاني 1254 ـ 1314 هـ 1838 ـ 1897 م عندما عرض لتعريف «النبي» في التعليقات التي أملاها على شرح جلال الدين الدواني 831 ـ 918 هـ 1427 ـ 1512 م للعقائد العضدية،.. فبعد ان يعرض التعريف الشائع للنبي، من أنه «انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى اليه، الى من أمر بتبليغهم»... يقول: «وقد يعرف النبي بأنه: انسان فطر على الحق علماً وعملاً، أي بحيث لا يعلم إلا حقاً، ولا يعمل الا حقاً، على مقتضى الحكمة، وذلك يكون بالفطرة، أي لا يحتاج فيه الى الفكر والنظر، ولكن التعليم الإلهي، فإن فطر أيضاً على دعوة بني نوعه إلى ما جبل عليه، فهو رسول أيضاً... فتفكر فيه، فإنه دقيق؟!» («الأعمال الكاملة» لجمال الدين الافغاني، ج 1 ص 213، 214. دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت سنة 1979 م). فهو «مفطور» و«مجبول» على الحق، علماً وعملاً وهو ـ كرسول ـ مفطور ومجبول على التبليغ... ويؤكد وحدة فكرة الأفغاني ومحمد عبده في هذه القضية تعليق محمد عبده على كلام الأفغاني هذا، عندما يقول إن معنى جملة: «بعثه الله»: «أي جعل فيه الباعث والداعي للتبليغ». (مصدر سابق، ج 1، ص 451).

هذا هو تصور «الوحي» عند مفكري الاسلام.

فإذا انتقلنا الى «الوحي» كحدث بدأت به نبوة محمد صلى الله علي وسلم وبعثته، والى «صورة»، واسطة «الوحي» والمراحل التي مرَّت بها هذه الصورة، والى نصيب ذلك التصور للوحي من الاتساق مع تصورفلاسفة الاسلام وذوي النزعة العقلية من متكلميه... إذا انتقلنا الى ذلك كان علينا ان ننظر في المصدر الوحيد لهذا التصور، ألا وهو السنَّة النبوية، التي تناثرت في كتبها أحاديث آحاد كثيرة تحدثت عن بدء الوحي للنبي، صلى الله عليه وسلم، ومراحله، والصور التي تمثل بها للنبي عندما كان يحدث هذا الاتصال...

فمن السنة النبوية تعلم أن محمداً، صلى الله عليه وسلم، قد جاءه الوحي وهو في سن الأربعين، وكان قد رفض وثنية الجاهلية، وأخذ يتأمل باحثاً عن الحق، متخذاً من بقايا توحيد ابراهيم وشريعته سبيلاً للتحنث والتعبد، وخاصة في خلوته التي كان ينقطع اليها في شهر رمضان بغار حراء.. وأول

صورة جاءه بها « الوحي » كانت « الرؤيا الصادقة » ، في شهر ربيع الأول، وأخذت تتكرر لستة أشهر.. ثم كانت الحادثة الشهيرة، يوم سمع الصوت بغار حراء، في شهر رمضان، يقول له: ﴿اقرأ﴾.... ثم فتر الوحي ثلاث سنوات، سمع بعدها الصوت يناديه: ﴿يا أيها المزمل﴾، وهو في سن الثالثة والأربعين.. والسنة تضع يدنا على حقيقة أن صورة الوحي في هذه المرحلة كانت « الضوء والنور والصوت »! أما مرحلة « تمثل » الملك جبريل للنبي في صورة رجل فقد جاءت بعد ذلك.. فعن ابن عباس انه قال: « أقام النبي بمكة خمس عشرة سنة، سبع سنين يرى الضوء والنور ويسمع الصوت، وثماني سنين يوحى اليه، وأقام بالمدينة عشراً ».. (رواه أحمد بن حنبل في مسنده) ونحن نلاحظ أن عبارة ابن عباس لا تعتبر مرحلة السنوات السبع ـ طور الضوء والنور والصوت ـ وحياً، بل تجعل « الوحي » بمعنى القرآن، وتتابع نزوله منجّماً، مما حدث بعد هذه السنوات السبع.

ويزكي هذا الفهم أن الرسول ـ كما هو مشهور ـ قد ذهبت به زوجه خديجة، عقب سماعه الصوت ﴿اقرأ﴾، في غار حراء، برمضان، عندما بلغ الأربعين، ذهبت به الى ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ـ وكان شيخاً قد تنصر، يقرأ الانجيل بالعربية ـ كما يقول حديث عائشة، عليها السلام، فلما سمع ورقة من النبي وصف ما حدث، انبأه ان « هذا هو الناموس الذي نزل على موسى » (رواه البخاري ومسلم وابن حنبل)... وموسى كان يرى ناراً ونوراً... ويؤكد ذلك ان رواية أخرى لذات الحديث الذي يحكي ذات الواقعة تقول ان النبي قد قال لخديجة: « إني أرى ضوءًا وأسمع صوتاً، وأني أخشى أن يكون بي جنن. قالت: لم يكن الله ليفعل ذلك بك يا بن عبد الله. ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت ذلك له، فقال: إن يك صادقاً فإن هذا ناموس مثل ناموس موسى، فإن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأومن به (رواه أحمد بن حنبل). فالحديث يحدد ان التمثل كان: « ضوءًا وصوتاً »، وورقة لم يعتبر ذلك بعثة فيؤمن بالمبعوث، بل عدها مقدمات، وقال: « إن بعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأومن به ».. ولقد مات ورقة بعد عام من تلك الحادثة، أي: نحو سنة 12 هـ. سنة 611 م. دون أن يؤمن بشريعة محمد، لأن البعثة والتبليغ لم يكن قد حان حينهما حتى ذلك التاريخ.. بل أن النبي ذاته لم يكن يقول، يومئذ، انه مبعوث، بل كان يبحث عن تفسير، يطمئنه، لهذه الظاهرة غير العادية وغير المفهومة له!.

هذا عن مراحل « الوحي » وصورته في المراحل الأولى..

ومن الأحاديث ما يحدد أو يقرب لنا معنى « الصوت » الذي كان يتمثل به الملك، فعن عائشة « ان الحرث بن هشام سأل رسول الله، صلى الله عليه وسلم: كيف يأتيك الوحي؟ قال: يأتيني مثل صلصلة الجرس ـ وهو أشده عليّ ـ ثم يفصم عني وقد وعيت. وأحياناً يأتيني ملك، في صورة الرجل فأعي ما يقول... ». (رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وابن حنبل والموطأ).

وفي الأحاديث النبوية ما يصف حال النبي الجسدية ساعة اتصال نفسه بالوحي وتلقيه عن الله سبحانه، وهذا الوصف يوحي بحدوث تغيرات واضحة تجعل النبي في حال مخالف للحالة البشرية المعتادة، ان في النفس أو في الجسد، فعائشة تستكمل روايتها للحديث السابق فتضيف: « ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وأن جبينه ليتفصد عرقاً!».... وفي أحاديث أُخر ما يدل على أن التغيرات كانت تصيب وظائف الجسم فتتغير من سماته وطبائعه... فوجهه يحمر... وهو يغط.... وجلده يربد. ويأخذه شبه السبات... بل ويثقل وزن جسمه ثقلاً يفوق الحدود!... فالصحابي يعلى بن مرة يطلب من عمر بن الخطاب أن يريه النبي حين يوحى اليه، فلما جاءه الوحي ـ وكان « بالجعرانة » ومعه نفر من أصحابه ـ أشار عمر الى يعلى « فجاء يعلى وعلى رسول الله ثوب قد أظل به فأدخل رأسه، فاذا رسول الله محمر الوجه، وهو يغط ثم سرى عنه.. » (رواه البخاري).. وابن عباس يقول: « وكان اذا نزل عليه الوحي عرفوا ذلك في تربد جلده..»!... (رواه أحمد بن حنبل). وعائشة تقول: « وكان إذا أوحى اليه يأخذه شبه سبات.. » (رواه احمد بن حنبل) وزيد بن ثابت يقول: « اني قاعد الى جنب النبي يوماً إذ أوحى اليه.. وغشيته السكينة، ووقع فخذه على فخذي حين غشيته السكينة. فلا والله ما وجدت شيئاً قط أثقل من فخذ رسول الله، ثم سرى عنه فقال: اكتب يا زيد، فأخذت كتفاً، فقال اكتب: [ لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون ].. » (رواه أحمد بن حنبل) وأبو أروى الدوسي يقول: « رأيت الوحي ينزل على النبي، وانه على راحلته، فترغو وتفتل يديها حتى أظن ان ذراعها ينفصم، فربما بركت، وربما قامت موتدة يديها حتى يسرى عنه.. » (« الطبقات الكبرى » لابن سعد، ج 1 ق 1، ص 131، طبعة دار التحرير، القاهرة).

وفي الأحاديث ـ كما مرّ ـ ما ينبيء عن رغبة بعض الصحابة في رؤية حال الرسول ساعة يوحى اليه، لكن تلك

الحال، غير العادية، وما يحدث لجسده وهيئته فيها من تغيرات ومُعاناة، كانت تدعو جمهرة الصحابة الى صرف أبصارهم عن الرسول عندما يحدث له هذا «العرفان»... ففي حديث أبي هريرة «... وجاء الوحي، وكان إذا جاء لم يخفِ علينا، فليس أحد من الناس يرفع طرفه الى رسول الله حتى يقضى!...» (رواه أحمد بن حنبل).

ونحن عندما نطالع، في الأحاديث النبوية تلك الأوصاف التي تصف الرسول ساعة تلقيه الوحي واتصاله بالملك، نتذكر عبارة الامام محمد عبده التي يقول فيها: «وغاية ما يلزم عنه - أي عن هذا الاتصال - أن يكون لعلاقة أرواحهم بأبدانهم شأن غير معروف في تلك العلاقة من سواهم...» فهي حال غير معتادة، تحدث في لحظات غير عادية، لأناس أهلتهم الفطرة ليكونوا غير عاديين!.

لكن... هل حقاً ان بعض الصحابة قد رأى الملك جبريل، وهو في صورة دحية الكلبي، في أثناء لقائه بالرسول، عليه الصلاة والسلام؟.. ان في البخاري، عن أبي عثمان، ما يدل على ان أم سلمة زوج النبي، قد رأته، وانها قد حسبته دحية الكلبي، حتى أنبأها النبي انه جبريل.. وفي مسند احمد بن حنبل ما يدل على ان عبدالله بن عباس قد رآه والرسول يناجيه... لكننا لو عرضنا ذلك على معنى «الوحي» الذي هو إعلام في خفاء عمن عدا النبي، وعلى معنى «الناموس» الذي سمي به جبريل لاستتاره عن غير النبي، ملنا عن التسليم بأن أحداً غير الرسول قد رأى الوحي والناموس... ويدفع عنا الحرج في هذا الميل ان هذين الحديثين، ككل أحاديث «الوحي» وهي أحاديث آحاد، إن كانت حجة في «العمليات» فهي ليست بالحجة في «الاعتقادات»!.

### مصادر ومراجع


- ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- ابن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، سنة 1313 هـ.
- ابن سعد، الطبقات الكبرى، طبعة دار التحرير، القاهرة.
- ابن منظور، لسان العرب، طبعة القاهرة.
- الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1979.
- البخاري، صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- الترمذي، السنن، طبعة القاهرة، سنة 1937 م.
- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة كلكتة، الهند، سنة 1892 م.
- الشريف الرضي، المجازات النبوية، طبعة القاهرة، سنة 1328 هـ.
- الزركلي، خير الدين، الاعلام، طبعة بيروت، الثالثة.
- الطهطاوي، رفاعة، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق، محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1977 م.
- مالك، الإمام، الموطأ، طبعة دار الشعب، القاهرة.
- مجمع اللغة العربية، القاهرة، المعجم الفلسفي، طبعة القاهرة، سنة 1979 معجم ألفاظ القرآن الكريم، طبعة القاهرة، سنة 1970 م.
- محمد عبده، الامام، الأعمال الكاملة، ج 3، دراسة وتحقيق محمد عمارة، طبعة بيروت، سنة 1972 م.
- مسلم، صحيح مسلم، طبعة القاهرة، سنة 1955 م.
- النسائي، السُّنن، طبعة القاهرة، 1964.
- ونسنك، أ. ي.، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، طبعة ليدن، 1936 - 1969 م.


محمد عمارة

## وَظِيفَة

**Fonction**
**Function**
**Funktion**

مع تقدم البحث في العلوم - الرياضية - الطبيعية، والاجتماعية، صار لكلمة وظيفة معنى تقنياً محدداً. فقد أدت دراسة الأعضاء في فرع العلوم الطبيعية الى البحث في الوظائف التي تقوم بها هذه الأعضاء. ودراسة الوظائف جزء من علم الفيزيولوجيا بينما دراسة الأعضاء بحد ذاتها جزء من علم التشريح. أدى البحث في وظائف الأعضاء (آلات الحس مثلاً ووظائفها) الى اكتشاف النظام الذي تعمل به الأجهزة المتعددة. كما أدى الى اكتشاف العلاقة بين جهاز وآخر، بين عضو، (أو مجموعة أعضاء) وآخر. حيث اعتبر الجسم بمثابة كل تتساعد فيه الوظائف لتؤمن سلامته وابقاء حياته. ذلك ان الوظائف بمجموع عملها تؤدي الى نوع من التوازن بين الخلايا، وبين عمل كافة الأعضاء.

في الرياضيات اتخذ مفهوم الوظيفة (أحياناً يقال الدالة، خاصة في مصر) معنى جديداً وذلك بعد النصف الأول للقرن التاسع عشر. وقد وضع هذه الكلمة لايبنتز و« قصد بها المنحنى الهندسي الذي يعبر عن علاقات متصلة متتابعة بين كمين متغيرين». الا أن الرياضيات الحديثة لا ترى وجوب تطبيق الوظيفة (الدالة) في الكميات المتصلة وحسب، بل وفي

الكميات المنفصلة كذلك. واستعمال الوظيفة في الرياضيات التحليلية أمر يتكرر باستمرار. كذلك تستعمل الكلمة في المنطق الرياضي لتدل على « القول الذي يحتوي على حد واحد أو أكثر متغير أو مشترك، بحيث اذا أبدل بالمتغير قيم ملائمة أصبح القول قضية ».

أما في مجال العلوم الاجتماعية فقد بدأ استعمال كلمة وظيفة من خلال النظرة التي طبقت على المجتمع باعتباره عضواً، أو جهازاً يضم جملة من الأعضاء. أي بمقارنة المجتمع بالكائن الحي مع ما في الفكرة من تجسيم ظاهر. فقد لجأ كونت ومن بعده دوركهايم الى الطبيعة والعلوم الطبيعية لاستخراج المفردات اللازمة لتطوير علمهم الجديد، علم الاجتماع. وبشكل خاص، من أجل ايجاد الصلة بين نظام اجتماعي ونظام آخر، بين واقعة اجتماعية وواقعة أخرى. وقد صاغ دوركهايم من مقابلة هذه العلاقات، جملة من القواعد تظهر معنى الوظيفة كما أراده، فاعتبر ان الظاهرة الاجتماعية لا يمكن شرحها من خلال وظيفتها وحسب. والوظيفة لا تحدد من خلال أهدافها النفسية أو النفعية بل من خلال حاجة الجهاز الاجتماعي (ككل) لها. وبذلك لا بدّ من شرح الظاهرة الاجتماعية من مقارنتها بالظواهر الأخرى التي تفرز بدورها وظائف أخرى.

والطريقة المثلى لدراسة ولفهم وظيفة الظاهرة الاجتماعية تكمن في مراقبة، ودراسة التأثير الذي ترتب على الظاهرة. خاصة ملاحظة الأمور الثابتة أو النتائج الثابتة التي تتكرر في نفس الظاهرة أو في الظواهر المتشابهة، بذلك يمكن اعتبار وظيفة الظاهرة بمثابة السبب الغائي، أو علة وجود الظاهرة بالذات. من أجل ذلك كثرت الشروحات الاجتماعية التي تدرس الظواهر انطلاقاً من الغائية التي توصل اليها.

أخيراً، نشير الى أن لكلمة وظيفة معنى قانونياً أو إدارياً يتعلق بالأشخاص الذين يمارسون العلاقات العامة. فالكلمة تشير الى ما له علاقة بالأشخاص العاملين في الإدارة، إدارة الدولة خاصة، أو في المجمعات العامة والمؤسسات.

### مصادر ومراجع


- بدوي، عبد الرحمن، المنطق الصوري والرياضي، الكويت، 1977.
- الفندي، محمد ثابت، فلسفة الرياضة، بيروت، 1969.
- Bouthoul, G., traité de sociologie, Paris, 1959.
- Durkheim, E., Les régles de la méthode sociologique, Paris, 1968.


جورج كتورة

## وَعْي

**Conscience**
**Consciousness**
**Bewusstsein**

حول طبيعة وجوهر الوعي وعلاقة الوعي بالوجود المادي دار صراع حاد في الفلسفة منذ القِدَم بين تياريها الأساسيين المادية والمثالية. تركّز هذا الصراع حول تفسير ما إذا كان الوعي نتاجاً للعقل الإنساني أو أنه نتاج شيء فوق المادة هو الروح أو نتيجة عوامل خارجة عن الطبيعة أي أنها موجودة خارج الزمان والمكان.

فالفلسفة المثالية بمختلف اتجاهاتها تعزل الوعي عن المادة وتعطيه وجوداً مستقلاً عنها.

لقد رأى افلاطون ان النشاط النفسي هو من عمل الروح الخالدة واللامادية التي توجد فقط ومؤقتاً سجينة الجسد الانساني. أما أرسطو فنظر الى الروح الأزلية، شكل الجسد، كعضو النشاط النفسي هذا، مع العلم انه يعطي الجسد دوراً في عملية الاحساس لكنه ينظر الى التفكير على انه نتاج الروح أو الروح المفكرة التي تنوجد باستقلال تام عن الجسد.

أما الفلاسفة الماديون فقد أكدوا على عكس المثاليين بأن العمليات الذهنية هي عمليات طبيعية تجد أساسها في جسم الانسان. فديموقريط Demokrit نظر إلى الاحساس والتفكير على أنهما حركات للذرات الروحية المادية، وأن مركز الفكر هو في العقل البشري.

ولقد كان لديكارت أثر أساسي في تطور مفهوم الوعي في الفلسفة الحديثة ذلك أنه نظر الى الروح على أنها مادة ذهنية مختلفة تماماً عن الجسد وبأنها ليست تابعة لأي شيء مادي. والجسد بالنسبة اليه يعمل بطريقة ميكانيكية، وعلى هذا الأساس يتركز كل النشاط الذهني على الروح. وقد لاقت نظرية ديكارت مكافحة من معاصريه من الفلاسفة الماديين وخاصة هوبز Hobbes وكاساندي Cassendi. فرأى هوبز بأن الإقرار بوجود مادة ذهنية على أنه قول لا يمكن البرهنة على صحته، ورأى أن الشيء المفكر هو جسدي وبأنه لا يمكن أن يعزل التفكير عن المادة المفكّرة.

والمفهوم المادي للوعي كنتاج للمادة، ظهر مع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر، مرتكزاً على

التطورات العلمية في ذلك الحين خاصة في مجالي الطب والفيزيولوجيا. فديدرو Diderot على سبيل المثال أكد بأن الاحساس وقوّة التصوُّر والإدراك والتفكير والذاكرة أي جميع النشاطات النفسية هي نتيجة لنشاط العقل بالتعاون مع الحواس. ورأى العلاقة الوثيقة بين التفكير واللغة ونظر الى العقل على أنه العضو الذي يمتلك اللغة وعلى أن الوعي هو صفة عامة للمادة. كذلك هولباخ Holbach رأى في الوعي طريقة في تمظهر المادة. أما فورباخ Feuerbach الذي انتقد فلسفة هيغل Hegel وخاصة تصويره الوعي الانساني بأنه النفس أو الروح التي تأتي بالعالم فقد أكد على أن النشاط الذهني هو من عمل الرأس، الدماغ.

بهذا المعنى تعرّف المدرسة المادية الوعي من حيث هو أرقى نتاج للمادة واحدى وظائفها وأعلى شكل من أشكال عكس الحقيقة المادية. وهو أيضاً صفة للمادة أي أنه يشكل وظيفة العقل والجهاز العصبي عند الانسان.

ويحدد الوعي بعلاقته بالمادة، السابقة في وجودها له، والتي لا وجود له خارجها. فهي تحدد مضمونه. ولما كان الانسان، كجوهر واع، يحيا باستمرار ضمن علاقة تفاعلية بالطبيعة تتم من خلال المجتمع، أصبح الوعي انعكاساً لعلاقة الانسان بالطبيعة وعلاقته أيضاً بالمجتمع. والعكس، الذي يشكل الخاصة الأساسية للوعي، يعبّر عن علاقة يتمّ فيها انتاج طبائع شيء من خلال شيء آخر وهو من صفات المادة التي توجد في حركة دائمة وأبدية. إلا أن عكس الوعي للمادة يعني بأن العمليات والأشياء الطبيعية تجد تعبيراً (أو صورة) ذهنية عنها من خلال عملية الوعي المنتج للمعرفة التي تشكل مدخلاً لتأثير الانسان في الطبيعة، وتفاعله معها.

والطبيعة الذهنية للوعي هي التي تكوّن الفارق النوعي بينه وبين المادة. إذ ليس للافكار، كنتاجات للوعي، وجود مادي فهي توجد دون الحضور المباشر للأشياء التي تعكسها. والخاصة هذه تشكل شرطاً أساسياً للعمل وللممارسة الانسانية ككل.

أما تفسير ظاهرة الوعي عند الانسان فيمكن انطلاقاً من العمل، فتغيير الطبيعة وفقاً للحاجات الانسانية هو الأساس الجوهري والأولي لتفسير ظاهرة التفكير الانساني وأدى العمل الى تطور اللغة التي نشأت كنتيجة للحاجة للتفاهم بين البشر خلال العمل، وكانت بدورها أساساً لتطور الجهاز العصبي عند الانسان ووعيه ولتطور المجتمع. ولما كان العمل علاقة بين المجتمع والطبيعة أصبح الوعي نتاجاً لهذه العلاقة ونتاجاً اجتماعياً بسببه ومضمونه.

أما فيما يتعلق بعلاقة الوعي بالمادة فلا يمكن أن يقتصر حلها على الأخذ بأسبقية المادة للوعي والوقوف عند ذلك، أو فهم هذه الأسبقية على أنها تضاد بين الوعي والمادة، بل أن أسبقية المادة للوعي تعني قبل كل شيء بأن المادة قد انتجت الوعي خلال تطورها. وأسبقية المادة للوعي لا تنفي صفة الوجود عن الوعي، لأن الوعي هو شكل انعكاسي للوجود. فالتوافق في استعمال مصطلحي المادة والوجود يمنع النظر الى الوعي كوجود. لذلك تجد العلاقة بين الوعي والوجود من خلال مصطلحي اللامباشر والمباشر تعبيراً عنها. أما العلاقة بين المادة والوعي فيعبر عنها من خلال الموضوعي والذاتي. والوعي ليس مادة للوجود الذي بنوجد كوجود مادي وكوجود ذهني، بل هو (الوعي) تابع للمادة فيما يتعلق بوجوده وبمضمونه ويبقى دون المادة فارغاً ودون محتوى. فالوعي لا يستطيع العمل إلا من خلال الحواس التي تنقل له صورة عن العالم الخارجي. والمادة هي كل شيء موجود باستثناء الوعي، لأنه ليس مادة Substanz إنما هو وظيفة، ووجوده قائم على أساس هذه الماهية، والوعي يعبر عن نفسه من خلال الذات أي الانسان كجوهر واع. والإقرار بوجود الوعي لا يعني بأي شكل من الأشكال إعطاء الوعي وجوداً مادياً إذن انما النظر الى الوعي كإحدى وظائف المادة.

الوعي إذن هو وحدة الذات والموضوع. الوعي هو ذاتي Subjektiv على الأساس التالي:

أ ـ لأنه صفة للذات، للانسان.

ب ـ لأن عملية الوعي تتحقق من داخل الانسان وتجد من خلال اللغة تعبيراً مادياً عنها.

ج ـ لأنه من خلال الوعي يضع الأنا حدوداً لنفسه مع العالم الخارجي وعلى هذا الأساس يكون وعي الأنا وعياً ذاتياً Sellestbewubtsein.

د ـ وأخيراً لأن عملية العكس من خلال الوعي ليست مطابقة للواقع، وهذا عائد الى كون المعرفة محدودة بعوامل تاريخية واجتماعية والوعي هو موضوعي Objektiv.

لأن الذات، أولاً، حاملة الوعي هي موضوع بالنسبة لحملة الوعي الآخرين وعلى هذا الأساس يوجد وعي بمعزل عن ارادتي أي أنه يوجد موضوعياً بالنسبة لي كحامل وعي.

ثانياً: لأن الوعي يعبر عن نفسه من خلال اللغة والحركات والسلوك الذين يعطون نظرة عن ما يدور في العالم الداخلي لحامل الوعي، من هنا ليس الوعي داخلية صافية موجودة بحد

ذاتها. ومن خصائص الوعي أيضاً ان الانسان يمتلك القدرة على تحويل نفسه الى موضوع لرؤياه (لوعيه)، أي أن الانسان أيضاً يعي ذاته.

ثالثاً: للوعي صفة موضوعية كونه يعكس الحقيقة الموضوعية، ويمتلك لهذا السبب مضموناً موضوعيا لأنه يحتوي على اللحظة Moment الموضوعية.

والعلاقة بين الذات والموضوع ليست فقط علاقة بين الوعي والعالم الخارجي، إنما يوجد هذا التقسيم داخل الوعي ذاته. أي أن الوعي يتجه أيضاً لمعرفة ذاته أي أنه يجعل موضوعه الوعي. ووعي الانسان لذاته هو أحد أشكاي الوعي وهو يتطور على أساس النشاط !الاجتماعي والفردي.

يلعب الوعي دوراً أساسياً في حياة الانسان والمجتمع لأنه أداة يستخدمها الانسان من أجل تغيير محيطه الطبيعي والاجتماعي ومن أجل إشباع حاجاته وتحقيق أهدافه ومصالحه. فالاتجاه العام للوعي هو المعرفة الموجهة للانسان. وعلى هذا الاساس يكون الوعي معرفة العالم الخارجي ومعرفة الانسان ذاته (حامل الوعي) وخارج المعرفة يفقد الوعي جوهره.

والدور الأساسي للوعي يكمن في تلقي المعرفة وانتاجها، أي معرفة الطبيعة والمجتمع والانسان والمعرفة هي نتيجة لكون الوعي يشكل علاقة بين الذات والموضوع Ein Verhältnis Zwischen Subjekt Und Objekt.

والوعي كعلاقة بين الذات والموضوع هو من خصائص الانسان وحده، فالحيوان يحدث تغييراً في الطبيعة، إلا أنه لا يعي فعله بأبعاده ونتائجه. أما الوعي الانساني فيلعب دوراً خلاقاً في تهيئة وادارة الممارسة الانسانية التي تغيُّر الطبيعة وتتفاعل معها. علاقة الذات بالموضوع هي علاقة انعكاس، يحدد الموضوع مضمون الذات، وتؤثر الذات بدورها على الموضوع محدثة تغييراً فيه. من هنا ليس الوعي انعكاساً سلبياً للمادة أو الوجود إنما هو انعكاس يمهد لممارسة الانسان ويشكل شرطاً لها.

ومن الأدوار المهمة للوعي تقييم الظواهر الموجودة. والتقييم هو شكل العلاقة بين الانسان والواقع وهو يأتي كعملية تالية للعكس، تظهر خلال هذه العملية حاجات الذات ومصالحها وتوجهاتها. على هذا الأساس يلعب الوعي دوراً في توجيه العمليات الاجتماعية والتأثير بها. على هذا الأساس يكون الوعي وحدة الذاتية والموضوعية ووحدة العكس والسلوك.

وفي النهاية يمكن استنتاج ثلاث صفات للوعي:

أ ـ أنه انعكاس للمادة.

ب ـ لا وجود حسّي له.

ج ـ لا يوجد على أساس قاعدة مادية له إنما على قاعدة مادة الأنسجة العصبية عند الانسان.

هذه الصفات تجعل الوعي نشاطاً ذهنياً أو فكرياً للعقل المادي. والمصطلحان، ذهني وفكري، يعنيان ذات الشيء. وجوهر الوعي هو انه صورة ذاتية للعالم الموضوعي. هذه الصورة لا تتطابق كلياً مع الحقيقة الموضوعية بل يرتبط قربها وبعدها منها بالتطور الاجتماعي والتقدم العلمي والتقني.

حول طبيعة الوعي دار صراع حاد في الفلسفة بين التيار المادي والتيار المثالي. والمسألة الأساسية التي تمحور حولها هذا الصراع تركزت حول ما اذا كان الوعي نشاطاً طبيعياً للجسم الانساني وبشكل أساسي للعقل أو أنه (الوعي) يعود الى وجود روح لا مادية، أو مصدر فوق الطبيعة. فالفلاسفة المثاليون ينطلقون في تفسيرهم لماهية الوعي من المسلمة القائلة بأن الوعي هو ظاهرة مستقلة تماماً عن المادة. وهم يفسرون الوعي أما كجوهر روحي أو كعالم مستقل للأفكار أو كقوة مطلقة أو أنهم يرون في الوعي الحقيقة الموجودة الوحيدة. أما الفلاسفة الماديون فينظرون الى الوعي كنتاج للمادة أي كنتيجة لنشاط العقل البشري.

عبد المطلب الحسيني

---

## وَلاء

**Loyalisme**
**Loyalism**
**Lehntreue**

---

تحمل لفظة ولاء معنيين مختلفين تماماً. فهي تعني من جهة، الميراث الذي يستحقه المرء بعد موت عبد معتق، وتعني من جهة ثانية واحدة من تلك العلاقات النفسية الاجتماعية التي تربط الفرد بسواه في الحياة الاجتماعية أو السياسية.

المعنى الأول كان وارداً في العصور القديمة التي عرفت ظاهرة العبودية، ولم يعد وارداً في الاستعمال الحالي لكلمة ولاء. ويبدو ان العرب كانت تبيع ولاء المعتق وتهبه، وجاء في الحديث نهي عن ذلك، باعتبار ان ولاء المعتق كالنسب،

فلا يزول بزوال صاحبه، وانما يرثه معتقه أو ورثة معتقه.

أما المعنى الثاني فليس من السهل تحديده. إذ أنه يشتمل على جوانب عدة متميزة ومتداخلة في الوقت نفسه. والسبيل الى ادراك كيفية انعقاد هذه الجوانب في معنى الولاء الانطلاق من كون الولاء علاقة ارتباط واع طوعي بين فرد أو جماعة وطرف آخر يمكن ان يكون شخصاً أو جماعة أو مؤسسة أو فكرة. محور الولاء هو إذن الارتباط الواعي الطوعي الذي يجعل الفرد يتعلق، بعاطفته وعقله، بسواه من الناس أو القيم، ويعمل في سبيله او بوحيه او تحت إمرته. الولاء أقوى من الموالاة التي تقابل المعارضة وتعني المساندة والتأييد. وهو غير الطاعة الشكلية وغير الارتهان انه فعل ميل وانحياز والتزام تجاه من يعتبر ولياً للأمر أو صاحب السلطة الشرعية، او تجاه زعيم ثورة، او تجاه مؤسسة كالدولة، او اتجاه جماعة كالأمة، أو تجاه عقيدة من العقائد أو غير ذلك من الأشخاص والقيم. وهذا كله يعني أن الولاء من حيث هو تعلق نفسي عميق يفترض الاستعداد للبذل وللنصرة، ويتداخل مع الوفاه والاخلاص.

ويتضح من هذا ان الولاء يشتمل على أنواع وأشكال تختلف باختلاف طرفي العلاقة واختلاف أنماط العلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة في المجتمع. فالولاء لشخص، وهو أبسط أنواع الولاء وأكثرها شيوعاً، غير الولاء لأمة أو لطائفة أو لطبقة أو لحزب أو لمؤسسة أو لجمعية أو لعقيدة. وولاء الجماهير لشخص معين يختلف عن الولاء الفردي له. وكذلك يوجد تباين بين نوعية الولاء في مجتمع ليبرالي ونوعية الولاء في مجتمع اقطاعي أو في مجتمع اشتراكي. إلا أن المشكلة الحقيقية التي يعانيها الانسان في الولاء ليست في تعدد أنواعه وأشكاله بقدر ما هي في تغيره وفي تراتب أنواعه أو أشكاله. فالولاء يقوى ويضعف، وقد يتبدل كلياً. ولاء الجماهير لزعيم سياسي لا يستمر على وتيرة واحدة. ولكن، بطبيعة الحال، هناك أنواع من الولاء، كالولاء القومي، تتمتع بقدر من العمق والثبات تتمكن معه من الاستمرار على مدى أجيال وعصور. وأما تراتب الولاءات في نفسية الفرد أو الجماعة، فإنه يتقرر تحت تأثير عوامل واعتبارات مختلفة، لعل أبرزها عاملاً العقيدة والمصلحة. ولا يندر أن يحدث توتر ونزاع من جراء تنافس الولاءات أو تضاربها.

ناصيف نصار

## وَهْم

**Illusion**
**Illusion**
**Illusion-Täuschung**

الوهم لفظة تدل على خطأ في الادراك الحسّي، إذن، ليس الوهم في الحكم أو في الاستدلال بل إنه في الادراك الحسي، لذلك يحدث لدى الواهم، في بعض الأحوال، الجمع بين الوهم والحقيقة، كأن يتصوّر نفسه، عند قراءته قصّة ما أو حضوره فيلما ممتعاً، بطل تلك القصة أو ذلك الفيلم وأن يتلذّذ بذلك التصوّر، مع علمه الثابت بأن ما يتصوّره ليس الحقيقة بأي نوع من الأنواع.

كما يتمكن الواهم ايضاً الذي من المفترض انه ينعم بحالة نفسية سليمة ـ بخلاف صاحب الإهتلاس الذي يتميّز عادة عن الواهم بحالة نفسية مرضية، من التخلص من وهمه باخضاعه إياه لمقتضيات الحكم والاستدلال. أما الخطأ الذي ينطوي عليه الوهم فانه لا يتأتى من نقص يتناول وجود الشيء المحسوس أو شروط الاحساس العادية، العضوية والموضوعية، كما هي الحال في الإهتلاس، بل من تفسير خاطىء للإحساس، ينقاد اليه المدرك أما بسبب بعض الحالات الذاتية العارضة، كالتعب مثلاً او النعاس أو النور الخافت، وأما بسبب بعض الظواهر الحسية الخادعة التي تؤدي الى ما يسمى بأوهام أو أخطاء الحواس، كرؤية الساكن متحركاً، والخفيف ثقيلاً والخط المستقيم منكسراً...

في هذا المجال بالذات، أي مجال التفسير الخاطىء للإدراك الحسي، تلعب المخيَّلة والذاكرة دوراً مهماً. فيتصوّر الواهم، بفعل هاتين القوتين، صفات معينة ينسبها الى الشيء المحسوس الذي يدركه، قبل أو من دون أن يتحققها فيه عن طريق إدراكه له.

توما مهنا

## يقين

**Certitude**
**Certitude**
**Gewissheit**

1 ـ اليقين لفظة تدل على الحالة التي يستقيم فيها الذهن كلما أدرك الانسان شيئاً، واعتقد بأن ادراكه مطابق للشيء بعينه، وبأن الشيء لا يمكن أن يكون إلا هكذا أي كما أدركه.

اليقين هو إذن التصديق الكامل الذي ينفي الشك وإمكانية الشك؛ انه ليس فعل العقل وحده، بل أنه فعل الارادة أيضاً؛ عندما يحصل يكون العقل والإرادة متحدين اتحاداً عضوياً وعفوياً. فاليقين إذن من ذاتية المتيقن، كما أن له تأثيراً على هذه الذاتية.

يقول الغزالي:

« العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين». وكل « ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقين» («المنقذ من الضلال»، ص 64).

يفرض اليقين إذن إقتناعاً وطيداً بصحة ما نعرف، وايجاباً وتصديقاً به، وارتياحاً باطنياً عميقاً لا يشوبه أي شك أو أي تخوف من الغلط.

كل هذه الأفعال الذهنية متوفرة في اليقين الحاصل ومتضمنة فيه، بنوع أنها تؤلف وحدة غير قابلة لأي تمييز أو تجزئة، فإما أن يكون اليقين وتكون متوافرة ومجتمعة فيه، وأما لا يكون.

### 2 ـ أنواع اليقين:

الكلام عن أنواع اليقين ليس ممكناً إذا تناول اليقين في ذاته، أي في تحديده الحصري الذي أشرنا إليه أعلاه؛ أنه لا يصبح ممكناً الا إذا تناول قوة المتيقن الادراكية، أو طبيعة الحقيقة موضوع اليقين، أو الدافع الى قبول هذه الحقيقة. هذه الملاحظة تقودنا إلى التمييز بين يقين أوّلي أو يقين أساسي أو يقين بالقوة وبين يقين ثانوي أو يقين مكتسب أو يقين بالفعل. اليقين الأولي هو يقين حاصل أبداً، ولكن بالقوة، في الذهن البشري باعتباره ذهناً أو في العقل البشري باعتباره عقلاً. لم ينكر الشكاك أنفسهم هذا اليقين الأساسي. لكنهم، عندما حاولوا امتحانه وتبريره ولم يفلحوا، أقرّوه شعوراً عميقاً وأنكروه يقيناً عقلياً.

هذا اليقين بالقوة هو في نسبة العقل البشري الى الحقيقة. لا يستطيع أحد رفض التسليم بأن العقل البشري مكوّن في ذاته لإدراك الحقيقة واستيعابها والارتياح اليها. لولا ذلك، لما رافق البحث عن الحقيقة مسيرة الانسان على الأرض، ولكان هذا البحث الانساني المستمر عن الحقيقة محاولة عابثة ويائسة وفاشلة مئة بالمئة. الحقيقة في حد ذاتها لا تعني الانسان؛ الحقيقة بالنسبة الى الانسان هي التي تعنيه. انها الموضوع الصوري لذهنه وعقله، أي الموضوع الذي ينبثق عن الذهن أو العقل ويتساوى معه ويملأ كيانه. لذلك استحال الشك الجذري وبالقوة وفقدت كل نظرة عدمية العمق لقيامها وتوطيدها. كما ان الانسان الذي يلوذ الى اختباره لليقين المعطى له في أعماق كيان عقله يطمئن الى وجوده ويرتقي الى درجة من السعادة التي يختص بها الله بالذات.

اليقين بالفعل قد يحصل أما بطريقة مباشرة وأما بطريقة غير مباشرة.

يتحقق اليقين المباشر الذي هو يقين ميتافيزيائي بقبول العقل لبعض المبادىء أو الحقائق البديهية التي تتبين له بكل

وضوح (الكل أكبر من الجزء). لا يمكن للعقل انكار هذه المبادىء الأساسية من دون تناقض ذاتي. كما أن إدراكه لمقابلها مستحيل. أضف الى ذلك كون المبادىء اليقينية الأولى هي الشرط الأساسي لمتابعة العقل مسيرة المعرفة، على مختلف أنواعها، وتحصيله ما يتسنى له تحصيله منها. ويتحقق اليقين غير المباشر بقبول العقل لبعض المعارف التي يكتسبها عن طريق الحواس، ويتثبت من صحتها بهذه الطريقة أو تلك، وفق طبيعة الشيء المعروف ومؤهلات الشخص العارف وحالاته الشخصية. فإن كان موضوع المعرفة فكرة نظرية، تثبت العقل من صحتها بالبرهان، أو عن طريق الاستدلال المنطقي الذي يؤدي الى اليقين النظري؛ واذا كان موضوع المعرفة شيئاً محسوساً، تثبت العقل من صحته بالتجربة، أو عن طريق المنهج العلمي الخاص الذي يؤدي إلى اليقين العلمي.

واذا كان موضوع المعرفة أمراً انسانياً، تثبت العقل من احتماله استناداً إما الى شخصيته الذاتية، وإما الى قدر ملاءمة هذا الأمر لظروف الحياة ومقتضياتها، وإما الى سلطة الآخرين البادية في أقوالهم وأفعالهم ومواقفهم. ويؤدي ذلك الى اليقين الأدبي. بالإضافة الى هذه الحقائق اليقينية التي يكتسبها الانسان في مسيرته نحو المعرفة، وهي حقائق نظرية وعلمية وأدبية، يوجد نوع آخر من الحقائق التي توصف بالتصديقية، وهي الحقائق التي تفرض الحياة العملية وجودها والتسليم بها ضمناً. فاذا سلمنا بأن اليقين حالة من حالات التصديق، بمعنى أنه يمكن أن نصدق من دون أن نتيقن، بينما لا يمكن أن نتيقن من دون ان نصدق، قلنا بأن هذه الحقائق الحياتية ليست موضوع يقيني، بل هي موضوع تصديق فقط.

3 ـ اليقين التام والكامل ليس في متناول الانسان، بل إنه الهدف الذي يسعى اليه. يقضي الانسان العمر في طلب المعرفة، في تحصيل الحقائق اليقينية واكتسابها؛ لكن هذه الحقائق اليقينية المكتسبة، لا تعطيه اليقين التام والكامل مهما قوى برهانه عنها، وطبق منهجه عليها، ودعمتها قوة سلطوية، لذلك يعمل الانسان دوماً على تخطّي أية من الحقائق المكتسبة إما باعتماده اصلاحها وتصحيحها، وأما باغفاله عنها أو نبذها، واحلاله محلها حقائق جديدة... وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. يقين الانسان بالقوة هو أشمل وأكمل من يقينه بالفعل، مهما توطد هذا اليقين وتثبت يبقى دون ذاك. لذلك كان التجديد والانفتاح، في مجال المعرفة، دليل أمانة للعقل وعفويته، كما التجميد والانغلاق دليل تنكّر للعقل وخنق لعفويته.

توما مهنا



# فهرس الموضوعات

□